Anthony Giddens

Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori

Anthony Giddens | Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori

pe Üniversitesi Kütüphanesi
301.01
GID
2008

metis

Anthony Giddens

Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori

Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar

Günümüzün en etkili toplumsal kuramcılarından biri olan Anthony Giddens 1938'de doğdu. Hull Üniversitesi'nde sosyoloji ve psikoloji öğrenimi gördükten sonra, yüksek lisansını London School of Economics (LSE), doktorasını Cambridge Üniversitesi'nde yaptı. 1961'de Leicester Üniversitesi'nde başladığı öğretim üyeliğini, Kanada, ABD ve İngiltere'de çeşitli üniversitelerde sürdürdü. Avustralya, Finlandiya, Almanya, İsveç, İtalya, Danimarka ve Fransa gibi ülkelerde konuk öğretim üyeliği yaptı. 1970'te çalışmaya başladığı Cambridge Üniversitesi'nde 1986'da profesör oldu. 1997'de LSE'nin yöneticiliğine getirilen Giddens, ayrıca 1985'ten bu yana kurucularından olduğu Polity Press'in, 1989'dan bu yana da Toplumsal Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığı ve yöneticiliğini yürütmektedir.

Pek çok ödül alan ve hakkında on iki kitap yazılmış olan yazarın iki yüzden fazla makalesinin yanı sıra, yirmi dokuz dile çevrilmiş otuz iki kitabı vardır. Max Weber, Emile Durkheim, Karl Marx gibi kuramcılar üzerinde çalışan, modern toplumlarda sınıf yapısı, modernlik, ulus-devlet, sosyal demokrasi, solun geleceği gibi konulara eğilen Giddens'ın Türkçede yayımlanan kitapları: *Mahremiyetin Dönüşümü* (Ayrıntı, 1994); *Sosyoloji: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Birey, 1994); *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (Vadi, 1996); *Modernliğin Sonuçları* (Ayrıntı, 1998); *İleri Toplumların Sınıf Yapısı* (Birey, 1999); *Toplumun Kuruluşu* (Bilim ve Sanat, 1999); *Üçüncü Yol, Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi* (Birey, 2000); *Elimizden Kaçıp Giden Dünya* (Alfa, 2000); *Sosyoloji* (Ayraç, 2000); *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* (Paradigma, 2000); *Modernliği Anlamlandırmak* (Alfa, 2001); *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş* (Phoenix, 2001); *Sol ve Sağın Ötesinde* (Metis, 2002); *Üçüncü Yol ve Eleştirileri* (Phoenix, 2002); *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (Paradigma, 2003); *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (Paradigma, 2005); *Ulus, Devlet ve Şiddet* (Kalkedon, 2008).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori
Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş
Temsilcileriyle Hesaplaşmalar
Anthony Giddens

İngilizce Baskısı:
Politics, Sociology and Social Theory
Encounters with Classical and
Contemporary Social Thought

© Anthony Giddens, 1995
© Polity Press, 1995
© Metis Yayınları, 1996
Bu çevirinin bütün yayım hakları
Metis Yayınları'na aittir.

Birinci Basım: Ocak 2000
Üçüncü Basım: Temmuz 2008

Yayıma Hazırlayan: Bülent Somay
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Resmi: David Bomberg,
Ezekiel'in Kehaneti (detay), 1912

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-263-5

Anthony Giddens *0

Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori

TOPLUMSAL DÜŞÜNCENİN KLASİK VE ÇAĞDAŞ TEMSİLCİLERİYLE HESAPLAŞMALAR

Çeviren:
Tuncay Birkan

metis

İçindekiler

Önsöz 7

Sunuş 9

1 Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji 23

2 Marx, Weber ve Kapitalizmin Gelişmesi 63

3 Durkheim'ın Siyasi Sosyolojisi 88

4 Durkheim ve Bireycilik Sorunu 126

5 Comte, Popper ve Pozitivizm 145

6 Talcott Parsons'ın Yazılarında "İktidar" 207

7 İnanılmaz Guru: Marcuse'yi Yeniden Okumak 225

8 Garfinkel, Etnometodoloji ve Yorumbilgisi 242

9 Habermas'ın Emek ve Etkileşim Hakkındaki Düşünceleri 254

10 Foucault, Nietzsche ve Marx 267

Önsöz

Bu kitabı oluşturan yazılar çeşitli kaynaklardan alındı. Derlemedeki ilk yazı olan "Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji", ilk kez ayrı bir kitapçık olarak yayımlanmıştı. Derlemedeki diğer yazılarsa başka iki kaynaktan alınmıştır: İlk olarak Hutchinson tarafından yayımlanan *Studies in Social and Political Theory*'den ve Macmillan tarafından yayımlanan *Profiles and Critiques in Social Theory*'den. Bu iki kitaptan buraya aldığım yazıları seçerken bana yol gösteren temel ölçüt, yazıların günümüz sorunlarıyla bağlantılı olup olmadığıydı. Burada yeniden yayımlanan yazıların ilgilenmeye değer olma özelliklerini bugün de koruduklarını konusunda okurun da benimle aynı fikirde olacağını umarım. Buraya aldığım bazı yazılarda ufak tefek değişiklikler yaptım ve fazlalık dipnotları attım. Ama yazıların içeriği çok büyük ölçüde aynı kaldı.

Bu kitabı yayına hazırlamama yardımcı olan birçok insana minnet borçluyum. Özellikle Katy Giddens, Don Hubert ve Nicola Ross'a teşekkür ederim.

Sunuş

Bu kitapta klasik toplumsal teorideki ve daha yeni düşünce okullarındaki bir grup konu hakkında, birbirleriyle bağlantılı bir dizi düşünce sunuluyor. Kitaptaki ilk birkaç yazının yazıldığı sıralarda sosyolojik "klasikler" hakkındaki düşünce biçimi şimdikinden epeyce farklıydı. Yirmi yıl önce "klasikler"in bugünkü halleriyle pek ilgileri yoktu. O zamanlar İngilizce konuşulan dünyada sosyoloji, özellikle de teorik çalışmalar açısından, Amerikalılara ait perspektiflerin hâkimiyetindeydi. Gündem, Talcott Parsons'ın 1937'de yayımlanan ama savaş sonrası dönemin epeyce ileri tarihlerine kadar ciddi bir etki yaratmamış olan *The Structure of Social Action* (Toplumsal Eylemin Yapısı) adlı çalışması tarafından belirlenmişti. Sosyolojide sonraları "paradigma" denecek olan şeyi kurmaya çalışan ve bu amaçla on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başı Avrupalı düşünürlerin yazılarını bir araya toplayan kişi Parsons'dı. Parsons'ın çalışmaları daha ilk yayımlandıkları dönemden itibaren hararetle eleştirilmiştir ve bugün halen eleştirel tartışmalara konu olmaktadır.

Parsons'ın çığır açıcı kitabının erdemleri ya da kusurları her ne olursa olsun, sosyolojiyi ve bir ölçüde de diğer sosyal bilimleri kurup itibar kazandırdıkları söylenebilecek ayrı bir düşünürler "kuşağı" olduğu fikrini yaygınlaştıran temel etkilerden biri bu kitap olmuştu. Bu kuşak, "1890-1920 kuşağı", Parsons'a göre kendisinden önceki daha spekülatif toplumsal yorumlama biçimlerinden tayin edici bir biçimde kopmuştu; sonraları sosyal bilim için doğru düzgün kurulmuş bir teorik çerçevenin ortaya çıkmasını sağlayan zemini hazırlama işini de büyük ölçüde bu kuşak yapmıştı.

Şüphesiz bu düşünceleri ileri süren tek kişi Parsons değildi, ama yine de onun etkisi çok derin olmuştu. Parsons sosyolojinin kendine ait kurucu babaları olduğu fikrini ortaya atmış, Parsons'ın öğrencisi ve dü-

şünce yoldaşı R. K. Merton bu fikri daha da geliştirmişti. Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı* kitabı bir başka açıdan da önemliydi. Çünkü Max Weber'i sosyolojinin asıl kurucularından biri olarak Anglo-Sakson camiaya tanıtan kişi herkesten çok Parsons'dı. Parsons *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nu çevirmiş, *Economy and Society*'nin (Ekonomi ve Toplum) bazı parçalarını çevirerek İngilizce'de ilk kez yayımlatmış ve Weber'in yapıtının sosyolojik veçhelerini kamunun dikkatine sunmuştu.

Parsons'ın Weber yorumu kendine özgüydü, çünkü Parsons Weber'den kendi öğretilerini geliştirmek üzere yararlanmak istiyordu öncelikle. Ama başkaları "Parsons'ın Weber'i"ne hangi itirazları getirmiş olurlarsa olsunlar, İngilizce konuşulan ülkelerin sosyolojisinde Weber'in bu denli olağanüstü bir şahsiyet haline gelmesine çok erken tarihlerde yardım etmiş olan asıl bilim adamının Parsons olduğu kesindir. Weber her halükârda tanınırdı diye düşünülebilir, ama Parsons'dan önce Weber Anglo-Sakson yazarlarca daha çok bir iktisat tarihçisi ve hukuk teorisyeni olarak görülüyordu. Örneğin R. H. Tawney ve İngilizce'de *General Economic History* (Genel İktisat Tarihi) başlığıyla yayımlanmış olan metinlerin çevirmeni olan Frank Knight Weber'i bu şekilde yorumlamışlardı.

Parsons, Durkheim'ın İngilizce konuşulan dünyada alımlanma biçimi üzerinde bu kadar etkili olmadı. Durkheim'ın birçok yapıtı İngilizce'ye Weber'inkilerden önce çevrilmişti; dahası Durkheim açık açık sosyolojiden yana tavır almış biriydi ve düşünceleri daha en baştan beri İngiltere ve ABD'deki sosyoloji ve antropoloji disiplinleri üzerinde belli ölçüde etkili olmuştu. Yine de, antropoloji alanındaki –özellikle de Radcliffe-Brown'ın yazılarındaki– alımlanış tarzı sayılmazsa, Durkheim'ın düşüncesinin Anglo-Amerikan sosyoloji yazarları arasında doğru düzgün anlaşıldığı söylenemezdi. Bu yazarların çoğu Durkheim'ı metafizik bir kolektif bilinçten dem vuran bir teorisyen, "kolektif olan"ın daima "bireysel olan"dan üstün olduğunu düşünen biri olarak görüyorlardı. Parsons'ın Durkheim'ı konu alan çalışmaları, birçok kusurları olmasına rağmen, Durkheim'ın eserleri hakkındaki eleştirel analizleri yeni bir incelmişlik düzlemine çıkarmak gibi bir hizmet görmüştü.

Ben *Capitalism and Modern Social Theory* (Kapitalizm ve Modern Toplumsal Teori, 1971) adlı kitabımı ve elinizdeki derlemede yer alan bazı yazıları yazdığım sıralarda Parsons'ın etkisi doruğa ulaşmıştı. İlginçtir, sonraları sosyoloji bölümlerindeki lisans derslerinde hikmeti sorgusuz sualsiz kabullenilen geleneğin merkezi bir parçası haline gele-

cek klasikler üçlüsünü o sıralarda çok az kişi göz önünde bulunduruyordu. *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda Marx'a sadece birkaç sayfa yer verilmişti; Parsons, Marx'a 1890-1920 kuşağının faydacı bir öncüsü olarak bakıyordu.

Parsons'ın düşüncesinde yer aldığını düşündükleri bazı tek yanlı eğilimleri dengelemek amacıyla Marx'ı kullanmaya çalışan (Ralf Dahrendorf, John Rex ve David Lockwood başta olmak üzere) birçok yazar çıktı. Ama Marksistlerin çoğu Weber'le de Durkheim'la da pek ilgilenmiyor ve sosyolojik düşüncenin gelişimini daha çok, Marx'la Engels' den bir sonraki yüzyılda gelişmiş olan çeşitli Marksizm okullarına uzanan bir süreklilik çizgisi içinde ele alıyorlardı.

1960'larda bile sosyolojinin kendine ait kurucu babaları olduğu ve bunların özellikle Avrupa'dan çıktıkları fikri pek kabul görmüyordu. İngiliz sosyolojisi o döneme dek büyük ölçüde ampirik bir eğilim sergiliyordu ve toplumsal refah meselelerini odak alan bir yaklaşımın ve Fabiancılığın hâkimiyeti altındaydı. T. H. Marshall'ın yazıları bunun belki de en önde gelen örneğidir. Sosyoloji alanındaki teorik düşünceler antropolojinin gölgesi altındaydı. Radcliffe-Brown'ın yanı sıra Bronislaw Malinowski, E. E. Evans-Pritchard, Edmond Leach, Raymond Firth, Meyer Fortes, Audrey Richards ve daha birçoklarından oluşan göz kamaştırıcı antropoloji yazarları grubuyla kıyaslanabilecek hiç kimse yoktu sosyolojide. Karl Mannheim gibi –ki onun çalışmaları da zaten biraz daha önceki bir döneme aitti– bir iki göçmen yazar hariç yerli toplumsal teorisyenler antropologlarla aynı seviyede değillerdi. İlhamlarını kıta Avrupası düşüncesinden ziyade Spencer ya da Hobhouse gibi eski İngiliz düşünürlerinden alıyorlardı: Morris Ginsburg buna bir örnektir.

ABD'de o tarihte sosyologların çoğu köklerini yerli kaynaklarda buluyorlardı: Simgesel etkileşimcilik, Chicago Okulu vb. Albion Small'un sayesinde Georg Simmel'in yazıları –daha doğrusu bazı yazıları– ABD' de bir süre Weber'inkilerden de Durkheim'ınkilerden de –Marx'ı hiç saymıyoruz– daha iyi tanınmıştı. Parsons'ın çabalarının yanı sıra göçmen yazarlardan oluşan kayda değer büyüklükte bir grubun çalışmaları da bu önem sıralamasının nihayet değişmesine hizmet etti. Hans Gerth, Reinhard Bendix ve Lewis Coser, Parsons'a eleştirel bakıyorlar ve kendi yorumlarını getiriyorlardı. Ama bu yazarların yarattıkları kolektif etkinin, Amerikalıların sosyolojinin geçmişine dair yorumlarını tekrar Avrupa'ya yönlendirmekte çok önemli bir payı vardı.

Kapitalizm ve Modern Toplumsal Teori'de Marx hakkında, Weber ve Durkheim'la ilgili bölümler kadar kapsamlı bir bölüme yer verdim.

Parsons'ın 1890-1920 "öncü" kuşağı fikrini ve Weber'le Durkheim hakındaki yorumlarının bazı yönlerini sorgulamaya çalıştım. Marx'ın, Weber'le Durkheim'ın işlediği temel teoremlerin bazılarını öngörmüş olduğunu göstermeye çabaladım; Marx'ın Weber üzerindeki etkisi Parsons'ın anlatımında değiştirilmiş bir biçimde görünüyordu, bense Weber'in Marx'a ne kadar çok şey borçlu olduğunu da göstermek istedim. Ondan sonra, kurucu babalar üçlüsü fikri epeyce güçlü bir biçimde yerleşti; benim tam olarak öngöremediğim ve özel bir katkıda bulunmak da istemediğim bir olguydu bu.

Geçtiğimiz birkaç yıl içinde üç ana sosyoloji klasiğinin statüsünü etkileyen temel değişiklikler oldu. Düşünce tarihi alanında önemli tartışmalar yapıldı; bütün düşünce disiplinlerinin geçmişinin yorumlanmasıyla ilgili olsalar da özellikle sosyoloji alanında kapsamlı bir biçimde sürdürülen tartışmalardı bunlar. Dahası, "kutsal üçlü" birdenbire, Marksizmin nihai çöküşü olarak görülen olguyla birlikte, üçlü olmaktan çıktı. Bir çok kişinin gözünde başladığımız yere, Parsons'ın sahneye ilk çıktığı zamanlara dönmüş gibiyiz. Sovyet Komünizminin çöküşü ve alternatif bir toplum düzeni modeli olarak sosyalizmin çözülüşü, Marx'ın statüsünün Weber ya da Durkheim'a denk sayılmasından tekrar vazgeçilmesi gerektiği anlamına geliyor. Marx'ın şu anki statüsü meselesine yine döneceğim; ama önce genelde sosyoloji klasiklerinin statüsüyle ilgili tartışmalara göz atacağım.

"Sosyoloji klasikleri"yle neyi kastetmemiz gerekiyor? "Klasik toplumsal teori" teriminin gerçek bir gücü var mı yoksa kolaylık olsun diye kullanılan muğlak bir etiketten mi ibaret? Hem "klasikler"le "kurucular" aynı mı?

Ben öncelikle, sosyoloji dahil bütün düşünce disiplinlerinin bizatihi sosyolojik, bir başka deyişle inşa edilmiş bir tarihleri olduğunu savunacağım. Bir disiplinin kurulduğu –kurucu babaları tarafından tohumlarının atıldığı– belli bir Arşimet noktası olduğu düşüncesi, ciddi bir biçimde irdelendiğinde ayakta kalamaz. Mesela Parsons 1890-1920 kuşağının kendilerinden önce olup bitenlerle aralarında "büyük bir kopuş" yarattıklarını iddia etmişti. Bir başka deyişle, sosyolojinin gerçek tarihi o dönemden başlatılabilirdi. Ama bu iddia, en hafif deyimle, tartışmalıdır. 1890-1920 kuşağının yeni bir disiplin kurmuş olma yolundaki iddialarını sorgusuz sualsiz kabul etmektedir. Toplumsal düşüncenin evrimindeki bundan önceki dönemlere bakarsak, bir dizi düşünürün kendi öncülerinin hatalarını artlarında bırakıp ilk kez olarak yeni bir toplum bilimi kurduklarını iddia etmiş olduklarını görürüz. Durkheim, Marx

hakkında bu tür şeyler söylemişti. Ama Marx, Comte'la Montesquieu'yü aştığına inanıyordu; Montesquieu da selefleriyle kendisi arasında benzer bir ilişki olduğuna inanıyordu. Daha da önceleri, Vico da kendisinin toplumsal olanı konu alan "yeni bir bilim"in ilk kurucusu olduğunu düşünüyordu (ki onun gerçekten de böyle olduğu söylenebilir).

Bana kalırsa bütün düşünce disiplinlerinin herkesçe kabul edilen kurucuları vardır, ama bu kurucuların yapıtlarının "klasik" olarak genel kabul görmesine yalnızca bazı disiplinlerde rastlanır. Bütün disiplinlerin kurucuları vardır çünkü bunlar başlangıç mitlerinin birer parçasıdırlar. Bir harita üzerindeki ülkeler arasındaki sınırlar ne kadar doğalsa disiplinler arasındaki ayrımlar da o kadar doğal sayılabilir. Kabul görmüş bütün düşünce disiplinleri, milletlerin kurulması sırasında yaşanan süreci andıran bir kendi kendini meşrulaştırma sürecinden geçerler. Bütün disiplinlerin kendi kurmaca tarihleri vardır; bütün disiplinler hem kendi iç gelişimlerinin ve birliklerinin haritasını çıkartmanın, hem de kendileriyle diğer komşu disiplinler arasında sınırlar çizmenin bir aracı olarak, geçmişe ilişkin mitlere başvuran hayali cemaatlerdir.

Bir milletin toprak sınırları hiçbir doğal özelliğe sahip olmayabilse de muazzam bir simgesel değer kazanabilir. Bu sınırlar aynı zamanda hem bağlılıkların hem de bölünmelerin kaynağıdır genellikle. Kimlikleri ve farklılıkları öğretim müfredatına bağlı olan düşünce disiplinleri için de büyük ölçüde aynı şey geçerlidir. Kullanılan terminoloji bile birbirine benzer: Bir devletin sınırları belli toprakları, bir disiplinin de sınırları çizilmiş bir "alanı" vardır; her ikisinde de bu alan bazı alt-bölgelere ayrılır ve bu da bazen bütünün birliğini tehdit eder bir hale gelebilir.

Düşünce alanlarının hayali cemaatlerini biçimlendiren kurmaca tarihler –tıpkı milli ideolojilerde olduğu gibi– büyük ölçüde seçicidir. Açık ki, önemli olan yalnızca "kurumsal olarak hatırlanan" ve birtakım törenlerle anılan şeyler değil, aynı zamanda geçmişe yeni bir biçim verilirken unutulan şeylerdir de. Marx, Durkheim, Weber, Simmel ve başkaları hatırlanmakta ve hâlâ okunmaktadırlar. Ama Schaffle, Worms ya da Le Play'i bırakın okumayı, hatırlayan var mıdır bugün? Kurucuların geriye doğru bakıldığında en azından kısmen seçici bir hatırlama faaliyetinin sonucu olan bir farklılıkları vardır; bu farklılık normalde kendi çağdaşlarının söz konusu bireylere bakış tarzıyla örtüşmez.

Milliyetçi ideolojilerde de olduğu gibi, geçmişin büyük şahsiyetlerine bakma tarzları statik değildir. Bu şahsiyetler değişen olayların, modaların ve buyrukların etkisiyle tekrar tekrar yorumlanırlar. Wolin, ku-

rucuların meşrulaştırılmasının "hem *siyasi bir boyutu* hem de bir *siyaseti*" olduğunu ileri sürmüştür. Kurmak "siyasi teori üretmektir", bunun nedeni tam da kurucuların yapıtlarından çıkarılan ilkelerin düşünce faaliyetinin temel boyutlarını meşrulaştırıyor olmasıdır. Geriye dönük bu savaşta bazı fikirlerin "kazanması" için, tabii ki bazı başka fikirlerin kaybetmesi gerekir. Bu bağlamda siyasi eylem, farklı güçler arasında bir düşünce alanının meşru kuruluşu üzerinde verilen ve şu ya da bu ölçüde devamlılık arz eden bir mücadele anlamına gelir. Başarı kazanan tekelleştirici iddialar ne ölçüde kayda geçerse, düşünce mirasının "siyaseti" de o ölçüde gözlerden gizlenir: Hâkim varsayımlar bu şekilde sorgusuz sualsiz kabul edilen fikirler ve prosedürler haline gelirler.

Soru şudur: Bu şekilde meşrulaşmış olan çerçeveler ne ölçüde keyfidir? Eğer tarih bir şekilde farklı bir yol izleseydi, bugün kitaplıklarımızda Marx, Durkheim, Weber ve diğerlerinin değil de Schaffle, Worms ve Le Play'in kitapları mı duracaktı? Bunlar yarı evrimsel bir değeri olan bir "zaman testi"nden geçmişler midir? İşte burada kurucular kavramından klasikler kavramına geçiyoruz. Bütün düşünce disiplinlerinin kurucuları vardır, ama "klasikler"in varlığını yalnızca sosyal bilimler tanıma eğilimindedir. Bana göre, klasikler bizimle bugün hâlâ geçerli ya da önemli olduğu düşünülen bir biçimde söyleşmeyi sürdüren kurucular dır. Müzelik antikalar değildirler, bugünün meseleleri hakkında düşünmek amacıyla tekrar tekrar, yararlanılarak okunabilirler.

Bu "klasik" hissinin sosyal bilimlerde özel bir güce sahip olmasının muhtemelen birkaç nedeni vardır. Bu nedenlerden bir tanesi metodolojiktir. Doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasında mantıksal bir uçurum vardır; sosyal bilimlerde doğa bilimlerinin sahip olduğunu iddia edebileceği türden bir bilgi birikimi yoktur. Bununla bağlantılı ikinci neden, sosyolojinin ve diğer sosyal bilimlerin çözümlemeye ya da açıklamaya çalıştıkları konuyla –tarihsel olarak kurulmuş insan eylemleri– kaçınılmaz olarak düşünümsel bir ilişkiye girmeleridir.

Buradan biraz paradoksal iki sonuç çıkar. Bir yandan, fikirler ve bulgular bizatihi toplumun içinde yer alan faillerin gündelik bilgisinin "içine gömülüp" bu bilginin birer parçası haline geldikçe banalleşirler; eylem bağlamları değiştikçe eskimiş ya da önemsiz görünebilirler. Öte yandan, bazı yazarların yapıtlarında insanın toplumsal varoluşunun kalıcı yönlerine hitap eden, deyim yerindeyse, bir hikmet vardır.

Wolin'in "epik teorisyenleri", yapıtları işte bu tür bir hikmet barındıran bireylerdir. Epik teorisyenler, der Wolin, bu statüyü yalnızca ilerki tarihlerde bir şekilde önemli bulunarak değil, aynı zamanda kendi fiille-

riyle de kazanırlar. Bu fiiller düşünce düzeyinde destansı önemde girişimlerdir: Özünde, daha önceleri farklı bir biçimde bakılan durumlar hakkında yeni perspektifler icat etmeyi içerirler. Bu yüzden de bazı epik teorisyenler "zaman testi"ni, sırf kendilerinden önceki ya da sonrakilerle kıyaslandığında başardıklarının büyüklüğüyle geçmişlerdir. "Tarihin" yargısı denen şeyin belli bir keyfiliği ve seyyal bir karakteri olduğu inkâr edilemez. Ama epik statünün kazanılması gerekir; sadece başkaları tarafından tevzi edilemez.

Birinin, sosyologların bugün hâlâ Weber'i okudukları halde neden Sombart'ı okumadıklarını sorduğunu varsayalım. Sombart kendi zamanında muhtemelen Weber'den daha ünlüydü ve çok geniş bir alanda yazılar yazmıştı. Ama bugün Sombart'ın çalışmaları büyük ölçüde unutulmuş olduğu halde Weber'le canlı bir diyalog sürmektedir. Bence Sombart'la Weber'in yaptıkları sistematik bir biçimde karşılaştırıldığında, Sombart'ın unutulmasının bir ölçüde keyfi bir mesele olduğu sonucuna varılmak zorunda kalınacaktır. Yani, düşünsel gelişimin sonunda ulaşılacak olası bir dünyada, Sombart'ın hâlâ önemli şeyler söyleyen bir yazar rolü oynamayı sürdürebileceği tahayyül edilebilirdi. Aynı zamanda, duygular işin içine karıştırılmadığında, Weber'in Sombart'ın ulaşmayı hiçbir zaman başaramadığı ölçekte bir epik teorisyen olduğu sonucuna da varılırdı. Durkheim'ın yapıtlarıyla Schaffle, Worms, Le Play ve çalışmaları uzun zamandır geniş bir izleyici kitlesi çekmeyen benzer başka bir sürü yazarın yapıtları kıyaslansaydı da aynı sonuca varılırdı.

Marx, Weber, Durkheim ve diğerleri hakkında yazmaya ilk başladığımdan beri düşünce tarihinin doğru statüsü hakkında birçok tartışma yapıldı. Anlam yorumları, niyetlilik ve kültürel yaratımın tarihsel karakteriyle ilgili sorunlar sadece sosyoloji metinlerinde tartışılmazlar, aynı zamanda bu metinlerin kendilerinin önemini çözümlerken de dikkate alınmaları gerekir. Bu olgunun içerimlerinin irdelenmesi çok farklı bakış açıları yaratmıştır; farklı bakış açıları da ilgili konular üzerinde geniş teorik çeşitlemeleri yansıtır.

Ben burada bu çeşitliliği ele almaya uğraşmayacağım. Ama Quentin Skinner ve diğerlerinin getirdiği bir yaklaşım özel olarak tartışılmıştır. "Tarihselci" adı verilen kişiler hem düşünce tarihinin Whig versiyonlarını hem de yapısalcılıktan ya da post-yapısalcılıktan etkilenen bazılarının benimsediği daha göreci konumları eleştirirler. Onlara göre, düşünce tarihi bağlama gerekli duyarlılık gösterilerek yazılmalıdır. Örneğin, bugün "klasikleri" kullanma biçimimiz, başlangıçta verili bir düşünceler kümesinin belli bir bağlamda üretilmesine yol açmış olan itkilerden

epey farklı olabilir. Düşünce tarihi hakkındaki bu akıl yürütme tarzında "bağlam" kesin bir biçimde çizilmelidir. Bu, fikirleri ya da yazıları daha geniş bir düşünsel üretim çerçevesine yerleştirmek anlamına gelmez sadece. Yazarların metinlerini yazdıkları sırada niyetlerinin ne olduğunu, bu metinleri ne tür okurlar için yazdıklarını ve bunları üretirken akıllarında ne tür meseleler ya da sorular olduğunu iyice araştırmak zorundayız, der tarihselciler. Yapıtlar edimsel eylemlerden oluşan bir ağa gömülmüş oldukları göz önünde bulundurularak anlaşılabilirler; bunlar salt düşünsel eylemler olmalarının yanı sıra her zaman pratik ve kurucu nitelikte eylemlerdir de.

Örneğin Robert Jones, Durkheim'ı anlayabilmek için Durkheim'ın metinlerini yazarken güttüğü niyetleri, yazarın kendisinin geçerli kabul edeceği betimlemelerle kavramak gerektiğini ileri sürmüştür. "Şayet ileri sürülen önerme, Durkheim'ın, kendi söylediklerinin ya da yaptıklarının, en azından ilkesel olarak, kusursuz bir anlatımı olarak kabul etmeyebileceği bir önermeyse, onun o önermede belirtilen şeyi kastetmiş ya da yapmış olduğu söylenemez." Bu tür bir yazar anlayışının yorumbilgisinin genel yönlerini ne ölçüde yeniden ürettiğini görmek zor değil. Söz konusu ilke, J. L. Austin'in olmasa da Wittgenstein'ın dile getirdiği ilkeyle aşağı yukarı aynı. Bir failin neyin peşinde olduğunu bilmek için, bir gözlemcinin ya da yorumcunun failin neleri bildiğini ve kendi eylemleriyle bağlantılı olarak neleri uygulamaya geçirdiğini bilmesi gerekir. Bu "yeterlilik" niteliğini dikkate almayan bir eylem betimlemesinin hatalı olması muhtemeldir.

Hem Skinner'ın geliştirdiği versiyonuyla hem de daha sosyolojik biçimleriyle tarihselcilik çok eleştiri almıştır. Örneğin birçok yazarın, savlarını sadece kendi yerel faaliyet bağlamlarına yönelik olarak ileri sürmediklerine işaret edilmiştir – ki "epik teorisyenler" söz konusu olduğunda çok daha güç kazanan bir iddiadır bu. Yazarlar sadece, istikbaldeki belirsiz bir izleyici/okur kitlesini akılda tutarak yazmıyor olabilirler ama aynı zamanda bütün düşünce geleneklerinin bir parçasını oluşturan son derece genel sorunlarla uğraştıklarını düşünüyor da olabilirler. Öyleyse, yapıtların hitap ettiği izleyici kitlesini daraltmanın ve sınırlamanın bir yoluymuş gibi görünen "bağlam" yine genişler ve kültürün genel parametreleriyle yeniden bağ kurar.

Tarihselcilerin ana tezi, bariz katılığını biraz yitirse de, bu tür bir gözlemle çürütülmüş değildir. Bir yazarın niyetlerini bağlamı içinde anlama meselesi önemini korur; bu eğer felsefi olarak geçerli bir savsa, ki bence öyledir, göreciliğin acayipliklerine karşı sağlam bir siper sunar.

Bu kitabın giriş bölümlerinde Weber ve Durkheim hakkında yaptığım çeşitli yorumları ele alalım. Burada Weber'le Durkheim'ın sosyolojik fikirlerini geliştirdikleri sosyo-politik bağlamları tartışıyorum. Bu bağlamlar kendi içlerinde ilginçtirler, ama, daha önemlisi, bu iki yazarın niye belli biçimlerde yazdıklarını daha iyi anlamamızı sağlarlar. Weber'le Durkheim'ın içinde yazdıkları bağlam hakkında daha çok şey öğrendiğimizde, niyetleri hakkında daha fazla çıkarım yapabiliriz; niyetleri hakkında yaptığımız bu çıkarımlar da yine yazılarını yazdıkları bağlamları daha da aydınlatmamıza imkân verir.

Bu gözlemlerin içerimleri netleştirilmelidir. Mesele, bir metnin ne anlama geldiği konusunda son söz hakkının yazarda olması değildir. Yazarın bu türden bir nihai ayrıcalığı yoktur. Mesele, daha çok, bir yazarın ne "olduğunu" kavramaktadır. Bizi etkiledikleri halde tamamen anlayamadığımız güçler olsa da, faaliyetlerimizin bizim hiçbir şekilde öngöremediğimiz sonuçları olsa da, hepimiz kendi eylemlerimizin yazarlarıyızdır.

Bir metnin "yazarı" olmanın bir eylemin yazarı olmakla bir bağlantısı vardır. Foucault ve başkaları yazarın "söylemsel" niteliklerden oluşan bir tür montaj olduğunu ileri sürerler. Ama bu doğru değildir; tıpkı bir şey yapmak gibi, bir şey yazmak da eylemliliği/failliği [*agency*], düşünümselliği ve niyetleri uzun vadeli projelerle iç içe geçirmeyi içerir. Düşünce tarihinde –yapıtları klasikler olarak gören güncel kullanımın tersine– yazarlığın sorgulanma biçimi, özünde, tıpkı ne kadar önemli ya da önemsiz olurlarsa olsunlar eylemlerin gündelik hayat bağlamı içinde sorgulanma biçimi gibidir. Gündelik konuşmalarda ve eylemlerde, bir bireye söylediği ya da yaptığı şeyler üzerinde nihai denetim hakkını tanımayız; ama konuşmacıya ya da faile özel açıklama ayrıcalıkları tanırız.

Birisi ilk başta anlaşılmayan ya da herhangi bir nedenle karşı çıkmak istediğimiz bir şey söylediği ya da yaptığı zaman, bir niyetlilik hikâyesi talep ederiz ve söz konusu bireyin bu niyetlilik alanına özel bir biçimde ulaşabildiğini kabul ederiz. Ama bireyin söylediklerine ya da yaptıklarına yön veren düşünüş tarzlarını niyetlilik düzeyinde, onun kendisinin sunabileceğinden daha geniş ölçütlerle de değerlendiririz. Belli eylemleri ya da eylem silsilelerini daha geniş bir biyografik yorumun içine sığdırmaya çalışırız. Gündelik hayattaki gevşek araştırmalar sırasında yaptığımız şeyle, düşünce tarihine ya da biyografilere yönelik "sorgulamalar"da olup bitenler arasında mantıksal bir benzerlik vardır. Biyografiler normalde insanı neden yalnızca ayrıntılı olduklarında tatmin ederler? Bunun nedeni, genelde biri hakkında ne kadar çok şey bi-

lirsek "hayat"ın ardındaki "yazar"ı o kadar iyi kavrayabilmemizdir.

Bu kitabı oluşturan yazılar yalnızca klasik toplumsal teori üzerinde odaklanmıyor, klasik olanla günümüz arasında bir denge kurmaya da çalışıyor. Auguste Comte ve pozitivizmin kökenlerini ele alan bölüm on dokuzuncu yüzyıl ile zamanımızın kaygıları arasında faydalı bir bağ kuruyor. Bir modern kültür sözlüğü yakın tarihlerde post-modernizme dair şu alaycı tanımı veriyordu: "Postmodernizm: Bu sözcük anlamsızdır. Sık sık kullanın." Aynı şey "pozitivizm" için de geçerlidir ama bir farkla: Pozitivizm olumlayıcı bir biçimde kullanılan bir sözcükten çok bir hakaret haline gelmiştir. Ama dikkatli bir biçimde tanımlanacak olursa görülür ki pozitivizm düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın en azından üçüncü çeyreğine kadar sosyolojinin ana bağlantı hattı olmuştur.

Comte'a göre, pozitivizm hem sosyal bilimlerin mantığı hem de pratik bir toplumsal reform anlamına geliyordu. Comte'un insanlık dini savları tuhaf olabilir, ama geliştirdiği bakış açısı, hem mantık hem de pratik düzeyinde, ilerideki birçok gelişmeyi öngörmüştür. Comte'un doğrudan siyasi bir etkisi de olmuştur. Avrupa'daki, Kuzey ve Güney Amerikalar'daki takipçilerinin sayısı bir ara Marx'ınkilerden fazlaydı.

Geçmiş bir buçuk yüzyılın sosyolojisindeki metodolojik tartışmaların çoğu bir anlamda doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ilişkiyle bağlantılıydı. Yirmi otuz yıl öncesine kadar iki temel yönelim ayırt edilebilirdi. Pozitivistler sosyolojiye doğa bilimlerini örnek alıyorlar, şüphesiz bu arada da doğa biliminin mantığına uygun çeşitli modellere dayanıyorlardı. Öte yandan, yorumlayıcı sosyoloji gelenekleri, özellikle de yorumbilgisi, doğa bilimlerini insani kurumların ve insanların toplumsal eylemlerinin incelenmesiyle alakasız görüyordu çoğunlukla. İlginçtir, bilim ve teknolojinin toplum üzerindeki etkisiyle en çok ilgilenenler bu ikinci gelenekten gelen bilim adamlarıdır; bunun nedeni de herhalde büyük ölçüde bilim ve teknolojiyi pozitivistlerden çok onların "yabancı güçler" saymasıdır.

Son yirmi otuz yıldır pozitivizm ile yorumbilgisi arasındaki ayrım sorgulanmaya başlayınca toplumsal teoride yeni bir sayfa açıldığı söylenebilir. Bu sorgulamaya Jürgen Habermas, Michel Foucault, Pierre Bourdieu ve daha birçok isim dahil çeşitli kişiler katılmış ve bunun sonucunda ortaya çeşitli bakış açıları çıkmıştır. Hatta bir ara sosyoloji, birbirleriyle çatışan ve hiçbiri diğerleriyle doğru düzgün iletişim kuramayan teorik perspektiflerden oluşan bir kargaşa içinde kaybolup gidecekmiş gibi görünüyordu. Ben gerçekte böyle olduğunu düşünmüyo-

rum. Pozitivist görüşlerle yorumbilgisine ait perspektifler arasındaki karşıtlığın sorgulanması, toplum ve siyaset teorisinin yeniden yönlendirilmesinde önemli ve verimli bir işlev görmüştür.

Yorumbilgisi ve günlük dil felsefesi, ana akım sosyoloji düşüncesinin dışında durmak yerine gittikçe ona dahil olmaya başladılar. Yapısalcılık-sonrası düşüncenin çılgınca bir kanadı kalsa da, aynı şey yapısalcılık için de geçerlidir. Bugün 1970'lere kadar hâkim durumda olan mutabakatın yerine geçecek bir "ortodoks mutabakat" yoktur. Ama tam bir düzensizlik olduğu da söylenemez. Dil felsefesi, özellikle de praksis olarak dili öne çıkaran yaklaşımlar bu yeniden yönlenmeye çok önemli bir katkıda bulunmuşlardır. "Toplum" dile benzemez, ama yine de dil pratiğinden bir şeyler ödünç alan terimlerle kavramsallaştırılabilir. Bir başka deyişle, "toplum" bir varlık değildir ve zaman-uzam içinde bir mevcudiyeti yoktur; yalnızca sonsuz bir ortam çeşitliliği içinde yeniden üretilen toplumsal pratikler halinde varolur.

Şüphesiz, sosyal bilimleri yeniden biçimleyen yakın tarihli önemli tartışmaların bazıları metodolojik sorunlarla özel olarak ilgilenmemiştir. Bu tartışmalar her şeyden önce modern toplumun, izlediği gelişme yörüngesinin ve muhtemel geleceğinin yeniden yorumlanmasıyla meşguldürler. Düşünsel yönelimlerdeki bir hareketi simgeleştiren belli bir terminolojik kayma olmuştur. Yirmi otuz yıl önce tartışmalar daha çok "sanayi toplumu" ya da "sanayi kapitalizmi" kavramları üzerinde yoğunlaştığı halde, şimdilerde "modernlik" (ya da "post-modernlik") terminolojisi daha yaygındır. Daha yakın tarihlerde herkes "sanayi toplumu"ndan ya da buna karşıt olarak "kapitalizm"den bahsediyordu. Bu ikisi arasındaki fark büyük ölçüde ortodoks ve Marksist sosyoloji arasındaki karşıtlığa tekabül ediyordu. "Kapitalizm"den bahsetmek yalnızca belli bir sosyo-ekonomik sistem tipini saptamak demek değildi; kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılabileceği ya da aşılması gerektiği yolunda bir kabule de işaret ediyordu. Saint-Simon'dan Dahrendorf, Bendix ve Lipset'e, sanayi toplumu kavramını savunanlar ise, daha o zamanlarda bile bir bakıma tarihin sonundan –ve daha açık bir biçimde, ideolojinin sonundan– bahsediyorlardı. Onlara göre, "sanayi toplumu", "kapitalizm"den daha kapsayıcı bir kavramdı ve onu içine alıyordu; sanayileşmecilik sosyalistlerin özlemlerini ya anlamsız ya da tehlikeli hale getirmiş olan bir dizi kurum yaratmıştı.

Artık bütün bunlar değişti. Gerçek dünyada kapitalizm adeta her yerdeyken, sosyalizm hem teori hem de pratik düzeyinde ölmüş durumda. Bugün birçok kişi salt bir sanayi toplumundan değil bir sanayi son-

rası toplumundan bahsediyor; ilginçtir, sosyolojide "kapitalizm" hakkında gittikçe daha az konuşuluyor. Bunun nedeni de ya ayrıca bahsetmeyi gerektirmeyecek ölçüde her yere yayılmış olması ya da geçmişte daha çok sosyalistlerin eleştirel söyleminin bir parçası olarak kullanılmış olması gibi görünüyor.

"Modernlik" terimini kullananların çoğu, ben dahil, onu evrensellik iddiaları sorgulanabilir nitelikte olan, tarihsel olarak özgül bir sosyo-ekonomik ve kültürel oluşum olarak görüyorlar. Benim anlayışıma göre, modernlik tarihin sonu değildir; ama modern olan şekilsiz, parçalı, çizgisel olmayan bir post-modernlik halinde çözünmüş de değildir. Bana göre "post-modern" fikri yalnızca "modernliğin aklının başına gelmesini" ya da kendi sınırları ile yüzleşmek zorunda kalmasını değil, aşmayı içerir. Demin belirttiğim anlamda post-modern bir düzen olasılığını bir kenara atıyor da değilim; ama bu düzen sosyalizmin mekanizmaları yoluyla doğmayacaktır, doğamaz.

Çağımızı hâkimiyeti altına alan şey, rasyonel bir ekonomik idare tarzı olarak kapitalizmin krizi değildir. Bugün hâkim olan gerilimlerin çoğunun –ama aynı zamanda gelecek olanaklarının da çoğunun– etrafında kümelendiği ekolojik krizdir. Ekolojik kriz "örselenmiş bir modernliğin" krizidir, ama sadece çevrecilikle özdeşleştirilmemelidir. Modernlik gerçekten de sınırlarına varmaktadır. Ama bu sınırlar yalnızca, hatta öncelikle "büyümenin [fiziksel] sınırları"yla ilgili değildir. Söz konusu olan daha çok, modernliğin üzerine inşa edildiği "toplumsal baskılar"la hesaplaşmaktır. Burada karşı karşıya gelinmesi ve netleştirilmesi gereken fiziksel ekoloji değil, bir "yaşam ekolojisi"dir. Birçok şeyin "plastik" –yani, aslında evrensel insan kontrolüne tabi olmaksızın insan müdahalesine açık– hale geldiği bir toplum, klasik sosyalizm anlayışlarıyla pek ilgisi olmayan siyasi inisiyatiflere ihtiyaç duyulan bir toplumdur.

İşte bu noktada kısa bir süre için Marx'a dönebiliriz. Bugün Marx, bıraktığı miras hiçbir işe yaramayan bir kurucu baba olarak mı görülmelidir? Buna cevabım kesinlikle hayır olacaktır. Birkaç yıl önce, Marx'ın yazılarında temel kusurlar görüldüğünü ileri sürerken kendimi sık sık akıntıya karşı yüzüyormuş gibi hissederdim. Marx'ın görünüşte kendisine en bağlı destekçilerinin bile ortadan kaybolduğu bugünse diğer tarafa doğru yüzmenin zamanıdır. Bir ekonomik idare sistemi olarak sosyalizm artık tarihe karışmıştır. Bu yüzden de Marx'ın ulaşmaya çalıştığı şeylerin çoğu artık bizim için fazla anlam ifade etmemektedir. Ama çeşit çeşit felaketin tehdidi altında bulunduğumuz, iyi bir toplum

oluşturma imkânlarının en baştan, tamamen yeniden netleştirilmesi gereken bir dünyada, eleştirel teori önemini hâlâ korumaktadır. Marx'ın zaafları kendisinin tam da en güçlü ve en özgün olduğunu sandığı noktalarda yatar, yani kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılması hakkındaki düşüncelerinde. Marx'ın kendisiyle hâlâ canlı bir diyalog sürdürülen bir "klasik" olarak kalmasını garanti altına alan, en kalıcı katkısı ise, kısa ömürlü olacağını zannettiği sanayi kapitalizminin düzeni hakkındaki analizidir.

1 Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji

Bu bölümün amacı Weber'in siyasi yazılarıyla sosyal bilimlere yaptığı daha akademik katkılar arasındaki bazı bağlantıları açığa çıkarmaktır. Tartışmanın ana bölümüne bir sunuş olarak Weber'in siyasi ve düşünsel kariyerindeki birkaç önemli uğraktan bahsetmekte fayda var.

Max Weber 1864'te, Ulusal Liberal Parti üyesi, önde gelen siyasetçilerden birinin oğlu olarak dünyaya geldi. Kocasının biyografisini yazan Marianne Weber, genç Weber'in babaevinde yaşadığı deneyimin zenginliğini ayrıntılı olarak anlatmıştır. Weber küçük yaşlardan itibaren Treitschke, Knapp, Dilthey ve Momınsen gibi Prusya siyaset ve akademi dünyasının önde gelen şahsiyetleriyle temas halinde olmuştu. Çocukluğu, Almanya'nın siyasi gelişimi için tayin edici önem taşıyan bir dönemde geçmişti: Bismarck'ın liderliğiyle Almanya'nın nihayet merkezi bir ulus-devlet haline geldiği, Alman tarihindeki çok önemli bir dönemdi bu. 1870-71'de Almanya'nın Fransa karşısında kazandığı zafer Weber ailesi üzerinde, ve o zamanlar daha altı yaşında olmasına rağmen Max'da kalıcı bir duygusal heyecan yaratan bir etki uyandırmıştı.[1] Weber hiçbir zaman siyasi bir makamda bulunmamışsa da hayatında siyasi ve akademik ilgilerinin kişisel deneyimi içinde iç içe geçmediği bir dönem olmamıştı. Siyasete dair, öncelikle babasının çevresinin ve dayısı Hermann Baumgarten'in filtresinden geçirerek edindiği ilk gençlik izlenimleri, Weber'in Bismarck'ın yaptıkları karşısında hiçbir zaman tam olarak üstesinden gelemediği ve bütün siyasi yazılarının kökeninde yatan ikircikli bir yaklaşım benimsemesine yol açmıştı.

Weber'in ilk akademik yazıları hukuk ve iktisat tarihiyle ilgiliydi. Ancak son derece teknik, akademik çalışmalar gibi görünen bu yazılar

1. Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild,* Heidelberg, 1950, ss. 47-8.

–mesela Weber'in 1891'de yazdığı, antik Roma'daki toprak imtiyazları hakkındaki tez– aslında onun düşüncesinde daha geniş toplumsal ve siyasi içerimler barındırıyordu. Weber tezinde o dönemin bazı akademisyenlerince benimsenen, Roma'nın ekonomik tarihinin başka durumlardan çıkarılmış kavramlarla analiz edilmeye hiçbir şekilde uygun olmayan benzersiz bir olaylar kümesi olduğu görüşünü reddediyordu; Roma'nın toplumsal ve ekonomik yapısının, sonraları, Ortaçağ sonrası Avrupasında kapitalizmin oluşumu sırasında açıkça ortaya çıkmış olan bazı özelliklere sahip olduğunu tespit ediyordu. Üstelik, başkalarının bu çizgilerde yapmaya çalıştıkları bazı aldatıcı karşılaştırmaları kabul etmemesine rağmen, antik dünyada büyük toprak sahibi zümrelerle yeni yeni belirmeye başlamış olan ticaret ve imalat sektörleri arasında ortaya çıkan gerilimler, ona göre, çağdaş Almanya'nın karşı karşıya bulunduğu bazı sorunları da aydınlatıyordu. 1892'de yayımlanan, Elbe Irmağı'nın doğusundaki Junker zümreleri hakkındaki bir incelemede bu sorunları doğrudan doğruya ele alma fırsatı buldu. Bu çalışma, sponsorluğunu Verein für Sozialpolitik'in (Toplumsal Siyaset Birliği) üstlendiği, Almanya'nın çeşitli ana bölgelerindeki toprak imtiyazı durumunu konu alan daha büyük bir araştırmanın parçasıydı. Weber, güncel toplumsal siyasi meselelerle ilgilenen bir grup "akademik sosyalist"in oluşturduğu Verein'la bağlantısı sayesinde, öncelikle Almanya'nın sanayi kapitalizmine geçişi sırasında karşılaştığı sorunlarla ilgilenen bir dizi genç iktisatçı ve tarihçiyle tartışmaya ve fikir alışverişine girebildi. Verein'ın kurucu üyeleri, Wagner, Schmoller ve Brentano gibi "eski kuşak" iktisatçılar, öncelikle ekonomik hayata kısmi devlet müdahalesi politikaları oluşturmakla bağlantılı sorunlarla ilgilenirken, "genç kuşak" –Weber'in yanı sıra, Sombart, Schulze-Gaevernitz ve Tönnies gibi yazarlar– kapitalizmin doğası ve kökenleriyle daha çok ilgileniyorlardı ve Marx'tan son derece etkilenmişlerdi.

Weber 1894'te Freiburg'da iktisat profesörlüğüne atandı ve ertesi yıl orada *Antrittsrede*'sini (açılış konuşmasını) sundu.[2] Weber konuşmada, Elbe'nin doğusunda kır hayatının durumu hakkındaki incelemesinde ulaştığı sonuçları geliştiriyor ve bunlar ile bir bütün olarak Almanya'nın siyasi ve ekonomik sorunları arasında bir bağlantı kuruyordu (bkz. aşağıda ss. 27-31). Doğudaki malum "sınır sorunu"na özel önem veriyordu. Junker toprak sahiplerinin yurdu olan Doğu Prusya, Almanya'

2. Max Weber, "Der Nationalstaat und die Volkwirtschaftspolitik", *Gesammelte politische Schriften* içinde, Tübingen, 1958, ss. 1-25.

nın birleşmesi için gerekli sıçrama tahtasını sağlamıştı ve Bismarck'ın nihai temeliydi. Ama toprak sahibi zümrelerin konumu, tarım işçilerinin Almanya'nın diğer bölgelerinde sanayi üretiminin genişlemesinin cazibesine kapılarak oralara göç etmeye başlaması yüzünden baltalanmaktaydı. Bu durum doğudan Polonyalı işçilerin buralara göçmesine yol açıyordu ki bu da, Weber'e göre, Alman kültürünün hegemonyasını tehdit ediyordu; halbuki daha önceleri bu hegemonyanın en güçlü olduğu yer burasıydı. Bu yüzden Polonyalıların göçü durdurulmalı ve Almanya'nın doğu sınırları emniyet altına alınmalıydı. Weber şu sonuca varıyordu: Almanya için siyasi ve ekonomik sorunlar birbirleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılıydı; ülke, birliğini başka ülkelerle çatışarak oluşturmuştu ve kültürünün korunup ilerletilmesi, sınırları belli bir ulus-devlet olarak sahip olduğu iktidarı kullanmayı sürdürmesine bağlıydı.

Weber bu görüşlerin bütün içerimlerini daha ilerki tarihlerde geliştirebildi. 1897'den başlayan birkaç yıllık bir dönemde, akademik çalışmaları tamamen bırakmak zorunda kalmasına neden olan akut depresif bir hastalık geçirdi. Hayatının epeyce ileri yıllarına kadar üniversite öğretimine dönmese de, yeni yüzyıla girildikten kısa bir süre sonra araştırma çalışmalarına kaldığı yerden devam etti. Kariyerinin en üretken dönemi buydu. Junker zümreleri hakkındaki incelemesini sürdürdü, ama ilk yazılarında örtük olarak bulunan bir şeyi geliştirme fırsatını ilk kez bulabilmişti: Modern kapitalist gelişmenin bazı temel yönlerine dair geniş bir inceleme; bu da ilk formülasyonunu *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1904-5) buldu. Aynı zamanda sosyal bilimlerin epistemolojisi ve metodolojisiyle ilgili yazılar yayımladı. Bu çalışmalar şüphesiz bu dönemde edindiği siyasi görüşlerin netleştirilmesinin hem nedeni hem de sonucuydular. Almanya'nın karşı karşıya bulunduğu "liderlik sorunu"nun ilk versiyonunu *Antrittsrede*'sinde ortaya koymuştu bile. Ülke siyasi alanda birliğe ulaşmışken bir yandan da hızlı bir sanayi gelişimi dönemi yaşamaya başlamıştı. Junker iktidarı siyasi birliğin elde edilmesinin asıl temeli olmuştu, ama Avrupa'daki bir "güç-devleti" olarak Almanya'nın geleceği bir sanayi ülkesi haline gelmesine bağlıydı. Yani toprak sahipliğine dayalı Junker hâkimiyetinin yerine yeni bir siyasi liderlik geçmeliydi. Ama Weber'in 1895'te belirttiği gibi, henüz ne burjuvazinin ne de işçi sınıfının bu liderliği sağlayacak gücü vardı. Bismarck liberalleri sistematik olarak bölmüş ve zayıflatmıştı; işçi sınıfını etkili bir biçimde Alman devletinin siyasi yapısının dışına yerleştirmiş olan anti-sosyalist yasalar çıkararak (bu yasalar 1890'da feshedildi) işçi partisinin, Sosyal Demokratların liderlik potansiyelinin

büyümesini önlemişti.

Weber yeni yüzyıla girildikten sonra Almanya'nın yakın geleceğinin, burjuvazinin siyasi bilincinin keskinleştirilmesinden geçtiğine gittikçe daha çok kani oluyordu. *Protestan Ahlakı*'nın temelindeki önemli motiflerden biri, bu tür bir "burjuva bilinci"nin tarihsel kaynaklarını belirleme motifiydi. O sırada yazdığı epistemoloji ve metodoloji yazıları da hem kişisel hem de düşünsel düzlemde dert edindiği siyasi sorunları yansıtıyordu. Weber hayatı boyunca iki çelişkili itkiye maruz kalmıştı: Bir yanda bilim adamının pasif, disiplinli hayatı, öte yanda siyasetçinin aktif ve pratik mesleği. Düşünsel düzeyde bu iki rakip ilham kaynağı arasında net, kesin bir ayrım çizgisi çekmeye çalışmış; "olgusal" ya da "bilimsel" bilgiye geçerlilik kazandırılması ile "normatif" yargılara ya da "değer" yargılarına geçerlilik kazandırılması arasında mutlak bir karşıtlık görmüştü. Yani, siyasetçi faaliyetlerinde tarih, iktisat ya da sosyolojinin getirdiği türden bilimsel bilgileri kendine kılavuz edinebilse ya da bunlardan yararlanabilse bile, bu bilgiler siyasi liderin peşine düştüğü amaçlara asla nihai olarak geçerlilik kazandıramazdı. Bu konum Weber'i Almanya'da liberallerle rekabet eden iki önemli siyasi hareketle arasına mesafe koymaya itti: Sağdaki Muhafazakâr milliyetçiler ve soldaki Marksist Sosyal Demokratlar. Weber'e göre, bunların ikisi de "normatif" bir tarih anlayışına bağlıydılar ve bu anlayışı siyasete taşıyıp tarihin onların yönetme haklarına "geçerlilik" kazandırdığını iddia ediyorlardı.

Weber 1906'da Rusya hakkında da iki uzun yazı yazarak, ilk Rus Devriminden sonra bu ülkede liberal demokrasinin gelişme şansını değerlendirmişti. Rusya'daki sözde "anayasal" yönetim ona Almanya'daki yönetim kadar düzmece geliyordu, hem de çok farklı olmayan nedenlerle: Almanya'da olduğu gibi Rusya'da da siyasi olarak bilinçli bir burjuvazi henüz oluşmamıştı ve ülke hâlâ geleneksel kır seçkinlerinin hâkimiyeti altındaydı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında, Almanya'da zorunlu burjuva liderliğinin oluşması için gereken anayasal reformların doğası sorunu Weber'in zihnini gittikçe daha fazla meşgul etmeye başladı; özellikle de Almanya'nın savaştaki askeri şansının azalmakta olduğunu fark etmesiyle birlikte. Düşmanlıkların su yüzüne çıkmasından hemen önceki dönemde ve savaşın ilk yılları sırasında ciltlerce yazdı; "dünya dinleri", Hinduizm, Konfüçyüsçülük ve Yahudilik hakkındaki uzun yazılarını ve (ancak ölümünden sonra basılabilen) *Ekonomi ve Toplum*'un taslak metinlerinden birini tamamladı. Ama savaş yılları, Alman toplumunda, Weber'in yirmi yıl önce analiz etmeye başladığı

gerilimleri kriz noktasına ulaştırmıştı ve Weber de zamanının çoğunu siyasi meseleleri inceleyerek geçiriyordu. 2. Wilhelm'e, bir keresinde "isterik kendini beğenmişliği"nden bile bahsedecek kadar eleştirel bakıyordu; savaşın ilerki yıllarında meşruti monarşiyi savunmayı bırakıp cumhuriyetçilikten yana tavır aldı. 1920'de ölmeden önceki iki yılında hem akademi hem de siyaset dünyasında aktif bir rol üstlendi. Viyana Üniversitesi'nin profesörlük davetini kabul etti ve ekonomik hayatla kapitalist gelişme hakkındaki sosyolojik çalışmalarının merkezi temalarını özetlemeye çalıştığı –bir versiyonu daha sonra *Genel İktisat Tarihi* adıyla yayımlanan[3]– bir dizi ders verdi. Weber 1918-1919'daki Alman Devrimi döneminde birkaç önemli siyasi konuşma yaptı ve yeni oluşturulan Demokratik Parti'nin adayı olarak parlamentoya girme şansını çok az oyla kaybetti. Son siyasi faaliyetlerinden biri, Weimar Anayasası'nın taslak metnini hazırlayan komisyonda üyelikti.

WEBER'İN SİYASİ YAZILARINDAKİ ANA TEMALAR

Şimdi yapılacak olan analiz üç temel kısıma ayrılmıştır. Bu kısımda Weber'in kariyerinin çeşitli aşamalarındaki siyasi bakış açısının ana unsurları analiz edilmektedir. Bir sonraki kısımda benimsediği siyasi tavırların daha akademik yapıtlarının yapısı ve içeriği üzerindeki etkisi incelenmekte. Son kısımda, Weber'in Alman siyasetine ilişkin değerlendirmelerinin ne ölçüde diğer yapıtlarında kurulmuş olan çerçeve tarafından belirlendiğini saptamak amacıyla bu perspektif "tersine çevrilmekte"dir.

Weber'in hem siyaset hem de sosyoloji alanındaki yazılarının kökleri, Bismarck sonrası dönemde Almanya'da sanayi kapitalizminin genişlemesine yön veren koşulları analiz etme girişiminde yatar. Almanya'nın toplumsal tarihi hakkında üstünkörü bir fikri olan herkes bunun arka planını gayet iyi bilecektir. On dokuzuncu yüzyılın büyük kısmında Almanya belli bakımlardan İngiltere'yle Fransa'nın gerisinde kalmıştı – özellikle de siyasi birlikten yoksun olması ve bilhassa da İngiltere'ye kıyasla sanayi gelişimi düzeyinin düşük olması bakımından. Üstelik, birleşik bir Alman devletinin kurulması Prusya'nın liderliğiyle gerçekleşmişti ve Prusya'nın Junker toprak sahiplerinin gücü üzerine kurulmuş olan yarı feodal aristokrasisi, kamu hizmetlerindeki bürokrasisi ve subay kadrosu bazı güney Alman eyaletlerinin daha liberalleşmiş anaya-

3. Max Weber, *General Economic History*, New York, 1961.

saları ve gelenekleriyle epeyce çatışıyordu. Böylece, sanayinin gelişmesinin on dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılı boyunca tam anlamıyla hissedilen etkisi, "klasik" biçimiyle (yani, yüzyılın başında İngiltere'deki biçimiyle) kapitalizmin ortaya çıkışına özgü çerçeveden son derece farklı bir toplumsal ve siyasi düzenin çerçevesi içinde oldu. İngiltere'deki Sanayi Devrimi, önceki gelişmelerin "uzlaşmaya dayalı" bir toplumsal düzen yarattığı bir toplumda gerçekleşmişti; Marx'ın bir keresinde ifade ettiği gibi, bu düzende yönetim "resmen" aristokrat toprak sahiplerinin elindeyken, aslında burjuvazi "sivil toplumun bütün alanları üzerinde tahakküm kurmuş"tu.[4] Ama Almanya'da liberal burjuvazi "başarılı" bir devrim yapmış değildi. Almanya siyasi birliğe, Bismarck'ın saldırganca genişlemeci bir politika izlemesinin sonucu olarak ulaşmıştı; sanayileşme de iktidarın hâlâ geleneksel olarak oluşturulmuş elit gruplara intikal ettiği bir toplumsal yapı içinde gerçekleştirilmişti.

Weber siyasetle aktif olarak ilgilenmeye başladığında, Alman burjuvazisinin liberal kanadının çöküş halinde olduğunu keşfetti; doğrudan doğruya Bismarck'ın kurduğu tahakkümün sonucu olduğu söylenebilecek bir olguydu bu.[5] "Toplumsal sorun" ya da "kızıl hayalet" –Sosyal Demokrat Parti'nin büyümesi– karşısında liberaller seçimlerini güvenlikten ve ekonomik refahtan yana yaptılar; bu hedeflere de muhafazakâr çıkarlarla yakınlık kurmayı sürdürerek ulaşabileceklerini düşünüyorlardı. Weber'in 1895 tarihli *Antrittsrede*'si bu durum hakkındaki ilk sistematik analizini içeriyordu. Weber burada kendisini açıkça, hem "etik" bir siyaset yaklaşımını savunanların, hem de ekonomik gelişmenin kaçınılmaz olarak siyasi özgürlüklerin artmasına yol açacağını düşünenlerin karşısına yerleştirir:

> Ekonomik varoluş *mücadelesinde* huzur diye bir şey olamaz; gelecekte torunlarımızı bekleyen şeyin huzur içinde hayatın keyfini çıkarmak olduğuna yalnızca görünüşle gerçeği karıştıranlar inanabilir... Bize düşen, haleflerimize huzura ve gönül hoşluğuna giden yolu göstermek değil, milli bütünlüğümüzü korumak ve geliştirmek için verilen *sonsuz mücadeleyi* göstermektir.[6]

Weber bu konuşmada Alman siyasetinin zorunlu temeli olarak

4. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, 1953, c. 9, s. 95.

5. Bu kısımda Weber'in siyasi yazıları hakkında sunulan betimleme zorunlu olarak taslak niteliğinde ve biraz yanlıdır; daha kapsamlı bir tartışmada burada büyük ölçüde dışarıda bırakılmış olan meselelerin de ele alınması gerekir. Böyle bir tartışma arayan okur şu kitaba başvurmalıdır: Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik: 1890-1920*, Tübingen, 1959.

6. *Gesammelte politische Schriften*, s. 12, 14.

"güç-devleti"nin çıkarlarını ateşli bir biçimde savunuyordu. Almanya birliğini, uluslararası rekabet karşısında gücünü göstererek sağlama almıştı; bu yüzden de Almanya'nın geleceği, ülkenin uluslararası meselelerde kendi iradesini kullanma kapasitesinin korunmasında yatıyordu. Ama Weber'e göre, bunu gerçekleştirmek için zorunlu olan siyasi liderlik mevcut değildi. Böyle bir liderliğin yaratılması yalnızca Alman toplumundaki çeşitli sınıfların ekonomik gücüne bağlı bir mesele değildi: "Biz bunların *siyasi anlamda olgun* olup olmadıklarını soruyoruz: yani, ülkenin siyasi güç-çıkarlarını bütün diğer kaygıların üzerine koyacak anlayışa ve kapasiteye sahip olup olmadıklarını soruyoruz."[7]

Junkerler, diye devam ediyordu Weber, toplumun siyasi hayatı üzerindeki tekel konumlarını sürdüremeyecek olan, çökmekte olan bir sınıftı. Ama ekonomik olarak küçülen bir sınıfın siyasi iktidara sahip olması "tehlikeli" olmasına rağmen, gittikçe daha sağlam bir ekonomik konum elde etmekte olan sınıfların modern bir devletin kaderini yönlendirmek için gereken siyasi olgunluğa sahip olmadan ülkenin liderliğine soyunmaları daha da tehlikeliydi. Halen ne işçi sınıfı ne de burjuvazi böyle bir olgunluğa sahipti. İşçi sınıfı, Sosyal Demokrat Parti'nin başındaki bir "amatör gazeteciler" güruhu tarafından yönlendiriliyordu: Bunların temsil ettiklerini iddia ettikleri sınıfla hiçbir organik bağları yoktu ve takındıkları devrimci pozlar aslında işçi sınıfının daha fazla siyasi sorumluluk kazanmasının aleyhine işliyordu. Burjuvazi ürkek ve apolitik kalmıştı; onları liderlik rolünü benimseme ihtiyacından kurtaracak bir başka "Sezar"ın ortaya çıkmasını bekliyorlardı. Bu, ne boyutlara varmış olursa olsun ekonomik güçlerinin tek başına telafi edemeyeceği "apolitik geçmiş"lerinin sonucuydu. Weber şu sonuca varıyordu:

> İçinde bulunduğumuz durumu *tehlikeli kılan şey*... ülkenin *güç*-çıkarlarının taşıyıcıları olarak burjuva sınıflar mecalsizleşirken, işçilerin onların yerine geçecek olgunluğu göstermeye başladıklarına dair hiçbir işaret olmamasıdır. Tehlike... kitlelerde *değildir*. Toplumsal-siyasi sorundaki nihai mesele *yönetilenlerin* ekonomik konumlarıyla değil, *yöneten* ve *yükselen* sınıfların *siyasi* nitelikleriyle ilgilidir.[8]

Özetle, 1895'te Weber, Almanya'nın geleceğini etkileyen temel sorunu, ekonomik refaha ulaşmış burjuvazinin ülkenin liderliğini üstlenmeye yeterli bir siyasi bilinç geliştirip geliştiremeyeceği sorunu olarak görüyordu. Bu tarihten sonra yazdığı siyasi yazılar ve yaptığı eylemler genel olarak Almanya'da bu liberal siyasi bilincin ortaya çıkmasını teş-

7. *A.g.y.*, s. 18. 8. *A.g.y.*, s. 23.

vik etme çabası olarak yorumlanabilir. Weber'e göre, buna "etik" zeminde ulaşılamazdı: Alman liberalizmini demokrasiye dair bir "doğal hukuk" teorisi üzerinde yeniden kurmak diye bir şey söz konusu olamazdı. Dahası, Weber halk kitlelerinin karar alma süreçlerine katıldığı klasik "doğrudan" demokrasi anlayışını da reddediyordu; bu, küçük topluluklarda mümkün olabilse de içinde bulunduğumuz çağda olacak şey değildi. Modern devlette, liderlik bir azınlığın ayrıcalığı olmak zorundaydı: Modern zamanların kaçınılmaz bir özelliğiydi bu. Bir tür "demokrasi"nin, "insanların diğer insanlar üzerindeki tahakkümü"nü ortadan kaldırabileceği yolundaki her türlü düşünce ütopikti.[9] Demokratik yönetimin geliştirilmesi zorunlu olarak bürokratik örgütlenmenin daha da artmasına bağlıydı.

Weber'e göre, demokrasi ile bürokrasi arasındaki ilişki modern toplum düzenindeki en derin gerilim kaynaklarından birini yaratmıştı. Demokrasi ile bürokrasi arasında temel bir karşıtlık vardı, çünkü demokratik prosedürlerin kendilerini uygulamaya geçirmek için zorunlu olan soyut hukuki şartlar yeni bir yerleşik tekel biçiminin yaratılmasını (bürokratik memur sınıfının denetiminin genişlemesini) getiriyordu. Ama demokratik hakların yayılması bürokratik merkeziyetçiliğin artmasını gerektirdiği halde, bunun tersi olmuyordu. Halkı tamamen bürokratikleştirilmiş bir devlet aygıtına tabi kılmış olan kadim Mısır medeniyeti bunun tarihsel bir örneğiydi. Demek ki kendileri de bürokratik "makineler" olan büyük ölçekli partilerin varlığı modern demokratik bir düzenin kaçınılmaz bir özelliğiydi; ama bu partilerin başına siyasi uzmanlık ve inisiyatif sahibi liderler geçerse bürokratik memur sınıfının toptan tahakküm kurması önlenebilirdi. Weber "denetimdışı bürokratik tahakküm" olasılığını, Bismarck'ın iktidardan düşüşünün siyasi liderlikte yarattığı boşluğun getirdiği en büyük tehdit olarak düşünüyordu. Ona göre, temsili demokrasinin gelişmesi bundan kaçınmayı sağlayacak başlıca araçtı: "Yapılması gereken tek seçim vardır: ya 'makine'yle birlikte liderlik demokrasisi [*Führerdemokratie*] ya da lidersiz demokrasi – yani, mesleği olmayan, bir lideri lider yapan tek şey olan içsel karizmatik nitelikleri olmayan 'profesyonel siyasetçiler'in tahakkümü."[10]

Ama Weber hayatının büyük bölümünde Almanya'daki örgütlü si-

9. Michels'e mektup, 1908, aktaran Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, s. 392.

10. *Gesammelte politische Schriften*, s. 532. "Bir demokraside halk güvendiği bir lider seçer; seçilen lider de ondan sonra 'Şimdi sesinizi kesip dediğimi yapın' der": Aktaran Marianne Weber, *Max Weber*, ss. 664-5.

yasi partilerin herhangi biriyle tam anlamıyla özdeşleşemedi. Yüzyıl başında öncü partilerin çoğu onun aradığı şeyin bazı unsurlarını sunmakla birlikte hiçbiri bu unsurları kabul edilebilir bir biçimde birleştirmiş değildi. Weber Muhafazakâr Parti'nin milliyetçi özlemlerini paylaşıyordu, ama hem bu özlemleri ifade ederken takınılan "mistik şevk"i hem de doğudaki yarı feodal kırsal yapıya ekonomik destek verme politikasını reddediyordu. İki büyük liberal partinin ikisi de ona, *Antrittsrede*'de analiz edilen siyasi ilham eksikliğini aşabileceklerine dair herhangi bir işaret veriyormuş gibi gelmiyordu. Milliyetçi Liberaller (sağcı) gibi o da modern bir ekonominin kurulması için sanayi kapitalizminin genişlemesinin zorunlu olduğuna inanıyordu; ama Milliyetçi Liberaller koruyucu gümrük tarifelerini savunarak Muhafazakâr çıkarlarla yakın bağlarını koruyorlar ve Sosyal Demokratların demokratik oy hakkı talepleri karşısında Prusyalıların "üç aşamalı" seçim sistemini desteklemeyi sürdürüyorlardı. Weber, Sol Liberallerin de siyasetin "güç/iktidar" boyutunu yeterince değerlendiremediklerini düşünüyordu: Sol Liberallerin konumu daha çok anayasal yönetimin demokratik ideallerine verilen "etik" bir desteğe dayanıyordu ve bu yüzden de mevcut düzene hiçbir tehdit oluşturmuyorlardı.[11]

Bu durumda Weber'in kendini Sosyal Demokrat Parti'ye (SPD) yakın hissetmesi kaçınılmazdı: Dikkate değer bir siyasi gücü olan ve açık açık "ilerici" bir platforma bağlı olduğunu beyan eden tek parti buydu. Marianne Weber, Weber'in sık sık SPD'ye katılmayı düşündüğünü yazmıştır; ama Alman siyasetinde partinin rolüne dair değerlendirmelerindeki çeşitli temel faktörler yüzünden bundan vazgeçmişti. SPD liderliğinin Marksizm üzerindeki dogmatik ısrarını Almanya'nın siyasi gelişiminin tıkanmasına yol açan temel unsurlardan biri olarak görüyordu. Burjuvazinin ve işçi sınıfının çıkarları, diyordu Weber, öngörülebilir gelecek için birbiriyle uyumluydu: Tam anlamıyla sanayileşmiş bir Alman devletinin ortaya çıkması ikisinin de işine yarayacaktı. Sosyal Demokratlar iktidara devrim yoluyla gelecek olursa bunun sonucu, ekonomi merkezi olarak yönetileceği için bürokrasinin muazzam genişlemesi olurdu kesinlikle: Weber çeşitli defalar böylesi bir durumun kadim Mısır'ın bürokratik devletiyle kıyaslanabilecek bir toplum üreteceğini belirtmiştir. Ama Weber daha erken tarihlerde bile net olarak, Sosyal Demokratların devrimci ideolojisinin partinin Alman siyasetindeki gerçek

11. *A.g.y.*, s. 258. Weber aynı şeyin Naumann grubu için de geçerli olduğunu düşünüyordu; krş. J.P. Mayer, *Max Weber and German Politics*, Londra, 1956, ss. 45-6.

çıkarlarından bariz bir biçimde farklı olduğunu düşünüyordu. Tek başına bu bile partinin liderlerinin siyasi naifliklerine yeterli kanıt sunuyordu: Ona göre, partinin liderleri "halinden memnun hancı suratları, küçük burjuva çehreleri"yle ayırt ediliyorlardı.[12] 1907'de SPD hakkında yaptığı değerlendirme şu cümlelerden gayet iyi anlaşılmaktadır: "Uzun vadede kimin daha çok korkacak şeyi vardır, burjuva toplumunun mu yoksa Sosyal Demokratların mı? İçindeki devrimci bir ideolojiyi savunan unsurlar göz önünde bulundurulduğunda bence ikincisidir. Sosyal Demokrat bürokraside belli çatışmalar olduğu artık ayan beyan ortadadır." Sosyal Demokratlar, diyordu Weber devamla, kabul gören bir parti haline geldikçe "devrimci ateşlilikleri"nin "fena halde tehlikede" olduğunu göreceklerdir: "O halde Sosyal Demokrasinin şehirleri ya da devleti asla kalıcı bir biçimde ele geçiremeyeceğini, aksine devletin Sosyal Demokrat Parti'yi ele geçireceğini görmemiz gerekir."[13] Bu nedenle 1907'de Michels'e, en azından yakın gelecekte, Sosyal Demokratlarla birlikte çalışma şansının düşük olduğunu düşündüğünü yazmıştı; hiçbir partiyle resmi bir bağı olmasa da burjuva partilerine daha yakın duruyordu.

Weber 1. Dünya Savaşı'nın Alman toplumunda yarattığı etkilerde hem Alman toplumsal yapısı hakkında daha önceleri yaptığı analizin doğrulanmasını hem de siyasi düzeni dönüştürme olanağını görüyordu. 1914'ten bir süre önce Avrupa'da büyük bir çatışma çıkma olasılığının arttığını öngörmüştü. Dahası, bu "büyük ve muhteşem" savaşın onda uyandırdığı olumlu hisleri gizleme gereği de duymuyordu: Geçmişte eleştirdiği pasifliğin ve milli bir siyasi hissin olmayışının yerini diğer dünya güçleri karşısında milletin bütünlüğünün kolektif olarak öne çıkarılması almıştı. Ama aynı zamanda, ilk askeri başarılar kazanıldığı sıralarda bile Almanya'nın zafer kazanma şansı konusunda da karamsardı. Ülkenin diğer Avrupa ülkeleri arasındaki konumuyla ilgili olarak bu savaştan çıkabilecek tek şey, Almanya'nın Orta Avrupa'da bir "büyük güç" olarak kabul görmeyi başarması olacaktı – böylece Bismarck'ın başlangıçta ulaşmaya çalıştığı şey nihayet gerçekleşmiş olacaktı. Daha savaşın en başlarından itibaren Weber'in dikkati daha çok ülkenin iç siyasi yapısını değiştirme konusunda neler yapılabileceği üzerinde odaklanmıştı. Savaşın sonuna doğru yazdığı çeşitli siyasi yazılar arasında en önemlile-

12. Max Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, s. 409.

13. *A.g.y.*, s. 394.

ri ilk kez 1917'de *Frankfurter Zeitung*'da yayımlanmış, sonra da *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (Yeniden İnşa Edilen Almanya'da Parlamento ve Yönetim) adıyla bir kitap haline getirilmiş bir dizi makaleydi. Weber burada yine "Bismarck'çı miras"la ilgilenir – ama savaşın Alman siyasetinin karakteri üzerinde yarattığı değişiklikler bağlamında.

Weber, bu kitapta Alman siyasi kurumlarına dair sosyolojik bir yorumdan yola çıkarak, Almanya'da daha önceleri Wilhelm döneminin "yapmacık anayasacılığı" dediği şeyden daha öteye geçecek bir parlamenter sistemi uygulamaya geçirmek için zorunlu olan koşulları analiz eder. Almanya'daki yönetim konusunda liberallerin ve Sosyal Demokratların yaptıkları ilk eleştiriler büyük ölçüde "ukalaca ve abartılı"ydı ve "etkili parlamentoların önkoşullarını anlama"yı başaramamıştı. Ama Weber sahici bir parlamenter sistem oluşturmanın Alman ulus devletinin konumunun dayattığı bir zorunluluk olduğunda ve bunun bir amaç değil araç olduğunda hâlâ ısrarlıydı: "Rasyonel bir siyasetçi için verili herhangi bir zamanda hangi yönetim biçiminin uygun olduğu sorunu ülkenin siyasi görevlerine bağlı teknik bir sorundur... Yönetim biçimindeki teknik değişiklikler kendi başlarına bir milleti canlı, mutlu ya da değerli kılmazlar. Yalnızca teknik engelleri ortadan kaldırabilirler ve bu yüzden de sadece belli bir amacın aracından ibarettirler." Bütün modern devletlerde, diye tekrar ediyordu Weber, ama özellikle de Almanya'da, siyasi liderlik oluşumunun önündeki esas sorun "bürokratik despotizm"i kontrol etme sorunuydu. Üstelik, bürokratikleşme eğilimi devlet dışında diğer kurumların da bir özelliğiydi: Karar alma gittikçe "uzmanlar"ın tanzim edilmiş hükümlerine göre yürütülen "idari" bir mesele haline gelmişti. Böylece modern komutanlar savaşları masalarından yönetir olmuşlardı. Sanayide beyaz yakalı çalışanların oluşturduğu özel memur sınıfı kol işçilerine oranla sayısal olarak artmıştı. İşbölümünün bürokratikleşmesi "işçinin maddi üretim, imha, idare, akademik araştırma ve finans araçlarından genel olarak 'ayrılması'na dayanıyor"du ki "bu, siyasi, kültürel ve askeri alanlarıyla modern devletin ve özel kapitalist ekonominin ortak temeli"ydi.[14] Weber'e göre, parlamenter yönetimin önemi, hem memur sınıfının etkili biçimde kontrol edilmesi için imkân hem de siyasi liderlerini eğitilmesi için bir kaynak sunmasıydı. Weber siyasi liderlerin parlamento içinden seçilmesi ge-

14. Yukarıda yapılan bütün alıntılar şu kitaptandır: Max Weber, *Economy and Society*, c. III, New York, 1968, ss. 1381-94.

rektiğini savunurken şüphesiz İngiliz modeline bakıyordu. Ama bir bütün olarak parlamento, modern bir siyasi partinin sıradan üyelerinden daha fazla "yönetemezdi". Bu sıradan üyeler –aslında oy verme haklarını kullandıkları dönemler dışında siyasette "pasif" bir güç olarak kalan halk kitleleri– gibi parlamento üyeleri de bir azınlığın liderliğini kabul etmek zorundaydı. Modern devlette ayrılmaz bir "Sezarist" unsur vardı; bir parti lideri seçimde başarı kazanmasını sağlamış olan kitle desteğini elde etmek ve korumak için gereken karizmatik niteliklere sahip olmak zorundaydı. "Oyla gelmiş" lider yeni politikalar başlatmak ve yerleşik bürokratik prosedürlerden ayrılmak için karizmatik cazibesini kullanabilirdi. Ama oyla gelmiş bir liderin aşırı şahsi iktidar edinmesini önlemek, parlamentonun asli hedeflerinden biriydi.

İşleyen bir parlamentonun varlığı, komite çalışmalarında ve "orta düzey" profesyonel siyasetçilerden talep edilen politika belirleme ve yasama faaliyetlerinde geliştirilen vasıflar düşünüldüğünde, liderlerin siyasi eğitimlerinin temeliydi. Ama Weber parlamenter yönetimin genel oy hakkına dayanmasının hayati önemde olduğu sonucuna varıyordu. Oy kullanma hakkını tanıyan ama sağlam bir parlamenter temelden yoksun bir demokratik düzen, dizginlenmemiş bir Sezarizme yol açardı; nitekim örgütlü parti "makineleri"nin görece eksikliğinin parlamenter denetimi zayıflattığı Fransız siyasetinin temel özelliği Sezarizmdi. Öte yandan, genel oy hakkı yoluyla oluşturulmamış ve bu yüzden de kitle desteğine sahip liderlerin ortaya çıkmasına imkân vermeyen bir parlamenter sistemin de memur sınıfının hâkimiyeti tarafından yıkılması çok muhtemeldi. Almanya'da seçmen kitlesi ve parti mekanizması ile yüksek icra makamlarının doldurulması arasında bir ayrılık oluşmuştu. Bakan olan parlamento liderleri partileriyle aralarındaki bağları koparmak zorunda kalmışlar ve parlamentonun kendisinin dışında yer alan icra memurları haline gelmişlerdi. Weber, 1918'in sonlarına doğru yayımlanan *Deutschlands künftige Staatsform* (Alman Devletinin Gelecekteki Biçimi) adlı kitabında gelecekteki Alman cumhuriyetinin başkanının parlamento tarafından değil halk tarafından seçilmesi gerektiğini savunmuştur – kısmen onun da etkisiyle bu en sonunda Weimar Anayasası'na geçen bir hüküm olmuştur.[15]

Savaşın son yılarına doğru Weber açığa çıkan düşmanlıkların etki-

15. Mommsen'in bu görüşlerin Carl Schmitt'i nasıl etkilediği hakkındaki analizi için krş. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, s. 404'ten itibaren. Ayrıca bkz. Weber, "Der Reichsprasident", *Gesammelte politische Schriften* içinde.

siyle milli bütünlüğün tedricen çözülüşüne tanıklık etti. Sağla sol arasındaki, 1914'teki kolektif coşkunun geçici olarak kapattığı siyasi ayrımlar yeniden açılmaya başladı. Weber bunu devrimci Spartaküs grubunun faaliyetlerinden çok Prusya odaklı muhafazakârlığın uzlaşmaz konumuna bağlıyordu. Almanya'nın kötüleşen ve 1918'de en kötü noktasına ulaşan askeri ve ekonomik kaderi, Weber'in Alman siyasi sisteminin anayasal reorganizasyonu taleplerinin neredeyse bir hamlede gerçekleştirildiği bir duruma yol açtı; ama bu reorganizasyon diğer Avrupa ülkeleriyle "güç eşitliği"ni sağlama hedefine ulaşmış bir devletin içinde değil, yenilmiş bir millet olarak yapılacaktı. Alman Devrimi'nin sonucunda sosyalist bir hükümet kurma olasılığı karşısında Weber'in takındığı tutum ilgi çekicidir, çünkü Weber'in siyasi analizinin başlıca temalarını vurgulama hizmeti görür. Almanya'ya demokratik yönetimin İngiltere'de burjuvazinin verdiği türden "başarılı bir mücadele" sonucunda değil, uğranılan yenilginin sonucunda gelmiş olduğuna dikkat çekiyordu Weber. Ama önceki siyasi yazılarındaki zorunluluklar hâlâ yerli yerinde duruyordu: Burjuva sınıfların siyasi temsilcileri Almanya'nın geleceğinin sorumluluğunu üstlenmeliydi. Toprak sahibi seçkinlerin sağladığı himaye nihayet ortadan kaldırılmıştı. Weber bu koşullarda sigorta ve madencilik gibi bazı girişimleri devlet denetimine tabi tutmanın mümkün ve arzulanır bir şey olduğuna inanıyordu. Ama ekonominin geri kalan kısmının kamulaştırılmasından kesinlikle kaçınılmalıydı. Geçmişte burjuvazinin, özellikle de büyük sanayicilerin hataları ne kadar büyük olursa olsun, Almanya'nın önünde başka seçenek yoktu:

> Ağır sanayi patronlarını sevmek için gerçekten de hiçbir nedenimiz yok. Aslında, demokrasinin ana görevlerinden biri onların yıkıcı *siyasi* etkilerini kırmaktır. Bununla birlikte, *ekonomik olarak* onların liderliği sadece kaçınılmaz değil, bütün ekonomimizin ve bütün sanayi girişimlerimizin yeni baştan organize edilmesi gerektiği *bugünlerde daha da* vazgeçilmez hale gelmiştir. *Komünist Manifesto* burjuva kapitalist girişimcinin çalışmasının *ekonomik olarak* (siyasi olarak değil) *devrimci* karakterini haklı olarak vurgulamıştı. Hiçbir sendika, hele hele devletçi sosyalist resmi bir sendika, bizim için bu işlevleri yerine getiremez. Onlardan sadece yararlanmalıyız, doğru yerde: Onlara primlerini – kârı– vermeli ama bunun onları şımartmasına izin vermemeliyiz. Sosyalizmin ilerlemesi –bugün!– *ancak* bu şekilde mümkündür.[16]

Weber 1918 ve 1919'da aşırı solun faaliyetlerini sert bir dille kınamıştı. Ekonominin sınırlı bir biçimde kamulaştırılmasının olabilirliğini

16. *Gesammelte politische Schriften*, s. 448.

kabul etmeye hazır olmasına rağmen, toplumun kökten dönüştürülmesi umutlarını "sarhoşluk" ya da "uyuşturucu" olarak görüyor ve reddediyordu. Almanya'da devrimci kopuş devletleri kurma girişimleri hakkında Lukács'a şöyle yazmıştı: "Bu deneylerin yüz yıl boyunca sosyalizme güvensizlikten başka bir şey getirmeyeceğine inanıyorum kesinlikle." Bir başka bağlamda "Liebknecht'in yeri tımarhane, Rosa Luxembourg'un yeri ise hayvanat bahçesi," demişti. Almanya'daki işçi hareketinin, diye tekrar belirtiyordu, sadece kapitalist bir devlet içinde bir geleceği olabilirdi. Bu değerlendirmenin temelinde, şüphesiz, sosyalist bir toplum oluşturmanın, Weber'in daha önceleri ayrıntılarıyla işlediği daha genel içerimleri –özellikle de bunun bürokratik bir devlet oluşmasına yol açacağı tahmini– vardı. Ama, askeri bir yenilgiye uğramış ve ekonomik sıkıntı içinde olan bir ülke bağlamında Weber buna, devrimci bir rejim kurmayı amaçlayan bütün girişimlere eşlik edecek başka, daha özgül faktörler de eklemişti. Ekonomik iyileşme için gerekli dış kredileri sadece bir burjuva hükümeti alabilirdi; zaten devrimci bir hükümet zafer kazanmış Batı ülkelerinin askeri müdahalesiyle hemen devrilirdi: Bu da "daha önce hiç yaşamadığımız şiddette bir tepki"ye yol açardı ki "o zaman da bedeli proletarya ödemek zorunda kalırdı."[17]

Weber'in siyasi kariyeri boyunca "sola kaydığı" sık sık belirtilmiştir. Savunduğu müstakil politikalar açısından bu şüphesiz doğrudur; ama özgül siyasi saflarını değiştirmekle birlikte aslında siyasi görüşlerinin tamamına yön vermiş olan belirli bir öncüller kümesine bağlı kalmıştır. Sonraları *Antrittsrede*'de dile getirilen görüşlerin bazı yönlerini değiştirmiş olmasına rağmen, bu açılış konuşmasında ilk kez ifade ettiği (bazıları özgül, bazılarıysa daha genel) ilkeler sonraki siyasi yazılarının çoğunda tekrar tekrar görünmüştür. Yaşadığı sinir krizini atlattıktan sonraki dönemde bu ilkeler daha net bir biçimde formüle edilmişti: Yani, ilk önemli metodolojik yazılarını ve *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nu ürettiği dönemde. Bu ilkeler kısaca şu varsayımları içeriyordu:

1. Alman yönetiminin karşı karşıya kaldığı en önemli sorunlar "Bismarck'ın mirası"ndan kaynaklanıyordu: Almanya siyasi birliğini bir "Sezar"ın hâkimiyeti altında sağlama almıştı ve onun çöküşüyle yeni devlet ehil siyasi liderlik kıtlığı çekmeye başlamıştı.

2. Alman devletinin geleceği gelişmiş bir sanayi gücü haline gelme-

17. Yukarıdaki bütün alıntılar şu kitaptan yapılmıştır: *Max Weber und die deutsche Politik*, s. 303, 300, 284.

sine bağlıydı. Junker "aristokrasisi" kaçınılmaz olarak çöküş halinde olan bir sınıftı; ama kapitalist gelişmenin yarattığı iki büyük sınıf olan burjuvazi de işçi sınıfı da Alman devletinin çıkarlarını başarılı biçimde savunabilecek liderliği yaratamamıştı.

3. "Denetimdışı bürokratik tahakküm" tehdidi, bürokratik devlet aygıtının "ortadan kaldırılabileceği"ni varsayan devrimci sosyalistler tarafından da bazı "akademik sosyalistler"in savunduğu kısmi kamulaştırma şemaları tarafından da hiçbir biçimde savuşturulamazdı. Bu tür programlar yalnızca bürokrasiyi daha da arttırmayı başarabilirlerdi.

4. Demokratik yönetimin kurulması da, tıpkı devrimci sosyalistlerin gelecek toplum projesi gibi "insanın insan üzerindeki tahakkümü"nü ne ortadan kaldırabilir ne de azaltabilirdi. Modern bir toplumda demokratik yönetim katı bir biçimde bürokratikleşmiş "kitle" partilerinin varlığına dayanıyordu: Ama bu partiler parlamentonun işleyişine bağlı olarak bağımsız inisiyatif kullanmaya muktedir bir liderlik yaratabilir ve böylece devletin kaderine yön verebilirdi.

5. Ulus-devletin ilerletilmesi bütün diğer hedeflerden daha öncelikli olmalıydı. Siyasi uygulamaların değerlendirilmesinde kullanılacak nihai ölçüt Alman ulus-devletinin çıkarlarıydı.

6. Son tahlilde her türlü siyaset iktidar mücadelelerini içeriyordu; bu mücadelelerin nihai bir sonucu olamazdı. Bu yüzden salt evrenselci etik çağrılara (meşela "özgürlük" ya da "iyilik" çağrılarına) dayanan her türlü siyaset yaklaşımı abesti.

WEBER'İN SOSYOLOJİSİNİN SİYASİ BAĞLAMI

Weber'in yapıtının "geç" kapitalizme verilen bir tepkiyi temsil ettiği sık sık söylenir. Böyle ifade edildiğinde yanlış bir önermedir bu. Weber'in sosyolojik yazılarının siyasi ve ekonomik arka planı olarak özgül bir önemi olan şey, aslında, Almanya'nın gelişiminin *gecikmesidir*. İngiliz modeline göre değerlendirildiğinde on dokuzuncu yüzyılın son yirmi otuz yılı gerçekten de kapitalizmin evriminin "olgun" dönemiydi: 1900'e gelindiğinde İngiltere'nin bir buçuk asırdan fazla bir süredir "sanayileşmiş" olduğu söylenebilirdi. Aslında sosyologların çoğu genel bir ifade kullanıp "on dokuzuncu yüzyıl kapitalizmi"nden bahsettiklerinde akıllarında kapitalist gelişmenin timsali olarak aldıkları İngiltere örneği vardır. Ama sorun şudur ki kapitalist sanayileşmeciliğe geçiş Almanya'da ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşanmıştır; kapitalizm yoluna, "başarılı" bir burjuva devrimi ortaya çıkmadan ve

Prusya askeri emperyalizminin güvence altına aldığı bir siyasi merkezileşme süreci çerçevesi içinde devam etmiştir.

Bu nedenle, Weber'in sosyolojik yazılarında "kapitalizm"le, kapitalizmin öngerekleri ve sonuçlarıyla ilgilenmesi, büyük ölçüde, sınai gelişiminin ilk aşamalarını yaşamakta olan Alman toplumunun karşı karşıya kaldığı özgül sorunların özelliklerini kendine takıntı ölçüsünde dert edinmesinin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Elbe'nin doğusundaki zümrelere ilişkin incelemesinin temelinde böyle bir kaygı vardı. Bu çalışma ilk kez yayımlandığında, "Polonya sorunu" hakkında takındığı tavır sayesinde muhafazakâr çevrelerden epey övgü almıştı. Ama bu çalışmadaki daha genel gözlemleri aslında büyük toprak sahiplerinin kötüleşen ekonomik konumuna dair bir değerlendirme içeriyordu ve sonraki dönemde Weber'in siyasi düşüncesinin temellerinden birini bu oluşturmuştu. Prusya'nın ekonomik temeli olan doğudaki "feodal" kırsal yapı yerini zorunlu olarak ticari kapitalizme bırakacaktı.

Ama Weber'in analizi onu, Junkerlerin önceki hegemonyasının da şu anki gerileyen konumlarının da salt ekonomik terimlerle açıklanamayacağı sonucuna götürdü. Junker zümreleri [*estates*] basitçe köylülerin ekonomik "sömürü"lerine dayanmıyordu, bunlar güçlü bir biçimde tanımlanmış ve geleneksel hâkimiyet ve tabiyet ilişkilerinde kök salmış olan siyasi tahakküm alanlarıydı. Prusya'nın Almanya'daki siyasi ve askeri başarıları, diyordu Weber, Junkerlerin geleneksel gücü sayesinde kazanılmıştı. Ama Junkerler, tam da Alman devletinin birliğini sağlamadaki başarıları yüzünden, "kendi mezarlarını kazmışlardı": Almanya'yı ilk kez olarak Orta Avrupa'daki önemli bir güç-devleti haline getiren siyasi bütünleşme bundan böyle yalnızca sanayileşmenin ilerlemesiyle korunabilirdi. Yalnızca sanayileşmiş bir devlet diğer Avrupa ülkelerinin gücüne denk bir güce sahip olmayı umabilirdi – ve Weber'in hayatı boyunca doğudan gelen büyük tehdit olarak gördüğü şeyle, yani Rusya'yla başa çıkacak kaynaklara sahip olabilirdi. Aslında, diyordu Weber, Junkerler "aristokratik" pozlarını sürdürseler bile çoktan ticarileşmiş toprak sahipleri haline gelmişlerdi. Kapitalizm,

> Junker'in ve yanında çalışanların toplumsal karakterini kemirmişti. Geçen [yani, on dokuzuncu] yüzyılın ilk yarısında Junker bir kır hükümdarıydı. Çiftliğindeki rençberler, topraklarını temellük ettiği çiftçiler hiçbir şekilde proleter değillerdi... Küçük ölçekte, efendilerinin idare ettiği çiftlikte doğrudan çıkarları olan ziraatçilerdi. Ama toprağın değer kazanması yüzünden mallarına el kondu; artık efendileri otlakları ve toprağı kendine saklıyor, tahılı dağıtmıyor ve bunların yerine onlara ücret ödüyordu. Bu nedenle eski çıkar ortaklığı bozuldu ve

rençberler proleterleşti.

Insleute'nin, yani sözleşmeli ırgatların konumunun gittikçe kötüleşmesi işçilerin doğudan Almanya'nın batı bölümündeki genişleyen sanayilere göç etmesine yol açtı. "Almanya için ekonomik ve toplumsal politikayla ve milli çıkarla ilgili bütün hayat memat meseleleri doğudaki kırsal toplum ile batıdaki toplum arasındaki bu karşıtlıkla ve bu karşıtlığın ileriki gelişimiyle yakından bağlantılıdır."[18]

Weber'in bu konularla ilgili analizi yüzyıl başında ortodoks SPD çevrelerinde geliştirilmiş olan analizden epeyce farklıydı. Marksist yazarlar kırsal doğunun değişen karakterini hemen hemen tamamen ekonomik açıdan yorumlamaya çalışırlarken, Weber ekonomik, siyasi ve ideolojik ilişkiler arasında karmaşık bir etkileşim olduğunu belirtiyordu. Weber toprak sahibi tabakaların bulunduğu bölgelerden göçü ele alırken bunun yalnızca ekonomik mülahazalara başvurarak açıklanabileceğini reddediyordu: Dolaysız itici güç daha çok, sözleşmeli ırgatlığın sınırlayıcı bağlarından "kurtulma" diye anlatılabilecek genel bir fikirdi. "Karın tokluğu meselesi," diyordu Weber, "ikincil önemdedir."[19]

Protestan Ahlakı Weber'in kırsal sorun ve bu sorunun Alman siyasetiyle ilişkisi hakkındaki yorumundan çıkardığı çeşitli içerimleri bir araya getirip genel bir düzeye yansıtıyordu. Birçok kişinin yaptığı gibi bu yapıta tarihsel materyalizme cepheden bir saldırı gözüyle bakmak yanıltıcıdır. Weber'in akıl yürütmesindeki belirgin çizgi, hem Almanya'nın toplumsal yapısıyla ilişkili olarak hem de daha genel düşünsel düzlemde, onu Marksizmde cisimleşen tipik anlayışlarla çelişen bir bakış açısına yöneltmişti demek daha doğru olacaktır. Weber'in siyasi alanda Sosyal Demokratlarla yakınlaşmayı reddetmesi, Alman toplumundaki gelişme eğilimlerine dair yorumlarının ürünü olmakla birlikte, Heidelberg okulunun yeni Kantçılığının bazı unsurlarını kabul ederek kendine düşünsel bir dayanak da buluyordu. Weber'in 1904-5 yıllarında geliştirmiş olduğu metodolojik konum büyük ölçüde Rickert'e ve onun felsefesinin temelinde yatan olgu-değer ikiliğine dayanıyordu. Weber bunu tarihe uygulanan genel şemalar olarak hem idealizme hem de Marksizme yönelik metodolojik bir eleştiri formüle etmek için kullandı; siyasi ey-

18. Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, der. H.H. Gerth ve C. Wright Mills, New York, 1958, s. 382, 384. Çeviriyi biraz değiştirdim. [Türkçesi: *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Y., İstanbul, 1986]

19. Max Weber, *Die Verhaltnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, Leipzig, 1892, s. 798.

lem düzeyinde Sosyal Demokrasiyi ahlaki ve siyasi taleplerin gayri meşru bir biçimde bir araya gelmesi olarak reddetmesinin altında da bu vardı. Sosyalizm hakkında bir keresinde şöyle demişti: "Böyle Kiliselere *girmeyeceğim*."[20]

Weber Marksizme yönelik bu metodolojik itirazlarını, Almanya'nın ekonomik ve siyasi gelişiminin özgül nitelikleri hakkında yaptığı değerlendirme ile birleştirmişti. Dini ideoloji hakkındaki klasik Marksist analizin bazı unsurlarıyla fikir birliği içindeydi ama yine de dini inanç sisteminin özgül biçimlerinin simgesel içeriğinin herhangi bir pozitif etkisi olamayacağını düşünen o "tek yanlı" tarihsel materyalizmi reddediyordu. Örneğin şunu kabul ediyordu: "Kilise Avrupa ülkelerindeki muhafazakâr güçlere dahildir: Öncelikle, Roma Katolik Kilisesi... ama aynı zamanda Lutherci Kilise de." Ama Kalvinizm'de muhafazakâr değil devrimci nitelikli bir dini itki buluyordu. *Protestan Ahlakı*'nda gösterildiği gibi, Luthercilik dinsel ahlakın bir "meslek"* içinde kutsanan rasyonel emeğe nüfuz etmesini savunarak Katolikliğe göre önemli bir "ilerleme"ye işaret ederken, Reform kendi başına gelenekselcilikten radikal bir kopuşa işaret etmiyordu. Bütün olarak, Luthercilik, Katoliklik gibi, "kentli rasyonalist kültürün tahakkümüne karşı köylüyü ve onun muhafazakâr hayat tarzını desteklemek" için harekete geçmişti. İki kilise de derebeyi ile serf arasındaki kişisel bağları ahlaki açıdan denetlemenin piyasanın ticari ilişkilerini denetlemekten daha kolay olacağını düşünüyorlardı. "Katoliklikle Lutherciliği her zaman Kalvinizm'den ayırmış olan derin, tarihsel olarak koşullanmış karşıtlıklar Avrupa Kiliselerinin bu anti-kapitalist tavrını güçlendirir."[21]

Böylece Weber Kalvinizm ile modern rasyonel kapitalizm arasındaki tarihsel bağı saptamaya çalışırken aynı zamanda Almanya'nın durumunun özgül şartlarına da ışık tutmuş oluyordu. Kalvinizm "bu dünyaya ait çilecilik"i kutsayarak önceki ekonomik oluşumları karakterize etmiş olan gelenekselciliğin altını oymaya hizmet etmişti. Almanya modern zamanların ilk "dini devrimi"ni yaşamıştı, ama Luthercilikte modern kapitalizmin temelindeki ahlaki itkiyi yaratmış olan, gelenekselcilikten kopuş yoktu. Lutherci kilise, bunun yerine, yirminci yüzyıla kadar süren bir siyasi tahakküm sisteminin siperi olmuştu. Weber siyasi

* Burada kullanılan sözcük, meslek ve görevin yanı sıra çağrı ve davet anlamına da gelen "calling"dir. (ç.n.)

20. Aktarıldığı yer, Eduard Baumgarten, *Max Weber und Person*, Tübingen, 1964, s. 607.

21. Yukarıdaki bütün alıntılar şu kitaptandır: *From Max Weber*, ss. 370-1.

yazılarında bu noktayı açıkça belirterek Luthercilik ile Prusya devletinin büyümesi arasında doğrudan bir bağlantı olduğuna dikkat çekmişti: "Protestanlık devleti bir şiddet aracı olarak, mutlak ilahi bir kurum olarak ve özelikle de meşru güç-devleti olarak meşrulaştırdı. Luther savaşın ahlaki sorumluluğunu bireyden alıp devlet otoritesine aktardı; dini inanç dışında bütün meselelerde bu otoriteye itaat etmek hiçbir zaman suçluluk duygusu yaratamazdı."[22]

Bu, Weber'i Marksist "ideoloji" ve "üstyapı" analizleriyle hesaplaşmaya ittiği için *Protestan Ahlakı* hakkındaki tartışmaların çoğunlukla tarihsel gelişmede "düşüncelerin rolü" üzerinde odaklanması kaçınılmazdı. Weber'in kendisi tarihsel materyalizmin bu konudaki iddialarını sert bir biçimde bir kenara itmişti: Düşünce sistemlerinin herhangi bir anlamda "son kertede" ekonomik faktörlere indirgenebileceği fikri "tam anlamıyla iflas etmiş"ti; gerçek şuydu ki "maddi" ve "düşünsel" faktörler arasında tek yanlı bir ilişki söz konusu değildi. Ama bu kitabın ardında, kapitalizm ve burjuva rasyonalitesinin temel yapısı konusunda Marksizmle Weber'in arasındaki, kökleri daha derine inen bir ayrılık vardı; Avrupa dışı uygarlıklara dair incelemelerinde geliştirilmiş olan bu bakış açısının içerimlerini işlerken Weber'in Almanya'nın durumuna ve "Bismarck'ın mirası"na getirdiği yorumlar da yine Marksizminkinden farklıydı.

Weber'in yazılarındaki kilit temalardan biri "ekonomik olan" karşısında "siyasi olan"ın bağımsız bir etkisi olduğu konusundaki vurgusudur. Şimdi, on dokuzuncu yüzyılın ilk bölümünde doğmuş en önemli iki toplumsal teori olan liberalizm ve Marksizmin devletin nüfuzunu asgari düzeye indirme konusunda fikir birliği içinde olduklarının farkına varmak önemlidir. "Siyasi olan"a ikincil ve türev olarak bakılıyordu. Marksizm kapitalizmde devletin önemini kabul etmişti, ama devlete sınıf çıkarlarının asimetrisini ifade eden ve bu yüzden de sınıflı toplum sosyalizm tarafından aşıldığı zaman "ortadan kalkacak" bir toplumsal biçim olarak bakıyordu. Weber Sosyal Demokratların sözcüleri tarafından dile getirilen bu anlayış ile Marksist partinin kendini içinde bulduğu toplumsal şartların gerçekleri arasındaki uyuşmazlığı kolayca görmüştü. SPD -özellikle anti-sosyalist yasalar döneminde– kesinlikle devletin "dışında"ydı; ancak Weber'e göre seçim sistemi partinin iktidarı ele geçirme konusundaki tek şansıydı. Ama Weber'in analizine gö-

22. *Gesammelte politische Schriften*, ss. 543-4. Çeviri bana ait. Farklı bir versiyonu şurada bulunabilir: *From Max Weber*, s.124.

re, parti bu açıdan başarılı oldukça mevcut devlet mekanizmasıyla bütünleşecek ve artık ona herhangi bir "alternatif" sunamayacak bürokratikleşmiş bir "kitle" partisi haline gelmek zorunda kalacaktı. Sol Liberallerin bakış açısını da aynı nedenlerle reddediyordu. Weber'in gözünde 1848 tarzı bir liberalizm, Almanya'daki birleşme sonrası dönem bağlamında miyadını doldurmuştu. Sol Liberallerin bakış açısına dayanak oluşturan varsayımlar –siyasi oy kullanma hakkının kapsamının tam olarak geliştirilmesi yoluyla siyasi iktidarın "asgariye indirilmesi" varsayımı– Weber'e göre Alman siyasetinin gelişme eğilimiyle uyuşmuyordu. Almanya'da, Bismarck'ın hâkimiyetinin ana kalıntısı bürokratik bir devlet memurları sınıfının varlığıydı: Bir "lidersiz demokrasi", gittikçe çökmeye mahkûm bir sınıfın siyasi hegemonyaya sahip olduğu mevcut duruma göre bir ilerleme falan olmayacaktı. Almanya, dışarıdan da kendini güçlü devletlerin kuşatması altında buluyordu: Almanya'nın birleşmesi diğer büyük Avrupa ülkeleri karşısında Prusya'nın askeri gücünü ortaya koyması sayesinde sağlanmıştı. Yani, Almanya bir "burjuva" toplumu haline gelirken İngiltere'nin ya da ABD'nin siyasi gelişimlerinin gösterdiği kalıbı izleyemiyordu, Weber birkaç kere Almanya'nın tarihsel şartları ile ABD'ninkiler arasında açık bir karşıtlık çizmişti. Almanya "bizi eski kültürümüzün ihtişamını, adeta silahların parıldadığı bir dünyada kurulmuş silahlı bir kamp içinde korumaya zorlamış olan" şartlar içine atılmıştı. ABD ise "henüz bu tür sorunlardan habersiz"di ve "muhtemelen bunlardan bazılarıyla asla karşılaşmayacak"tı. ABD'nin işgal ettiği altkıtanın bölgesel soyutlanmışlığı "bu ülkenin demokratik kurumlarının üzerine vurulmuş olan gerçek tarihsel damgaydı; toprakları bu konumda olmasaydı, etrafı güçlü ve savaşkan komşularla çevrilmiş olsaydı, sefer görev emirlerini sürekli masalarının çekmecelerinde bulunduran bizler gibi o da zırhlarına bürünmek zorunda kalırdı."[23]

Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da formüle ettiği genel devlet ve siyasi iktidar anlayışına bu değerlendirme yön vermişti. Modern ulus-devleti öncelikle ahlaki bir kurum olarak gören çağdaşı diğer düşünürlerin (mesela Durkheim'ın) tersine, Weber her şeyden önce devletin zor kullanımı yoluyla tanımlanmış bir yeryüzü bölgesini sahiplenme kapasitesini vurguluyordu. Modern devlet "bir toprak temeli olan mecburi bir örgütlenme"ydi ve sınırları içinde güç kullanımının meşru denetimi üzerinde tekel kurmuştu. "Siyasi" bir grubu (*Verband*), diyordu Weber,

23. *From Max Weber*, ss. 384-5.

hizmet ettiği amaçlardan oluşan belirli herhangi bir kategori açısından tanımlamak imkânsızdı: "*Herhangi* bir siyasi örgütlenmenin şu ya da bu zamanda peşine düşmediği bir amaç tasavvur edilemez. Kişisel güvenliğin korunmasından adaleti icra etmeye kadar, *bütün* örgütlenmelerin birden tanıdığı hiçbir amaç yoktur."[24] Yani bir grubun "siyasi" karakteri, yalnızca bir gücün tasarrufu üzerinde kurduğu tekelle tanımlanabilir – ki bu da bir "amaç"tan çok "araç"tır.

Weber'in sosyolojisinde yasal-rasyonel devlet örgütlenmesinden modern kapitalizmde işbölümünün ilerleyişine ilişkin genel bir paradigma çıkartılır. Weber'in bu şemayı uygulama biçimi (bu da bürokratikleşme kavrayışı tarafından dolayımlanıyordu), yine "ekonomik olan"a kıyasla "siyasi olan"ın bağımsız karakterini kesin bir biçimde ifade ediyordu. Marx'ta ve on dokuzuncu yüzyıl toplum düşünürlerinin çoğunda, bürokrasi sorunu pek öne çıkarılmıyordu – bu da doğrudan siyasi örgütlenmenin büyük ölçüde ekonomik iktidara (sınıf tahakkümüne) bağlı olarak görülmesinin sonucuydu. Weber modern kapitalizmin sermayeye ve ücretli emeğe dayalı bir sınıf sisteminin ortaya çıkmasını içerdiğini şüphesiz yadsımıyordu. Ama bu ona göre, kapitalizmin ilerlemesine eşlik eden olgu olan, işbölümünün gittikçe farklılaşmasının temel yapısal ekseni değildi (halbuki Marx'a göre öyleydi). Weber genellemelerini ekonomik olandan siyasi olana doğru değil, siyasi olandan ekonomik olana doğru yapıyordu: (her şeyden önce, yasal-rasyonel devletin özelliği olan) görevlerin bürokratik olarak uzmanlaşmasına kapitalizmin en vazgeçilmez özelliği olarak bakıyordu. Bu yüzden de Weber işçinin üretim araçlarının mülkiyetinden uzaklaştırılmasının yalnızca ekonomik alanla sınırlı olduğu anlayışını reddediyordu; bir otorite hiyerarşisine sahip olan bütün örgütlenme biçimleri bir "mülksüzleştirme" sürecine tabi olabilirdi. Modern devlette, "işbölümüne dayalı uzman memur sınıfı" devletin idare araçlarının mülkiyetinden tamamen uzaklaştırılmıştı. "Çağdaş 'devlet'te idari kadronun, idari memurların ve işçilerin idari örgütlenmenin maddi araçlarından 'ayrılması' –bu, devlet kavramı için temel önem taşır– tamamen ermiştir."[25]

Bu noktada Weber'in Almanya'nın siyasi gelişimine ilişkin analizi, Batı kapitalizminin büyümesi ve Avrupa'da sosyalist devletlerin ortaya çıkmasının muhtemel sonuçları hakkındaki genel anlayışla yeniden birleşiyordu. Alman siyasi gelişiminin özgül "sorunu" Bismarck'ın "mirası" sorunuydu; bu miras Almanya'ya "milletin görevleri"nin gerektirdi-

24. *Economy and Society*, c. I, ss. 55-6. 25. *From Max Weber*, s. 82.

ği bağımsız bir siyasi liderliği yaratabilecek bir kurumsal düzen tarafından tamamlanmayan, güçlü bir biçimde merkezileşmiş bir bürokrasi bırakmıştı. Geçmişte Prusya aristokrasisinin sunduğu bu tür bir siyasi liderlik, kapitalist bir toplumda artık bu kaynaktan çıkartılamazdı. O zaman geriye işçi sınıfı ve burjuvazi kalıyordu. Weber'in hem SPD'nin özgül özelliklerine dair analizi hem de kapitalizmde bürokratikleşmiş işbölümünün artması hakkındaki genel formülasyonu, Almanya için uygulanabilir tek seçeneğin bir burjuva anayasası olduğu yolundaki kanaatini pekiştirmişti. Sosyal Demokratların, devletin bürokratik aygıtının devrimci araçlar tarafından alaşağı edilip ortadan kaldırılabileceği fikrini besleyen ideolojik yönelimlerine fantezi gözüyle bakıyordu. Kapitalist bir ekonominin bürokratik örgütlenmeyi zorunlu kılmasının yanı sıra, ekonominin toplumsallaştırılması da üretimi merkezi "planlama"ya göre koordine edebilmek için kaçınılmaz olarak bürokrasinin daha da yayılmasına yol açacaktı. Daha genel düzeyde bu sonuca işbölümündeki "mülksüzleştirme" sürecinin analizi yoluyla ulaşılıyordu. Marksist sosyalizm beklentisi kapitalist toplumun yeni bir toplumsal düzen tarafından aşılabileceği inancından kaynaklanıyordu; ama Weber'in anlayışında kapitalizmin aşılması imkânı tamamen ortadan kaldırılmıştı. Kapitalizmin esas karakteri ücretli emek ile sermaye arasındaki sınıfsal ilişkide değil, üretim faaliyetinin rasyonel yöneliminde yatıyordu. İşçinin üretim araçlarından "ayrılması", modern toplumun bütün alanlarında görülen davranışların rasyonelleşmesi sürecinin bir kertesiydi yalnızca. Bürokratik uzmanlaşmayı arttıran bu süreç, geriye döndürülemezdi. Sosyalizm ekonomik davranışların rasyonel kontrolünün daha da arttırılması (ekonominin merkezileşmesi) ve "siyasi olan"ın "ekonomik olan"la kaynaşarak ortadan kalkması (ekonomik girişimlerin devlet tarafından kontrol edilmesi) üzerine kurulduğu için, yol açacağı sonuç yalnızca bürokratikleşmenin muazzam genişlemesi olabilirdi. Bu da "proletarya diktatörlüğü" değil, "memur diktatörlüğü" olurdu.[26]

Weber'in Almanya'nın siyasi yapısına ilişkin analizi üç ana unsurun etkileşimiyle ilgileniyordu: Geleneksel olarak kurulmuş "feodal" Junker toprak sahiplerinin konumu; devlet memurları sınıfının "denetimdışı bürokratik tahakküm" kurma eğilimleri ve bu faktörlerle bağlantılı siyasi liderlik kıtlığı. Bu üç bileşen Weber'in siyasi sosyolojisinde, yaptığı tahakküm tipolojisinde (geleneksel, yasal ve karizmatik) daha genel bir düzeyde yeniden ortaya çıkıyordu. Junkerlerin tahakkümü (ilk yazı-

26. *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 508.

larında Almanya'yla belli kıyaslamalar yapmak için kullandığı Roma'yla birlikte) şüphesiz Weber için geleneksel ve yasal tahakkümün "saf tipleri" arasındaki karşıtlığın ve bu ikisiyle ekonomik faaliyet arasındaki ilişkinin genel içerimlerini çizerken başvuracağı en yakındaki model hizmeti görmüştür. Weber şunu netleştirir: "Feodal bir tabakanın tahakkümü, feodalleşmiş yönetim güçlerinin yapısı normalde ağırlıklı olarak patrimonyal nitelikte olduğu için, edinim özgürlüğüne ve piyasaların gelişimine katı sınırlar koyma eğilimindedir."[27] Ama genel yaklaşımıyla uyumlu olarak, rasyonel kapitalist faaliyetin artmasını ketleyen şeyin salt ekonomik politikalar izlenmesi değil, geleneksel tahakkümün idari uygulamaları olduğunu vurgulamıştır. Burada geleneksel idarenin "keyfi" karakteri özel bir önem taşıyordu; bu karakter toplumsal eylemde formel rasyonalitenin ya da "hesaplanabilirliğin" ortaya çıkmasının aleyhine işlemişti. Batı Avrupa'nın tarihsel şartları, Weber'e göre, uzman memurlar sınıfını haiz rasyonel devletin gelişimini beslemiş olmaları açısından benzersizdiler. Batı'da modern kapitalizmin yükselişini kolaylaştırmış olan çok önemli koşullardan biri de bu olmuştu.

Ama Almanya örneği rasyonel devletin büyümesinin modern kapitalizmin ortaya çıkması için hiçbir biçimde yeterli bir koşul olmadığını gösteriyordu. Kapitalizmin daha erken doğduğu İngiltere ve Hollanda gibi ülkelerde bürokratik devlet Almanya'daki kadar gelişmiş değildi. Almanya'yı "mesleksiz" siyasetçilerin eline bırakmış olan şey, ülkede bürokratik bir devletin var olması ve Bismarck yönetimi altında devletin kanalize edildiği yöndü. Weber'in Doğu uygarlıkları hakkındaki incelemelerinde gösterdiği gibi, "profesyonel siyasetçiler" bütün gelişmiş patrimonyal devletlerde ortaya çıkmışlardı. Bunlar bir krala hizmet verirken öne çıkmış bireylerdi: "karizmatik liderin tersine, kendileri efendi olmak istememiş, bunun yerine siyasi efendilerin *hizmetine* girmiş insanlardı." Ama hayatlarını "prensler dışındaki güçlere hizmet etmeye" adamış; siyasetle geçinen ve yalnızca gayri şahsi yasal ilkeleri meşru kabul eden profesyonel siyasetçiler sadece Batı'da çıkmıştı. Avrupa'da bu sürecin gelişimi farklı yerlerde farklı biçimlerde cereyan etmiş olmasına rağmen, kral ile onun etrafında büyümüş olan idari kadro arasında en sonunda bir iktidar mücadelesi her zaman çıkmıştır. Almanya'da bu özel bir biçim almıştı:

> Özellikle Almanya gibi gerçek iktidarı hanedanların elinde tuttuğu yerlerde, parlamentoya ve parlamentonun iktidar taleplerine *karşı*, prensin çıkarlarını-

27. *Economy and Society*, c. I, s. 239. Çeviri düzeltildi.

la memurlar sınıfının çıkarları birleşti. Memurlar, önemli makamların, yani bakanlık görevlerinin, kendi aralarından kişilerce doldurulmasını, böylece bu makamların resmi kariyer konusu haline getirilmesini istiyorlardı. Prens de, kendi çıkarı açısından, bakanları tek başına ve sadık memurları arasından atayabilmek istiyordu. Ancak, her iki taraf da siyasi liderliğin, parlamentonun karşısına birlik ve dayanışma içinde çıkmasını istiyordu.[28]

Şüphesiz bütün modern devletler bu iki memur türüne sahipti: "İdari" ve "siyasi" memurlar. Weber'in Almanya'da modern memur sınıfının bu iki biçimi hakkındaki tartışması siyasi liderliğin niteliklerine dair analize dayanıyordu ki bu analiz de onun genelde karizmatik tahakküm hakkındaki formülasyonuyla doğrudan bağlantılıydı. Bürokratik memur görevlerini tarafsız bir biçimde, Weber'in sık sık söylediği gibi *sine ira studio* yerine getirmek zorundaydı. Bunun tersine, siyasi lider "bir duruş benimsemek" ve "tutkulu olmak" zorundaydı. Siyasetin "rutinleşmesi" –yani, bürokratik memur sınıfının tahakkümü yüzünden siyasi kararların idari rutine ilişkin kararlar haline dönüşmesi– siyasi eylem için en temel niteliğinde olan taleplere özellikle yabancıydı. Weber'in Almanya'da siyasi liderliğin olmayışı hakkında yaptığı analizde en fazla üzerinde durduğu konu olan bu olgu, onun karizmayla hem geleneksel hem de rasyonel-yasal tahakküm arasında yaptığı genel kıyaslamanın önemli bir bileşenidir. Karizma, bir "saf tip" olarak rutinin, *alltäglich*'in tamamen karşısında yer alıyordu. Öte yandan, geleneksel ve yasal tahakkümün her ikisi de gündelik idare biçimleriydi; biri önceki kuşaklardan aktarılmış olan teamüllerle, öteki de soyut bir biçimde formüle edilmiş evrensel ilkelerle bağlantılıydı. Karizmatik lider, "bu anlamda bütün gerçek liderler gibi... *yeni* yükümlülükler vazeder, yaratır ya da talep eder."[29] "Karizmatik unsur"un modern demokratik bir düzende hayati önem taşımasının nedeni işte buydu; o olmadan tutarlı bir politika üretmek mümkün değildi ve devlet yine lidersiz demokrasiye, bir mesleği olmayan profesyonel siyasetçilerin yönetimine batardı.

28. *From Max Weber*, s. 83, 89-90. Weber bunu, sık sık yaptığı gibi, siyasetin "parlamentonun hükümdar üzerinde üstünlük kazandığı" İngiltere'deki gelişim tarzının karşı kutbuna yerleştiriyordu.

29. *Economy and Society*, c. 1, s. 243.

WEBER'İN SİYASİ DÜŞÜNCESİNİN SOSYOLOJİK ÇERÇEVESİ

Önceki kısımda Weber'in siyasi yazıları ile genel sosyolojik yapıtları arasındaki bazı bağlantıları saptamaya çalıştım ve Weber'in sosyolojisinin daha çok, Wilhelm Almanyasının siyasi gelişmesi hakkında yaptığı analizin doğrudan etkilediği yönleri üzerinde durdum. "Alman modeli"nin Weber'in düşüncesi üzerindeki etkisi çok derindi: Neredeyse bütün önemli düşünsel ilgileri bu model tarafından biçimlenmişti. Ama Almanya'nın siyasi gelişimine dair değerlendirmesi, yüzyılın başından itibaren üzerinde çalıştığı soyut düşünce çerçevesi içinde daha keskin bir biçimde öne çıkıyor ve daha sistematik olarak formüle ediliyordu. Bu dönemin başında oluşturduğu metodolojik konum bu bağlamda özellikle önemliydi. Çalışmalarının diğer bölümlerinde olduğu gibi, baskın eğilim –yine özellikle İngilizce konuşulan dünyada– Weber'in metodolojik yazılarıyla daha ampirik yazıları arasında bir uyumsuzluk olduğunu vurgulamak yönünde olmuştur. Ancak, Löwith'in vurgulamış olduğu gibi, Weber'in metodolojik bakış açısı diğer yapıtlarından ve özellikle de modern kapitalizmin yükselişi hakkındaki genel yorumundan ayrılamaz. Weber'in metodolojik görüşlerinin ana unsurları *Protestan Ahlakı* üzerinde çalıştığı sıralarda geliştirilmişti; bu görüşler, genelde Batı kapitalizminin gelişme eğilimine ve özelde Almanya'nın toplumsal ve siyasi yapısına dair analizini bir kalıba oturtmaya yardım etmiş çok önemli bir düşünsel "girdi" rolü oynamışlardı.

Weber'in metodolojik denemeleri büyük ölçüde polemik karakterindedir ve on dokuzuncu yüzyıl Almanyasındaki çeşitli toplumsal ve iktisadi düşünce okulları hesaba katılarak anlaşılmaları gerekir. Weber, Roscher ve Knies hakkındaki hacimli denemesinde, birbiriyle örtüşen iki sorun kümesiyle uğraşmıştır: Bu yazarların, yapıtlarında bir yandan klasik idealist felsefeden aldıkları "mistik" kavramları kullanırken bir yandan da katı ampirik yönteme bağlı olduklarını beyan etmelerinin yarattığı karışıklık; ve doğal dünyanın "öngörülebilirliği"ne kıyasla insan davranışının varsayımsal "akıldışı öznelliği" sorunu. İnsan davranışı, Weber'in iddiasına göre, doğal dünyadaki olaylar kadar "öngörülebilir" nitelikteydi: "Sözgelimi 'hava tahminleri'nde olduğu gibi 'doğa süreçleri'nin 'öngörülebilirliği' [*Berechnenbarkeit*], tanıdığımız birinin eylemlerinin 'hesaplanabilirliği' kadar 'kesin' değildir."[30] Bu nedenle "akıldışılık" ("özgür irade"= "hesaplanamazlık" anlamında) hiç de insan dav-

30. Max Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschafstlehre*, Tübingen, 1965, s. 64.

ranışının özgül bir bileşeni değildi: Tam tersine, bu türden bir "akıldışılık", "deli" denen kişilerin davranışlarına özgü bir özellik olduğuna göre "anormal"di, diyordu Weber. Bu yüzden de insan eylemlerinin genellemeye müsait olmadıklarını sanmak safsataydı; aslında, toplumsal hayat insan davranışlarındaki düzenliliklere dayanıyordu, bu sayede bir birey kendi eylemlerine başka birinin verebileceği muhtemel tepkileri hesaplayabiliyordu. Ama, bu da insan eylemleri tamamen doğal dünyadaki olaylarla eşitmiş gibi, yani pozitivizmin varsaydığı gibi "nesnel" olgular olarak ele alınabilir demek değildi. Eylemin doğa dünyasının paylaşmadığı "öznel" bir içeriği vardı ve eylemlerin eyleyen kişi için taşıdığı anlamın yorumlanarak kavranması insan davranışında görülen düzenliliklerin açıklanabilmesi için şarttı. Bu nedenle Weber bireyin sosyolojinin "atom"u olduğunda ısrar ediyordu: Parti ya da millet gibi bir kolektiviteye gönderme içeren her önerme son kertede bireylerin eylemlerine gönderme yapan kavramlar içinde çözülebilmeliydi.

Demek ki Weber'in bu konularda benimsediği konum "özgür irade"yi akıldışıyla özdeşleştirmeyi reddediyordu. Bu tür güçlerin sevk ettiği insan eylemleri seçme özgürlüğünün tam zıttının hükmü altındaydı: Seçme özgürlüğü davranışın, burada güdülenmiş eylemde araçlarla amaçların uygunluğu anlamına gelen "rasyonalite"ye ne ölçüde yaklaştığına bağlıydı. Weber böylece rasyonel eylemin iki saf tipini belirledi; bunların ikisi de sosyal bilimci tarafından araç-amaç ilişkisi açısından "anlaşılabilir" nitelikteydi: Eylemcinin belli bir amaca ulaşmak için belli bir aracı seçmenin getirebileceği tüm sonuçları rasyonel olarak değerlendirdiği "amaçlı rasyonalite" (*Zweckrationalität*) ve bir bireyin ağır basan bir amacın peşine bilinçli bir biçimde kendini yalnızca ona adayarak, "maliyeti hesaba katmadan" düştüğü "değer rasyonalitesi". Weber bu ikisini akıldışı eylemin karşısına yerleştiriyor ve şu kuralı temel bir metodolojik öğreti olarak koyuyordu: "Davranışların bütün akıldışı, duygular tarafından belirlenmiş unsurları, kavramsal anlamda saf bir rasyonel eylem tipinden sapan faktörler olarak [ele alınmalıdır]."[31]

Bu metodolojik şemaya göre, "ahlaki olan"ın "rasyonel olan"dan mantıksal olarak ayrı olduğunu vurgulamak gerekir. Rasyonaliteye ilişkin bu değerlendirme ahlaki hedefleri ya da "amaçları" *veri* olarak görüyordu; Weber "rasyonel olan"ın alanının, birbirine rakip etik standartların değerlendirilmesini de içerebileceği görüşünü tamamen reddediyordu. Epistemolojisinin temelinde genellikle "dünyanın etik akıldışılığı"

31. *Economy and Society*, c. I, s. 6.

olarak adlandırdığı şey yatıyordu. Olgu önermeleri ile değer yargıları arasında mutlak bir mantıksal uçurum vardı: Bilimsel rasyonalizm bir etik ideale karşı bir başkasının geçerliliğini hiçbir biçimde gösteremezdi. Farklı etik sistemleri arasındaki sonu olmayan çatışma rasyonel bilginin artmasıyla hiçbir zaman çözüme kavuşturulamazdı. Bundan çıkan sonuç neyin bilmeye "değer" olduğunun rasyonel olarak belirlenemeyeceği, bunun bazı fenomenlerin neden "ilgi uyandırıcı" olduğunu belirten değerlere dayanması gerektiğiydi: İnsan eyleminin nesnel olarak araştırılması mümkündü, ama yalnızca değer bağıntısı (*value-relevance*) olan sorunların önceden seçilmiş olması temelinde.

Yani Weber'in metodolojik bakış açısı"öznellik" ile "nesnellik" arasında ve "rasyonalite" ile "irrasyonalite" arasında belli kutuplaşmalar yaratılmasına dayanıyordu:

> Her türlü ampirik bilginin *nesnel* geçerliliği yalnızca, verili gerçekliğin özgül bir anlamda *öznel* olan kategorilere göre düzenlenmesine dayanır; yani, bu kategorilerin bize bilgimizin *önvarsayımlarını* sunmaları ve sadece ampirik bilginin bize verebileceği *hakikatler*'in *değerli* oldukları varsayımına yaslanmaları anlamında... Ama bu veriler hiçbir zaman, değerlendirme düşüncelerinin geçerliliğini kanıtlamak için temel oluşturamazlar; bu ampirik olarak imkânsızdır. Varoluşumuzun anlamının köklendiği nihai değerlerin meta-ampirik geçerliliğine hepimizin şu ya da bu biçimde duyduğu inancın, ampirik gerçekliğe anlam veren somut bakış açılarının sürekli değişmesiyle uyuşmadığı söylenemez. Tam tersine, bu iki görüş birbirleriyle uyumludur. İrrasyonel gerçekliği ve sahip olduğu olası anlamlar deposuyla hayat tüketilemez bir şeydir.[32]

Bu yüzden Weber'e göre tarih hiçbir biçimde, insanın toplumsal gelişiminin rasyonel olarak belirlenmiş ideallere ulaşmaya doğru ilerlediğini varsayan Hegelci "nesnel idealizm"in de Marksizmin de sandığı gibi "rasyonel" olamazdı. Marx'ın "insanlık kendine her zaman yalnızca çözebileceği görevler verir" önermesi de tıpkı Hegel'in ünlü "rasyonel olan gerçektir, gerçek olan da rasyonel" önermesi gibi Weber'in konumuna zıttı. Weber'in zaman zaman ifade ettiği gibi, doğruluk ve iyilik arasında belirli bir tarihsel ilişki yoktu.

Bu epistemolojik konumun Weber'in sosyolojik ve siyasi düşüncesinde, sosyal bilimlerin metodolojisini içeren dolaysız alanın çok ötelerine uzanan sonuçları oldu. Dünyanın "etik irrasyonalite"si, Weber'in

32. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences,* Glencoe, Ill., 1949, ss. 110-111. "Rasyonel" olanla "irrasyonel" olan arasındaki kutuplaşma (Weber'in bu terimleri kullandığı bütün farklı anlamlarda), "rasyonel olmayan"la "irrasyonel" olan arasında bir ayrım olabileceğinin görülmesini engeller gibidir.

"dünya dinleri" hakkında yaptığı çalışmalarda ve Batı'da rasyonelleşmenin izlediği özgül gelişme yolu hakkındaki analizinde çok önemli bir unsurdu. Weber'in bakış açısına göre, varolan rakip etik standartların hiçbir zaman rasyonel bir çözümü olamazdı: Bu nedenle bütün uygarlıklar dünyanın "irrasyonalite"sine "anlam verme" sorunuyla karşı karşıya kalmışlardı. Dini teodise bu soruna bir "çözüm" sunmuştu; "anlamsız olana anlam verme" ihtiyacı dini inanç sistemlerinin rasyonalizasyonuna yönelik temel psikolojik itkilerden biriydi. Rasyonalizasyonun artması, kendileri rasyonel olmayan güçlere bağlıydı; Weber'in düşüncesinde karizmanın önemli yeri olmasının nedeni de buydu. Karizma "bütün kurallara yabancı" olması bakımından "özgül olarak irrasyonel" bir güçtü.[33] Karizmatik hareketleri tarihteki çok önemli bir devrimci unsur, yeni rasyonalizasyon biçimlerinin en kudretli kaynağı haline getiren şey de buydu.

Weber'in "rasyonalizasyon" kavramı karmaşık bir kavramdı ve terimi birbiriyle ilişkili üç olgu kümesini kapsayacak şekilde kullanıyordu: (1) Dünyanın (olumlu açıdan) "entelektüelizasyonu" ya da (olumsuz açıdan) "büyüsünü yitirmesi" (*Entzauberung*) adını verdiği şey; (2) "kesin bir biçimde verili, pratik bir amaca, yeterli araçlar hakkında hassasiyet derecesi gittikçe artan hesaplar kullanılarak yöntemli olarak ulaşılması"[34] anlamında rasyonelliğin artması, (3) "sistematik olarak ve belirsizlikten uzak bir biçimde sabit amaçlara yönelen ahlaklar"ın oluşması anlamında rasyonelliğin artması. Hindistan ve Çin hakkındaki çalışmalarında gösterdiği gibi, nihai inançlardan oluşan sistemlerin rasyonalizasyonu bu üç unsurun çeşitli bileşimlerini içeren sayısız farklı biçim alabiliyordu. Batı Avrupa'daki özgül toplumsal ve ekonomik gelişme biçimi, belli açılardan rasyonalizasyonun başka yerlerde almış olduğu doğrultudan çok farklı bir bileşimi cisimleştiriyordu.

Weber toplumsal ve ekonomik hayatın, rasyonalizmin Batı'da, modern kapitalizmin ortaya çıkışından bile önce özgül bir biçimde ya da ileri ölçüde gelişmiş olduğu birçok önemli alanı ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bu daha eski tarihli gelişmeler –örneğin Roma hukukundan miras alınan rasyonel hukuk biliminin oluşumu– çağdaş kapitalizmin yükselişini kolaylaştırmakta belli bir rol oynamışlardır. Kalvinizmin ve çileci Protestanlığın diğer dallarının önemi, Weber'in *Protestan Ahlakı*'nda açıkça gösterdiği gibi, modern kapitalizminin yükselişinin "nedeni" ol-

33. *Economy and Society*, c. I, s. 244.
34. *From Max Weber*, ss. 293-4. Çeviri düzeltildi.

malarından değil, özgül bir "meslek"le disiplinli bir biçimde parasal kazanç peşinde koşmaya *irrasyonel* bir itki vermiş olmalarından –ve böylece kapitalizmin doymak bilmez genişlemesinin teşvik ettiği farklı faaliyet rasyonalizasyonu tiplerinin daha da yayılmasına giden yolu açmış olmalarından– kaynaklanır. Çileci Protestanlık, modern kapitalizmin ayrılmaz bir parçası olan ve kapitalizmin yayılmasını kaçınılmaz olarak bürokrasinin ilerlemesiyle birleştirmiş olan işbölümünü kutsamıştır. Kapitalizmin daha da gelişmesiyle birlikte bütün büyük toplumsal kurumların temel niteliği haline gelen bürokratikleşmiş işbölümü bundan böyle "mekanik olarak" işlemiş ve başlangıçta ona temel oluşturmuş olan dini ahlaka ihtiyacı kalmamıştır. Yani kapitalizmin daha da genişlemesi, (bilimsel "ilerleme"ye bağlılık gösterme yoluyla) dünyanın büyüsünü yitirmesini tamamına erdirmiş; birçok toplumsal ilişki biçimini (bürokratik organizasyonlarda yapılacak işlerin rasyonel olarak koordine edilmesi yoluyla) *Zweckrational* tipe yaklaşan davranış biçimlerine dönüştürmüş ve öncelikle devlette cisimleştiği için modern "meşru düzen"in temel biçimini oluşturan soyut, yasal türden normların yayılmasını hızlandırmıştır.

Rasyonalizasyonun kapitalizm tarafından geliştirilen bu üç yönünün her birinin, Weber'in modern siyasi düzenin analizinde temel önem atfettiği sonuçları olmuştu.

(1) Weber mantıksal bir ilke olarak, bilimsel önermelerin ya da ampirik bilginin değer yargılarını geçerli kılamayacağını kabul ettiği için, bundan kapitalizmin temel niteliklerinden biri olan bilimsel entelektüelizasyonun kendi başına anlam yaratamayacağı sonucu çıkıyordu. Yani bilimin ilerlemesinin ta kendisi, bir zamanlar bilimsel girişimi desteklemiş olan bakış açısını bir kenara itmişti:

> Leonardo tipi sanatsal deneyciler ve müzik alanındaki yenilikçiler için, bilim *gerçek* sanata giden yol demekti ki, bu da onlar için gerçek *doğaya* giden yol anlamına geliyordu ... Peki ya bugün? Doğa bilimleri alanında bulunabilecek bazı koca bebekler dışında kim hâlâ astronomi, biyoloji, fizik ya da kimyanın bulgularının bize dünyanın *anlamı* hakkında bir şeyler öğretebileceğine inanır ki?... Eğer bu doğa bilimlerinin bizi ille de bir yere götürdüğü söylenecekse, evrenin "anlamı" diye bir şey olduğu inancını daha kaynağında öldürdükleri söylenebilir.[35]

Modern dünyanın gerçeklikleriyle "yanılsamalara kapılmadan"

35. *A.g.y.*, s. 142.

yüzleşme zorunluluğu, Weber'in siyasi yazılarında sürekli işlediği bir temaydı. "Bu dünyada her kim siyaset yapmak istiyorsa her şeyden önce yanılsamalardan kurtulmak zorundadır."[36] Bu temanın kendisi de Weber'in dünyanın "etik irrasyonalitesi" kavrayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıydı. Tanrıların, ruhların ya da geleneksel simgelerin tuzaklarının nüfuzundan kurtulmuş bir rasyonel siyasi faaliyet alanının yaratılması, siyasetin özü olan kaçınılmaz güç çatışmalarını açıkça gözler önüne seriyordu. Dünyanın büyüsünü yitirmesinin sonucu, daha önceleri anlam yaratan aşkın değerlerin artık yalnızca "dolaysız ve kişisel insan ilişkilerinin getirdiği kardeşlik duygusu" içinde varolmaları ya da mistik amaçlarla dünyadan el etek çekme biçimlerine yansıtılır hale gelmeleriydi. "Zamanın kaderiyle yüzleşemeyen" bireyler ya geleneksel kiliseleri ya da yeni kültlerden birini seçerek bu tür bir el etek çekme konumuna sığınıyorlardı. Ama böylece siyasete doğrudan katılma kapasitelerinden de feragat etmiş oluyorlardı. İnsani çatışmaları siyaset yoluyla aşmaya, "insanın insan üzerindeki tahakkümü"nü sona erdirmeye çalışanlar da en az kamusal hayatı mistik amaçlarla terk edenler kadar gerçeklikten kaçıyorlardı: Weber'in "kendilerine rahatsız edici gerçekleri söyleyen her bağımsız insanı yere sermek isteyen", siyasetteki "radikal gözbağcılar"a –devrimci sosyalistlere– yönelttiği sert eleştiri de bu düşüncenin sonucuydu.[37] "Modern bir insan olarak yaşamak isteyen kişi, bu "yalnızca günlük gazetesini okuma, demiryollarından, elektrikten vs. yararlanma anlamına gelse bile", kendini radikal devrimci değişim ideallerini kaybetmeye alıştırmalıydı: Hatta "bu tür bir amacın tasavvur edilebilirliği"ne inanmaktan vazgeçmeliydi.[38]

Bu nedenle, aktif siyasetçinin, Weber'e göre, "*ayaklarının yere basması* konusunda tutku"ya, bir "dava" gütmeyle amaçlar ile araçlar arasındaki sürgit gerilimin ve "sonuçların paradoksu"nun farkında olmayı dengeleyen "günlük bilgeliğe" ihtiyacı vardı. Hedeflerine ulaşmak için kullanılması gereken araçların onların beyan ettikleri amaçla hiç uyuşmayan bir durum yaratmak zorunda olduğunu bir türlü anlayamayan devrimcilerde eksik olan da işte bu farkındalıktı. Rusya'daki Bolşevik yönetimi, diye yazıyordu Weber 1918'de, generallerin değil de "onbaşıların diktatörlüğü" olması dışında içerik olarak sağın diktatörlüğünden hiçbir farkı olmayan sol bir askeri diktatörlükten ibaretti.[39] "Sonuçların

36. *Gesammelte politische Schriften*, s. 28. 37. *A.g.y.*, s. 470.
38. Aktaran Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, s. 118.
39. *Gesammelte politische Schriften*, ss. 280-1.

paradoksu" sorunu, şüphesiz, Weber'in "sorumluluk ahlakı" ile "ikna ahlakı" (*Gesinnungsethik*) arasında yaptığı ve etik düzeyinde amaçlı rasyonalite ile değer rasyonalitesi arasındaki ayrıma tekabül eden ayrımın kökenini oluşturuyordu. Weber'in kendi mantıksal bakış açısından şu sonuç çıkıyordu: Siyasette nihai amaçlardan oluşan bir ahlaktan yana olanlara, bu eylem yolunu izlemekle hata yaptıklarını, rasyonel tanıtlama yoluyla *göstermek* mümkün değildi; ama böyleleri "dünyanın ahlaki irrasyonalitesi altında ayakta duramayan", siyasi iktidarın "daimonik" karakterinden haberi olmayanlardı.

(2) Modern kapitalizme özgü entelektüelizasyon, Weber'e göre, insan davranışlarının ikinci anlamdaki rasyonalizmiyle yakından bağlantılıydı; özellikle de bu rasyonalizm bürokratikleşmiş işbölümünde tezahür ettiği zamanlarda Weber hem sosyolojik hem de siyasi yazılarında bürokratik rasyonalitenin ilerlemesini kapitalizmin büyümesinin kaçınılmaz bir bileşeni olarak görüyordu: Modern toplum düzeninin, Marx'ın kapitalist üretimdeki sınıf sisteminin karakterine bağladığı, "yabancılaştırıcı" etkileri aslında bürokratikleşmeden türüyorlardı. Weber bürokratik organizasyonun doğasını analiz ederken sık sık makine imgesini kullanmıştır. Bürokrasi, bir makine gibi, enerjileri belli işler görmeye koşan en rasyonel sistemdi. Bir bürokrasi mensubu "ona özünde sabit bir güzergâh bırakan, hep hareket halindeki bir mekanizmanın tek bir çarkından ibaretti. "Tıpkı bir makine gibi bir bürokrasi de birçok farklı efendinin hizmetine koşulabilirdi. Dahası, bürokratik bir organizasyon, mensupları ne derece "insanlıktan çıkarsa" o ölçüde etkili işlerdi: Bürokrasi "iş ortamından sevgiyi, nefreti ve hesaba gelmeyen bütün kişisel, irrasyonel ve duygusal unsurları ayıklamayı ne kadar başarırsa... o kadar kusursuz bir biçimde gelişir."[40]

Ama, Weber'e göre, bireylerin bürokratikleşmenin getirdiği iş uzmanlaşmasına tabi olması durumunu aşmak imkânsızdı. Bürokrasinin ilerlemesi insanları, modern toplumsal ve ekonomik düzenin idaresinin temeli olan uzmanlaşmış işbölümünün *Gehäuse der Hörigkeit*'ı, yani "demir kafes"i içinde hapsediyordu. *Protestan Ahlakı* bu olguyu çarpıcı bir biçimde serimleyerek sona erer:

Uzmanlaşmış çalışmayla sınırlı olma ve bununla birlikte insanın Faustvari evrenselliğinden vazgeçme, modern dünyada bütün değerli eylemlerin önkoşu-

40. *Economy and Society*, c. III, s. 998, 975.

ludur; bu yüzden bugün iş ve vazgeçiş birbirlerini koşullandırmaktadır... Püriten meslek sahibi olmak istiyordu: biz böyle olmaya mecburuz. Zira çilecilik manastır hücrelerinden çıkarılıp günlük hayata taşındığında ve dünyevi ahlaka hükmetmeye başladığında, modern ekonomik düzenin muazzam kozmosunun inşa edilmesinde üzerine düşen rolü oynamıştı. Bu düzen artık makine üretiminin, teknik ve ekonomik koşullarına bağlıdır ve bu koşullar bugün sadece ekonomik kazançla doğrudan ilgili olanları değil bu mekanizma içine doğan bütün bireylerin hayatlarını karşı konulmaz bir güçle belirlemektedir.[41]

Weber'in görüşüne göre, muhafazakârlar da sosyalistler de modern insanların "kafesten kaçma"larının mümkün olduğu şeklindeki yanlış inancı paylaşıyorlardı: Muhafazakârlar eski bir çağa geri dönmeyi amaçlarken, sosyalistler kapitalist üretimin mevcut koşullarını kökten değiştirecek yeni bir toplum biçimi oluşturmayı amaçlıyorlardı. İkisinin zihninde de hümanist kültürün "evrensel insan"ı vardı ve ikisi de kapitalist işbölümünün "parça parça uzmanlaşması"nın ortadan kalkmasını bekliyorlardı. Ama bu kültür bürokratikleşme tarafından geri dönülemez bir biçimde yıkılmıştı. "Evrensel insan" ideali, idari işlerin düşük düzeyde bir rasyonalizasyon sergilediği patrimonyalist sistemlerde temel bir eğitim hedefi sunuyordu. Bu koşullarda bir makama geçmek için gereken nitelikler "kendini geliştirmiş kişi" anlayışına dayanabiliyordu: Eğitim yoluyla edindiği becerileri, uzmanlaşmış vasıflara sahip olmasıyla değil de öncelikle hal ve tavırlarıyla sergileyen, her şeyden anlayan kişiydi bu. Ancak bugün genelde toplumsal hayatta olduğu gibi eğitimde de uzmanlaşma kaçınılmazdı ve hümanizmin yerine mesleki eğitim geçiyordu.

Weber'in "ahlaki tarafsızlık"la ilgili ünlü tartışmasının altında işte bu kaygılar vardı. Schmoller gibi "eski okul"a bağlı profesörler, Almanya'nın kapitalist gelişmenin eşiğinde bulunduğu bir zamana, "üniversitelere ve dolayısıyla kendilerine, insanları şekillendirme, siyasi, ahlaki, estetik, kültürel ve başka türlü tavırlar aşılama biçiminde evrensel bir rol atfetme"nin yaygın bir tutum olduğu bir zamana aittiler. Weber'e göre –onun kendi bakış açısını izlersek, bir değer yargısı içerdiği için rasyonel biçimde kanıtlanamayan bir tezdir bu şüphesiz– bu anlayış terk edilip onun yerine üniversitelere "yalnızca özel niteliklere sahip kişilerin verdiği uzmanlaşma eğitimi yoluyla gerçekten değerli bir etki"ye sahip olabilen bir kurum olarak bakan bir anlayış benimsenme-

41. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958, ss. 180-1 [Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Y., İstanbul, 1997].

lidir. Bu bakış açısından çıkan sonuç, Weber'e göre, dersliklerde gözetilen tek genel hedefin "düşünsel bütünlük" olması gerektiğiydi. Yani, modern bir "mesleğin" niteleyici özellikleri olan disiplin ve kendi kendini sınırlama bütün diğer modern uğraşlar için olduğu kadar profesörün (ve öğrencinin) konumu için de geçerli olmalıydı. Bu nedenle, profesör üniversite ortamında, kendini özel olarak öğretmeye yeterli görülmüş olduğu konuyu katı bir özenle serimlemekle sınırlamalıydı. Profesörlerin karizmatik özelliklerinin, verdikleri öğretimi etkilemesinden mümkün olduğunca kaçınılmalıydı: "Her profesyonel işin kendi 'içsel normları' vardır ve buna göre yapılmalıdır... Bunun gerektirdiği kendi kendini sınırlamayı gerçekleştirmekte zaafiyet gösterirsek 'meslek' [*Beruf*] sözcüğünü ahlaki önemini hâlâ koruyan tek anlamından yoksun bırakmış oluruz." Weber'in sık sık aşağılayıcı bir lakap olarak kullandığı "meraklı" (*dilettante*), kendi "mesleği"ni disiplinli bir biçimde yerine getiremeyip bunun yerine sahip olması mümkün olmayan bir evrensel yeterliliğe sahip olduğunu iddia eden kişiydi.

Weber'in üniversite eğitiminin iç rasyonelleşme sürecinin tamamlanmasından yana olmasının tek nedeni, siyaseti modern toplum hayatındaki en önemli alan, içinde "rakip tanrıların savaşı"nın meşru bir biçimde sürdürülmesi gereken alan olarak görme gereğini vurgulamak istemesiydi. Üniversitenin değer yargılarının yayılması için uygun bir platform sunduğu varsayımının sürdürülmesi, Weber'e göre, muhafazakâr çevrelerin üniversite eğitimi üzerindeki iktidarının devam etmesinin bir tezahürüydü. Bazı arkadaşlarının, özellikle Michels ve Simmel'in kariyerlerinin düşünceyle kesinlikle ilgisi olmayan kaygılarla – Michels Sosyal Demokrat olduğu için, Simmel de Yahudi olduğu için– engellendiğine bizzat tanık olmuştu. Üniversite kürsüsünün değer konumları geliştirmek için kullanılabileceğinden dem vuran anlayış ancak bütün bakış açıları temsil ediliyorsa makul olabilirdi; "üniversitenin 'sadık' idareciler yetiştiren bir devlet kurumu" olduğu yerde böyle bir şeyin söz konusu olmadığı ortadaydı.[42]

(3) Batı'da, Weber'in zaman zaman (bürokratikleşme biçimine bürünmüş toplumsal ilişkilerde de görüldüğü üzre) "teknik rasyonalite" diye adlandırdığı şeyin büyümesi, şüphesiz, "yasal" türden rasyonelleşmiş normların gelişmesiyle (yani üçüncü anlamda rasyonalizasyonla)

42. Yukarıdaki alıntılar şu kitaptandır: *The Methodology of the Social Sciences*, s. 3, 6, 7.

zorunlu olarak yakından bağlantılıydı. Weber'in modern kapitalizm hakkındaki analizinde rasyonel hukukun gelişimine verdiği önem ne kadar vurgulansa azdır. Batı Avrupa'da Roma hukukunun mirasının önemi, rasyonel kapitalizmin doğmasına neden olan kurumlara doğrudan dahil olmasından değil, biçimsel anlamda rasyonel hukuk düşüncesinin yaratılmasında rol oynayan temel unsurlardan biri olmasından geliyordu. Her türlü mutlakiyetçi ya da hiyerokratik idarede hukuk sürecinin tatbiki, tözel ölçütlere dayanıyor ve bu ölçütlere biçimsel "ilkeler" olarak başvurulmuyordu. Hukuk ya davadan davaya keyfi olarak ya da geleneğe göre uygulanıyordu. Bu yüzden rasyonel hukukun yükselişi bu tür geleneksel tahakküm sistemlerinin iktidarının azalmasına işaret ediyordu. Kapitalist üretim ile rasyonel hukuk arasındaki yakınlık ikisinin de bünyesindeki "hesaplanabilirlik" faktöründen kaynaklanıyordu. Batı'da, ama sadece Batı'da bu ilişki önemli ölçüde devlet tarafından dolayımlanmıştı. Batı'da rasyonel hukuk külliyatının yaratılması "modern devletle hukukçular arasında, iktidar taleplerini sağlamlaştırmak amacıyla kurulan ittifak sayesinde başarılmıştı."[43]

Ekonomi ve Toplum'un bir kısmını oluşturan saf "yasal tahakküm" tipinin soyut kategorizasyonu Weber'in milli devletin yükselişi hakkındaki analiziyle doğrudan bağlantılıdır. Weber'in yazmayı planladığı sistematik modern devlet incelemesini tamamlamaya ömrü yetmemiştir; yazılarında birçok yerde Batılı devlet biçiminin ayırt edici özelliklerinden bahsedilse de bu özellikleri hiçbir yerde kapsamlı bir biçimde ele almamıştır. Bu yüzden Weber'in modern devlette tezahür ettiği biçimiyle rasyonel yasal tahakküme ilişkin anlayışının temelinde yatan genel önermelerden bazılarının çeşitli malzemelerden çıkarak yeni baştan kurulması gerekir. Bu tür önermelerden biri yasal tahakkümün *sınırları* ile ilgilidir. Weber'in modern devlet analizinde, kendi ifadesiyle "hiçbir tahakkümün sadece bürokratik olmaması, yani sadece sözleşmeyle istihdam edilen ve atanan memur sınıfı tarafından yürütülmemesi" temel önem taşıyordu: "Parlamenter yönetim" ve "her türlü üniversite otoritesi ve idari merciler bu tipe girer."[44] Üniversite mercileri, Weber'e göre, rasyonel devletin meşru düzenini beslemekte temel bir rol oynamışlar-

43. *General Economic History*, s. 252. Weber'in gösterdiğine göre, geleneksel Çin'de bir hukukçular tabakasının olmayışı, ortodoks Konfüçyüsçülüğün "incelmiş" hümanizminin, devlet görevlisi olmak için görülmesi şart olan bir eğitim haline gelmesine yol açmıştı; keza Hindistan da Batı'dakilerle kıyaslanabilir bir hukukçular grubuna sahip değildi.

44. Max Weber, "Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft", Johannes Winckelmann, *Staatsoziologie* içinde, Berlin, 1966, ss. 100-1.

dır: Anayasal "otoriteler" kavramının kökeni bu kuruluşların iktidarında yatıyordu. Modern siyaset düzeninin karşı karşıya bulunduğu tipik sorun, daha önceleri kısmen bu üniversite toplulukları tarafından geliştirilmiş olan yaygın "demokratikleşme" talepleri ile bu toplulukların öneminin –bu tür toplulukların gerçek iktidara sahip oldukları dönem geleneksel olarak yerleşiklik kazanmış (siyasetle "geçinmekten" çok siyaset "için" yaşayan) "ileri gelenler"in hâkim oldukları bir dönem olduğu için– zorunlu olarak azalmasını uzlaştırma sorunuydu. "Demokrasinin, kitlesel oy hakkının ve kitleleri kazanıp örgütleme zorunluluğunun çocukları olan" modern siyaset biçimleri, gerçek iktidara (siyasetle "geçinen") parti liderlerinin sahip olduğu bürokratikleşmiş partilerin oluşmasını getirmişti; bu yüzden parlamentonun iktidarı azalmaktaydı.

Bürokrasi kendi başına "liderlik yapamayacağı", hedeflerin "dışarıdan" konmasına dayalı olacağı için siyasi liderlik parti örgütlenmelerinin başındaki bireylerin karizmatik özelliklerine intikal etmek zorundaydı. Weber'in, rasyonel olan (bürokrasi) ile irrasyonel olanı (karizmayı) böyle yanyana koyan yazıları, genel sosyolojisi ile Alman siyasetine dair özgül analizi arasında çok önemli bir bağ olduğunu gösteriyorlardı. Weber'in metodolojik yazılarında ısrarla belirttiği gibi, rasyonel analiz değer yargılarına "geçerlilik kazandıramaz" ya da onları "çürütemez"di. Weber'in sosyolojik yazılarında, bu epistemolojik önermeden çıkan mantıksal sonuç, rasyonelleşmiş toplumsal örgütlenme sistemlerinin değerler yaratmadığı, yalnızca mevcut değerlerin ilerletilmesini sağlayan *araç* olarak işlev gördüğüydü. "Bu sınırlama," diyordu Weber net bir biçimde, "en yüksek gelişme düzeyindeki [yani, bürokratik örgütlenmelerdeki] yasal tipin bünyesinde mevcuttur çünkü idari eylem kurallara uygun olan şeylerle sınırlıdır."[45] Weber'in referandum demokrasisi tartışmasının temelinde bu mülahaza vardı. Yasal tahakküm sistemlerinde liderlik, modern siyasi gelişmenin ilk aşamalarında, "ileri gelenler"den oluşan çevrelerce sağlanabildiği halde; bu grupların gücünün bürokrasinin artmasıyla birlikte azalması, davranışların rasyonalizasyonunun (ister "entelektüel" ister "pratik" nitelikli olsun) "amaçlar" değil yalnızca "araçlar" sunabildiği olgusunu daha net bir biçimde açığa çıkarmıştı. Bu nedenle daha önceleri üniversiteye özgü idare sistem-

45. *The Theory of Social and Economic Organisation*, New York, 1947, s. 392'deki çeviri. Parantezler bana ait. Bu, bürokratik memurların asla "inisiyatif" kullanmadıkları anlamına gelmiyordu; bu memurların sahip oldukları "sorumluluğun" ahlaki bir doğası olduğunu gösteriyordu: "Memurun görevi, iktidar mücadelesi alanının dışında kalmaktır." *Economy and Society*, c. II, s. 1404.

leriyle ilişkilendirilen "kalıtımsal karizma" içinde cisimleşen karizmatik bileşenin, artık *kişilik olarak* modern siyasi liderler ile onların takipçilerinin oluşturduğu kitle arasındaki duygusal bağlılık üzerinde inşa edilmesi gerekiyordu. Bundan dolayı Weber Sezarizmin potansiyel tehlikelerinin farkında olmakla birlikte, kendi teorik sisteminin varsayımları icabı, liderliğin kitlesel oy hakkının ürünü olan karizmatik özelliklerinin zorunluluğunu tanımak durumunda kalmıştı.

SONUÇ

Önceki kısımlarda geliştirilen tartışma, Weber'in siyasi düşüncesindeki başlıca açmazların bazılarını açığa çıkarmayı mümkün kılıyor. Weber'in siyasi enerjisini hasrettiği başat sorun, Bismarck'ın hâkimiyetinin sonucu olan "liderlik sorunu"ydu. Almanya, birliğini diğer Avrupa ülkeleriyle mücadele içinde kazanmış bir "güç-devleti"ydi. Ulus-devletler arasındaki siyasi çatışmalarda, artık "gayri şahsi güçler" biçiminde tezahür eden bitimsiz "tanrılar" savaşı egemenliğini sürdürüyordu. "Bu... nihai *Weltanschauungen* çatışmasında, dünya görüşleri arasında eninde sonunda bir seçim yapılması gerekir."[46] Weber siyasi kariyerinin daha en başında "seçim"ini yapmıştı: Almanya'nın kültürel mirasında cisimleşen değerler yalnızca Alman ulus-devletinin gücünün kabul edilmesi ve geliştirilmesi yoluyla savunulabilir ve ilerletilebilirdi. Siyasi alanda bu kültürün eski taşıyıcıları (Junker "aristokrasisi") çöküş halinde oldukları için siyasi liderlik sorumluluğunun başka kaynaklardan çıkarılması gerekirdi. Junkerlerin konumunu çökertmiş olan süreç siyasi düzenin rasyonalizasyonunu da arttırmıştı. Weber'in rasyonalizasyon ile toplumsal değişim arasındaki ilişki konusundaki genel sosyolojik formülasyonu, bürokrasinin kurallara bağımlı karakteriyle karizmanın değer yaratıcı özellikleri arasında kutupsal bir karşıtlık getiriyordu. Yani siyasi hayatın bürokratikleşmesi, insani meselelerin yönlendirilmesi işini teknik verimin doruğuna çıkardığı halde kendi başına "sahici" bir liderliğin gerektirdiği yetenekleri yaratamazdı. Weber demokratik düzende modern siyasi lider için elzem olan karizmatik unsuru yaratma ihtiyacını da imkânını da görüyordu.

Weber'in analizinin bütününden çıkan sonuç, demokratik yönetimin, on sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl başlarının klasik de-

46. *From Max Weber*, s. 117.

mokrasi teorisinde olduğu gibi, herhangi bir doğal hukuk kavrayışı üzerine kurulamayacağıydı. Demokrasi bir teknikti, bir amacın aracıydı.[47] Weber'in siyasi yazılarına ilişkin analizinde bu noktanın önemini vurgulayan Mommsen şüphesiz haklıdır. Ama Weber'in bu mesele hakkındaki ifadelerinin acımasız netliği, onun siyasi görüşlerinin üç açıdan fena halde yanlış anlaşılmasına neden olmuştur: Birincisi, sözde "Makyavelizmi" açısından; ikincisi Alman "emperyalizmi"ni övmesi açısından ve üçüncüsü Nietzscheci bir "aristokratik ahlak" adına liberalizmi "reddetmesi" açısından. Yazılarının Macchiavelli'ninkilerle ne gibi yakınlıkları olursa olsun, Weber iktidara Macchiavelli'nin kavrayışındaki gibi ahlaki ya da estetik nitelikler atfedilmesi gerektiği yolunda herhangi bir imadan kararlı olarak uzak durmuştur. Weber şöyle yazmıştır: "Salt 'güç siyasetçisi' güçlü etkiler yaratabilir, ama aslında yaptıkları hiçbir yere götürmez ve anlamsızdır."[48] Ona göre bu tam da, Bismarck'ın düşüşünden beri Almanya'nın izlemiş olduğu kararsız politikalara damgasını vurmuş olan *Realpolitik* biçimiydi. Weber'in "emperyalizm"e güçlü bir biçimde bağlı olduğu özellikle Marcuse ve Lukács tarafından vurgulanmıştır. Lukács'a göre, demokrasi Weber için yalnızca "daha iyi işleyen bir emperyalizm yaratmayı kolaylaştıracak teknik bir önlem"di.[49] Ama Weber'in görüşlerinin ifadesi olarak bu da, onun yazılarında yeni bir Makyavelizm gören yaklaşım kadar yanıltıcıdır; hem de aynı nedenle: Weber Alman yayılmacılığına hiçbir yerde normatif önem yüklememiştir. Weber'in siyasi görüşünde "emperyalizm" (tıpkı "iktidar"ın kendisi gibi) bir amaç değil araçtı.

Weber'in siyasi yazıları ve bağlantıları hakkındaki literatürün önemli bir kısmında (Mommsen'in çalışması dahil), Weber'in kendisinin olanakları kısıtlı insanların özlem ve isteklerine güçlü bir kişisel yakınlık hissetmiş olduğu ihmal edilir. Weber demokrasi teorisinin ahlaki öncüllerini reddetmiş olsa da Avrupa liberalizminin gelenekleri yazılarına nüfuz etmiştir. "İnsanın kişisel özerkliği"ne ait değerleri ve "insanlığın manevi ve ahlaki değerleri"ni savunduğunu sürekli olarak belirtmiştir.[50] Ama Weber'in siyasi sosyolojisi bağlamında, alt sınıfların artan özlemleri de liberal bireyciliğin –Weber'in de savunduğu– ilkeleri de yalnızca devletin güç-çıkarları gözetilerek ilerletilebilirdi: "Bugün her

47. Bu bağlamda özellikle bkz. *Gesammelte politische Schriften*, ss. 233-79.
48. *From Max Weber*, s. 116.
49. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, s. 488.
50. Aktaran Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild*, s. 159.

türlü kültür tamamen millete bağlıdır ve bağlı kalacaktır."[51] Ayrıca, tarihsel olarak birbirleriyle yakından bağlantılı değerler olan eşitlik ile bireysel özgürlük ve kendiliğindenlik arasında trajik bir zıtlık vardı. Kitle siyasetinin gelişmesi bu değerlerin [özgürlük ve kendiliğindenliğin] çağdaş toplum düzeni içinde gerçekleşebilme derecesini zorunlu olarak kısıtlıyordu. Bu nedenle Weber plebisiter demokrasiyi, modern insanlığı bürokratikleşmiş işbölümünün "demir kafesi"nden kısmen kurtarmanın tek yolu olarak görüyordu.

Bu görüşler Weber'in Wilhelm Almanyasının siyasi yapısına dair değerlendirmesinin ürünü olsalar da, aynı zamanda metodolojik anlayışı ve "dünya uygarlıkları" hakkındaki çalışmalarıyla da aralarında mantıksal ve ampirik bir bağ vardı ve kısmen bunlar tarafından şekillenmişlerdi. Weber milletin ve *Herrenvolk*'un "güç-çıkarları"ndan bahsederken çağdaşlarının diliyle konuşuyordu. Ama bu kavramları kullanma biçimi, özellikle son yazılarında, belirli açılardan terminolojilerini benimsediği kaynaklarınkinden epeyce farklıydı. Bir kere kendi kişisel siyasi hedefleri arasında devletin *kendisini* nihai değer olarak öne çıkarmayı reddediyordu. *Antrittsrede*'de Weber'in bu konu hakkında takındığı tavırda hâlâ bir belirsizlik olmasına karşın, sonraki yazılarında tavrı gayet netti. "Ulus-devlet" tamlamasında, Weber'in kişisel değerler ölçeğine göre önemli olan tamlamanın ilk yarısıydı. İkincisi, Weber *Herrenvolk* terimini, Alman kültürünün diğer ülkelerin kültürü üzerinde "meşru" bir tahakküm kurma hakkı iddia edebileceği anlamına gelebilecek bir şekilde kullanmıyordu. Tam tersine, Weber'in görüşünde, böylesi bir iddia hem olgusal olarak geçersizdi hem de normatif olarak reddediliyordu (ki bu mantıksal olarak ayrı bir sorundu). Ulus-devletlerin siyasi mücadelesi bir güç ilişkileri alanıydı ve bu ülkelerin milli kültürlerinin içerdiği değerler Alman kültürünün içerdiklerinden "ahlaki olarak" daha üstün görülemezdi.

Weber'in dünyanın "ahlaki irrasyonalitesi" anlayışı ve bu temelde inşa ettiği metodolojik aygıt Alman toplumsal düşüncesindeki çeşitli farklı eğilimleri bütünleştirme yolunda bir girişim içeriyordu. Hem "sezgicilik"i hem de "bilimcilik"i reddetmiş; "rasyonel olan"la "irrasyonel olan" arasındaki ve "öznel olan"la "nesnel olan" arasındaki belli zıtlıklara dayanan bir çerçeve oluşturmak için ikisinden de belli unsurlar ödünç almıştı. Bu bölümün daha önceki kısımlarında işaret edildiği gibi, Weber'in hem bir "saf kategoriler" kümesi olarak geliştirdiği hem

51. *Gesammelte politische Schriften*, s. 47.

de tarih ve sosyoloji incelemelerinde ampirik olarak kullandığı sosyolojik anlayışların temelinde bunlar vardı. Bu anlayışlar, (Weber'in belirttiği iki temel anlamda da) rasyonelliğe yakın bütün insan eylemlerinin zorunlu olarak "irrasyonalite" ("nihai değerler") üzerinde temellenmesi *gerektiği*, ama akıl ile değer arasında temel bir karşıtlık olduğu fikrini içeriyordu. Bu yüzden de sosyoloji ve tarih "anlam" yorumuna başvurmak zorundaydı, ama sosyolojik ya da tarihsel analiz herhangi bir değerler kümesinin normatif olarak "geçerli" olduğunu "kanıtlayamazdı".

Weber'in tahakküm tipolojisinde, bu iki vurgu karizma anlayışına taşınmıştı. Karizma kural bağımlı eyleme yabancı olması anlamında irrasyoneldi ve bu nedenle tarihteki değer yaratıcı güçtü; bu kavram onun formüle ettiği biçimiyle karizmatik bağlanmalardaki bütün *içerik* farklılıklarını enlemesine kesiyordu; öyle ki Hitler de Gandi kadar "sahici" bir karizmatik liderdi. Bu yüzden de Weber'in düşüncesinde "değer" kavramı (irrasyonel) inançla eşanlamlı hale gelmişti; onun kullandığı kavramsal kategorilerin, bu bakımdan, etik teorisinde geleneksel olarak anlaşıldığı anlamıyla "bencillik" ve "özgecilik"le doğrudan hiçbir ilişkisi yoktu. Weber'in Alman siyaseti hakkındaki analizinde, *Antrittsrede*'de "liderlik sorunu" olarak görülen şey sonraki siyasi yazılarında bürokratik rasyonalite ile karizma arasındaki karşıtlık etrafında dönmeye başlamıştı. Bu yüzden Weber kaçınılmaz olarak, karizmatik unsurun *içeriğinin*, kendisinin bilinçli bir biçimde nihai değer olarak benimsediği şeyle (Alman kültürünün özerk olarak ilerletilmesiyle) alakasız olduğu sonucuna varmıştı. Bu da, modern kapitalist devletteki bürokratikleşmeye dair analiziyle birleşerek, onu cazip bulduğu liberal demokratik değerlerin en iyi ihtimalle "araç" olarak tasarlanabileceği ve bu yüzden de iç değerlerinden yoksun kaldıkları bir konuma götürmüştü.

Yani Weber'in siyasi düşüncesi, yazılarına sağlam bir biçimde tanımlanmış güçlü pathos karakterini veren bir iç gerilim barındırıyordu bünyesinde. Klasik liberalizmin ve hatta sosyalizmin bazı ilkelerine sempati beslediğini ifade etmişti; ama hem (*Antrittsrede*'de dile getirildiği biçimiyle) siyasetteki kalkış noktası hem de akademik yazılarında geliştirdiği düşünsel bakış açısı, görüşlerini, kendi deyimiyle "'halk iradesi', halkın gerçek iradesi gibi kavramların... *kurgudan* ibaret oldukları" bir konuma yöneltmişti.[52] Ölümünden kısa bir süre önce, Marx'la

52. Aktaran Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, ss. 392-3. Böyle bir önerme Weber'in şu cümlesi göz önünde bulundurularak okunmalıdır: "İnsan Hakları Ça-

Nietzsche'nin modern kültürdeki iki başat etkiyi temsil ettiklerini belirtmiştir. Weber'in eserlerinden oluşan külliyatın birbiriyle uzlaşmaz görünen bu iki düşünce akımının en derin içgörülerini bütünleştirmeye yönelik muhteşem bir girişim olduğu söylenebilir. Siyasi görüşleri bu devasa, ama kırılgan düşünsel sentezin hem oluşmasına yardım etmiş hem de bu sentez tarafından oluşturulmuştu ve bu sentezin cisimleştirdiği ikiliklerden payını almıştı.

Weber'in siyasi sosyolojisine yönelik tatmin edici bir eleştirinin kendisinin de hem siyasi hem de entelektüel nitelikte olması gerekir. Yani, Weber'in düşüncelerinin özgül bir tarihsel bağlama bağımlılığını ve teorik formülasyonlarının mantıksal zayıflıklarını, birbiriyle bağlantılı sorunlar olarak ayrıntılarıyla incelemesi gerekir. Şu ana kadar siyasi yazıları hakkında sürmekte olan tartışmadan böylesi bir eleştiri çıkmamıştır. Bir yanda, Weber'in Marksist eleştirmenleri onun siyasi yazılarını siyasi ilgilerinin ideolojik ifadelerinden ibaretmiş gibi ele almışlardır. Weber'in sosyolojisi, abes bir biçimde, büyük ölçüde Wilhelm Almanyasındaki "burjuva kültürü"nün özel bir tezahürüne indirgenir. Öte yandan, Weber'in "ortodoks" yorumcuları ise onun sosyal bilime yaptığı akademik katkıların siyasi bağlılıklarından ayrı ele alınması gerektiği görüşünü savunurlar. Ama bu konumlar, en azından ara sıra büründükleri aşırı biçimleri içinde, Weber'in yapıtının yeterli bir biçimde değerlendirilmesinin önünü tıkamaktadırlar. Zira her ikisi de doğruluğu herkesçe bilinen bir şeyi dile getirmektedirler sadece; yapıtlarının içinde yaşadığı tikel toplumsal ve siyasi bağlamı ifade ettiği, ama aynı zamanda genelleştirilebilen kavrayışlar içerdiği bütün büyük toplumsal düşünürler için söylenebilir.

ğı'nın kazanımları olmadan, en muhafazakâr olanlarımız da dahil olmak üzere herhangi birimizin hayatını sürdürebileceğine inanmak kendini fena halde aldatmaktır." *Economy and Society*, c. III, s. 1403.

2 Marx, Weber ve Kapitalizmin Gelişmesi

Sosyoloji literatüründe Karl Marx'ın yazılarıyla Max Weber'in yazıları arasındaki ilişki kadar yorumlaması güç pek az entelektüel ilişki vardır. Birçok kişi Weber'in yazılarının –özellikle *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun– Marx'ın materyalizmini "çürüttüğü" iddiasındadır; kimileri de tam tersi görüşü savunup, Weber'in sosyolojisinin önemli bir kısmının "Marksçı şemaya güçlük çıkarmadan uyduğu"nu ileri sürerler.[1]

Bu iki düşünürün görüşleri arasındaki ilişkinin doğasının karanlıkta kalmasına yol açmış olan ana sorunlardan biri, Marx'ın yapıtını daha önceleri basılmamış ilk yazıları[2] ışığında değerlendirmenin ancak Weber'in ölümünden yıllar sonra mümkün hale gelmesidir. Bu yazılar iki şeyi açığa çıkarmıştı. İlk olarak, Marx'ın "tarihsel materyalizm"[3] anlayışı, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın[4] Önsözü gibi kaynaklardaki, sık sık alıntılanan bazı ifadelerinden yola çıkılarak anlaşılabileceğinden dikkate değer ölçüde daha incelikli ve çok daha az dogmatiktir. İkinci olarak, Marksizme Engels'in yaptığı katkılar.[5] Marx'ın kendi dü-

1. George Lichtheim, *Marxism, an Historical and Critical Study*, Londra, 1964, s. 385.

2. Bu yazılar şunlardır: "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi"; "Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları"; *Alman İdeolojisi*'nin tam metni ve diğer daha kısa yazılar, mektuplar ve parçalar. Bunların hepsi ilk olarak 1927 ile 1932 arasında, Marx-Engels *Gesamtausgabe* (bundan böyle MEGA olarak anılacak) adıyla yayımlandı.

3. Marx, Engels'in yaratımı olan bu kavramı tabii ki kullanmamıştı; ama Marx'ın tarihsel gelişimin yorumu hakkındaki yazıları karşılığında da bu terimi kullanmak bir teamül haline gelmiştir.

4. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago, 1904 [Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Sol Y., Ankara, 1993].

5. David Koigen'in *Ideen zur Philosophie der Kultur* (Münih ve Leipzig, 1910) adlı kitabı, "genç" Marx'ın önemini vurgulayan ilk yapıtlardandı. Koigen, Marx ile Engels ara-

şüncesinin temelinde yatan düşünüş tarzlarından dikkatli bir biçimde ayırt edilmelidir.[6] Bu yüzden de Marx ile Weber arasındaki ana benzerlik ve farklılıkları değerlendirebilmek için, genelde tarihsel materyalizmin doğasını ve özelde de Marx'ın kapitalizmin kökeni ve hareket eğilimi hakkındaki kavrayışını yeniden değerlendirmek zorunludur. Weber'in Marx'la kendisi arasındaki ilişki konusunda bizzat söylediklerine şüphesiz saygı göstermek gerekirse de bunlar her zaman yeterli bir gösterge değildirler.

Weber'in Marx eleştirisi hakkında sonradan yazılanların oluşturduğu literatürdeki kafa karışıklığı, Weber'in yazılarındaki birbiriyle bağlantılı ama farklı bir dizi temayı ayırt edememekten de kaynaklanır. Weber'in olgusal bilgi ile değerlerin yönlendirdiği eylem arasında mutlak bir mantıksal ayrılık olduğu konusundaki ısrarının, tarihsel ve sosyolojik analizin siyasete pratik katılımla bağlantılı olduğu üzerindeki, aynı ölçüde güçlü vurgusunun üzerini örtmesine izin verilmemelidir.[7] Weber'in en önemli sosyolojik düşüncelerinin bazıları, aslında, doğrudan siyasi yazılarında akademik yayımlarından çok daha net bir biçimde ortaya konur.[8] Bu yüzden Weber yazılarını, yalnızca Marx'ın entelektüel bir eleştirmeni olarak değil, aynı zamanda kendi döneminin önde gelen Marksist siyasetçileriyle yazarlarının yazılarına ve siyasi faaliyetlerine cevaben de yazmıştır. Yani Weber'in görüşlerinin birbirlerinden kısmen ayırt edilebilen üç yönü olduğu söylenebilir: (1) Almanya'daki ana Marksist siyasi fail olan Sosyal Demokrat Parti biçimini almış "Marksizm" karşısındaki tavrı; (2) Marksist yazarların tarih ve sosyolojiye yaptıkları akademik katkılar hakkındaki görüşleri; (3) Marx'ın

sındaki farklılığı vurgulayan birçok yazar gibi, Hegelci düşüncenin Marx'ın yapıtlarının bütünü üzerindeki etkisini vurguluyordu. Ama bu hattı izleyen ve MEGA'dan önce basılmış en etkili yapıt Georg Lukács'ın *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Tarih ve Sınıf Bilinci; Berlin, 1923) adlı kitabıydı. Ben bu yazıda ulaşılması daha kolay olan Fransızca basıma göndermede bulunacağım: *Histoire et conscience de classe*, Paris, 1960. Lukács, Weber'in çalışmalarının gerçekten diyalektik bir Marksist bakış açısı içinde özümsenebileceğini ilk görenlerden biriydi; krş. özellikle s. 142 ve sonrası ve 267 ve sonrası.

6. Bu bölümde Rubel'in önerdiği terminolojik pratiği izleyerek, Marx'ın kendisine atfettiğim görüşlere "Marksçı", Marx'ı takip ettiklerini söyleyen kişilerin benimsedikleri fikirlere ise "Marksist" diyeceğim. "Marksizm"i yine, çok geniş bir anlamda, ayrı bir tür olarak ikinci grubu adlandırmak için kullanacağım.

7. Krş. Karl Löwith, "Max Weber und Karl Marx," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 67, 1932, 1. bölüm, ss. 58 ve sonrası.

8. Örneğin Weber'in şurada yaptığı bürokrasi ve siyasi iktidar tartışmasına bkz. "Parliament and government in a reconstructed Germany", *Economy and Society*'nin İngilizce basımına ek (New York, 1968, c. 3, ss. 1381-469).

kendi özgün fikirleri olduğunu düşündüğü fikirler hakkındaki görüşleri. Weber'in düşüncesinin bu üç yönü de, Weber'in Marx'ın tarihsel materyalizm teorisi hakkındaki kavrayışının aslında ne ölçüde geçerli olduğu şeklindeki analitik sorundan ayırt edilebilir.

Marx'la Weber arasındaki ilişkinin bu dört boyutunu analiz ederken daha çok ikisinin de birinci dereceden önem atfettiği bir mesele üzerinde yoğunlaşacağım: Avrupa'da modern kapitalizmin gelişiminin yorumlanması. Almanya'nın toplumsal ve siyasi yapısında on dokuzuncu yüzyıl ortalarından sonlarına kadar ortaya çıkan değişiklikler dizisi bu bölümün tamamının asıl arka planını oluşturuyor: Weber'in Marx ve Marksizm karşısında takındığı tavır bu bağlamın dışında yeterli bir biçimde anlaşılamaz ve analiz edilemez. Weber'in yapıtı yalnızca ürkütücü bir "Marx hayaleti"ne verilen bir cevap olarak yazılmamıştı; ama İmparatorluk Almanyasında çok önemli bir siyasi ve entelektüel rol oynamış olan bir güçle –Marksizmle– ilgili tartışmanın da bir parçasını oluşturuyordu. Bu yüzden analizimiz üç bölüme ayrılıyor: Alman toplumunun on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki gelişiminin tarihsel arka planı; Weber'in Marx ve Marksizm karşısındaki tavırları ve görüşleri ve günümüzde Marx'la Weber'in yazıları arasındaki mantıksal ve ampirik benzerlikleri ve farklılıkları değerlendirmeye çalışan bir gözlemcinin karşı karşıya kaldığı analitik sorun. Ancak bu üç bölüm temeldeki tek bir temayla birbirlerine bağlanıyorlar. Bu da, ilk kategoride betimlenen değişimler dizisinin –on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Almanya'nın toplumsal ve siyasi gelişiminin– hem Marksizmin bu ülkedeki evrimindeki[9] hem de Weber'in siyasi bir etki ve akademik bir öğreti olarak Marksizme verdiği tepkideki kilit özellikleri aydınlatmaya yardımcı olmasıdır.

9. İngilizce'de SPD'nin gelişimi hakkındaki en iyi inceleme şudur: Günther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*, New Jersey, 1963. Ayrıca krş. Werner Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, Jena, 1924, 2 cilt, burada özellikle bkz. 1. cilt, s. 333 ve sonrası ve 2. cilt, ss. 9-95. Birnbaum'un, Marx ve Weber'in kapitalizmin yükselişi hakkındaki görüşlerini konu alan tartışması, bu konular üzerinde yapılmış en zekice analizlerden biridir. Ama Birnbaum, Weber'in "tarihsel materyalizm"e yönelttiği saldırının sahip olduğu farklı boyutları birbirinden ayırmaz; bunun sonucu olarak da, Weber'in yapıtının "Marx'ın üstü kapalı bıraktığı şeyleri açığa çıkarmış olduğu" (s. 133) ve Weber'in "fikirler toplumsal konumun yansımalarından ibarettir ve tarihsel gelişim üzerinde bağımsız bir etkileri yoktur" şeklindeki görüşü çürüterek Marx'ın teorik konumunu hatırı sayılır ölçüde değiştirmiş olduğu (s. 134) türü çıkarımlar arasında gidip gelir. "Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber", *British Journal of Sociology*, c. 4, 1953, ss. 125-41.

TARİHSEL ARKA PLAN

On dokuzuncu yüzyılın başında, Almanya birbirleriyle rekabet halindeki otuz dokuz prenslikten oluşuyordu. İki öncü Alman eyaleti olan Prusya ve Avusturya'nın her ikisi de büyük güçlerdi: Bunlar arasındaki husumet Almanya'nın birleşmesini engelleyen faktörlerden biriydi. Ama Alman milliyetçiliğinin umutlarını, Avusturya ile Prusya'nın kendi etnik bileşimleri de kırıyordu. 1815'ten sonra Avusturya'da Almandan çok Alman olmayan nüfus vardı; Prusya'nın doğu bölgesinde çok sayıda Polonyalı bulunuyordu. Milliyetçi öğretinin, Prusya için, bu toprakların Polonyalıların kuracağı bir devlete iade edilmesini içerdiği tahmin edilebilir. Nitekim Avusturya hükümeti bütünleşmiş bir Alman devletinden yana her türlü harekete kesinlikle karşıydı; güçlü bir milliyetçilik akımı olmasına rağmen Prusya'nın durumu da bundan pek farklı değildi.

Ama Almanya'nın siyasi olarak birleşmesini engelleyen daha önemli bir faktör, ülkenin toplumsal ve ekonomik yapısının temel özellikleriydi. Almanya, en ileri kapitalist ülke olan İngiltere ile kıyaslandığında, hem ekonomik gelişme düzeyi bakımından hem de çeşitli Alman eyaletlerindeki siyasi liberalleşmenin düşük olması bakımından neredeyse hâlâ Ortaçağ'daydı. Prusya'da, güçleri Elbe'nin doğusundaki eski büyük Slav arazilerine sahip olmalarından kaynaklanan toprak sahibi aristokrasi, yani Junkerler ekonomide ve yönetimde hâkim konumdaydılar. Demek ki on dokuzuncu yüzyılın ilk kısımlarında yeni yeni palazlanmakta olan Alman burjuvazisi yönetimin dizginlerine hemen hemen hiçbir biçimde ulaşamıyordu.

Ama Almanya'nın 1789 olaylarıyla Fransa'da harekete geçmiş olan kapsamlı siyasi değişim akımlarına tamamen kapalı kalması pek mümkün değildi. Marx'ın ilk yapıtları Almanya'da bir devrim olacağı beklentisiyle yazılmıştı. Aslında, Marx'ın Almanya'nın toplumsal ve ekonomik yapısının geri kalmışlığının farkında olmasının, tarihte proletaryanın oynadığı rol hakkındaki ilk anlayışının kökeninde yattığı söylenebilir. Fransa'da, diye yazıyordu Marx 1844'te, "kısmi özgürleşme topyekûn özgürleşmenin temeli"ydi; ama çok daha az gelişmiş olan Almanya'da "ilerici bir özgürleşme" imkânsızdı: Tek ilerleme imkânı radikal bir devrim sayesinde yaratılabilirdi. Almanya'da "topyekûn özgürleşme bütün tekil özgürleşmelerin olmazsa olmaz koşuludur". Bu da ancak, diye yazıyordu Marx, yalnızca proletaryanın, "radikal zincirleri

olan bir sınıf... bütün sınıfların ortadan kalkışı demek olan; çektiği acılar evrensel olduğu için evrensel bir karaktere sahip olan bir toplum alanı" demek olan proletaryanın oluşumuyla gerçekleşebilirdi.[10] O sıralarda Almanya'da proletarya diye bir şey olduğu söylenemezdi; Marx 1844'te bunun farkında değildiyse bile 1847'ye gelindiğinde kesinlikle farkına varmıştı. 1847'te Almanya'da eli kulağında olan devrimin bir burjuva devrimi olacağı konusunda Marx'ın kafası netti[11]; ama Marx hâlâ Almanya'nın toplumsal yapısının kendine özgü özellikleri sayesinde burjuva devriminin hemen ardından bir proleter devriminin gelmesinin mümkün olabileceğini düşünüyordu.[12] Ancak Marx, Alman burjuvazisinin zayıflığının da bilincindeydi ve burjuvazinin, daha herhangi bir dolaysız iktidar talebinde bulunmadan önce bile, sahip olduğu ne kadar güç varsa hepsini rüşeym halindeki işçi sınıfıyla vakitsiz ve gereksiz çatışmalara girerek harcama eğiliminde olduğunu belirtiyordu.[13] Almanya'da 1848 devriminin başarısızlığı bu olgunun göstergesiydi ve Marx'ın Almanya'da –hatta İngiltere ve Fransa'da da– yakında "bir gelecek sıçraması" olacağı yolundaki iyimserliğini yok etmişti.

1848 ayaklanmaları yine de Alman eyaletlerindeki, özellikle de Prusya'daki hâkim çevreler için olumlu bir deneyimdi. Bu tarihten sonra, ülkeyi geleneksel yarı feodal otokrasiden uzaklaştıran bir dizi toplumsal ve siyasi reform yapıldı. Ancak 1848'in daha fazla radikal reform üretmekteki başarısızlığı, yalnızca sosyalistlerin oluşturduğu küçük grupların değil aynı zamanda liberallerin de umutları için bir tür ölüm çanı işlevi gördü. Junkerlerin ekonomik iktidarının, ordudaki subay kadroları ve devlet bürokrasisi üzerindeki hâkimiyetlerinin sürmesi, liberalleri bir parlamenter demokrasi taklidinden başka bir şey getirmeyen bir dizi uzlaştırıcı tedbiri mecburen kabul etmeye itti.[14] 1848 olayları Marx ile Weber arasında dolaysız bir bağlantı hattı oluşturur.

10. "Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right" (1844), T.B. Bottomore (der.), *Karl Marx, Early Writings*, New York, 1964, ss. 57-9.

11. Ayrıca Engels'in şu metindeki görüşleriyle krş. "Der Status quo in Deutschland", *Werke*, 4, ss. 40-57.

12. *Komünist Manifesto* şunu ilan eder: "Almanya'daki burjuva devrimi, onun hemen ardından gelecek proleter devriminin peşrevinden başka bir şey değildir."

13. Marx'ın 18 Kasım 1847'de *Deutsche Brüsseler Zeitung*'da çıkan makalesiyle krş. *Werke*, 4, s. 351 ve devamı. Daha kapsamlı bir analiz için bkz. Engels, *Germany: Revolution and Counterrevolution*, Londra, 1933.

14. Krş. Karl Demeter, "Die soziale Schichtung des deutschen Parlamentes seit 1848", *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, c. 39, 1952, ss. 1-29. Liberallerin eşit oy hakkı karşısındaki tavırları için krş. Walter Gagel, *Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien, 1848-1918*, Düsseldorf, 1958.

Marx için bu olayların sonucu fiziksel açıdan İngiltere'ye sürülmek, entelektüel açıdansa ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin "hareket yasaları"nı ayrıntılı olarak göstermenin önemini fark etmek olmuştu. 1848'in başarısızlıkları Almanya içinde liberalizmin beceriksizliğine zemin hazırlamıştı ve Bismarck'ın hegemonyasının cüretli başarılarıyla karşılaştırıldığında bu beceriksizlik Weber'in siyasi sosyoloji düşüncesinin tamamı için önemli bir arka plan oluşturmuştu. Belki de en önemlisi, 1848'den sonra Almanya'da geleneksel toplumsal ve ekonomik yapının sürmesi işçi hareketinin rolünü fena halde etkilemiş, onu İngiltere ya da Fransa'dakinden çok farklı bir konuma yerleştirmişti.[15]

Marx'ın Lassalle'la ve onun kurduğu hareketle kurduğu ilişki gibi karmaşık bir konuyu burada ayrıntılı olarak tartışacak yerimiz yok. Ama bu ilişkinin bazı yönleri konumuzla ilgili. Sosyal Demokrat hareketin başından beri Marx'ın öğretileri karşısında yapısal bir ikircikllik söz konusuydu ve bu da parti içinde kalıcı bir bölünme yaratmıştı. Lassalle bir yandan teorik görüşlerini büyük ölçüde Marx'ın kapitalizm teorisine borçlu olduğu halde, pratikte yeni harekete liderlik yaparken sürekli olarak Marx'ın belli konulardaki görüşlerine karşıt bir biçimde hareket ediyor ve kabul ettiğini beyan ettiği teoriye aykırı politikaları savunuyordu. Mesela Alman işçi sınıfının, sonraları iktidarın proletarya tarafından ele geçirilmesinin koşullarını yaratacak olan burjuva devrimini sağlama almak için burjuvaziden yana ağırlığını koyması gerektiğini ileri süren Marx'ın tersine, Lassalle işçi sınıfı hareketini liberallerle herhangi bir işbirliğine girmekten uzak tutuyordu. Böyle yaparak teori ile pratik arasında Marx'ın iğrenç olduğunu düşündüğü türden bir ayrılığı beslemiş oluyordu. Lassalle ayrıca "evrim"le "devrim" arasındaki tartışmanın ilk tohumlarını da böylece atmıştı ki bu tartışma sonradan radikal toplumsal değişmeyi hedefleyen bir fail olarak Sosyal Demokrat Parti'nin *caput mortuum*'u olmuştu aslında.

Lassalle, Weber'in doğduğu yıl öldü. Bu döneme gelene kadar Almanya'nın geleceği çoktan hazırlanmıştı. İşçi hareketinin liberallerden uzak durması, başka faktörlerle de birleşerek, Bismarck'ın Almanya'yı birleştirmesi için gereken sahneyi hazırlamıştı; Bismarck birleşme sırasında şöyle diyordu: "Almanya Prusya'nın liberalizmine değil gücüne hürmet ediyor." 1875'te Marx'ın Almanya'daki önde gelen savunucuları

15. Almanya'daki işçi hareketinin gelişimini İngiltere'dekinden ayırmakta özellikle etkili olan etkenlerden biri, işçi sınıfının Almanya'da oy hakkına görece geç bir tarihte kavuşmuş olmasıydı.

–Liebknecht ve Bebel– işçi hareketinin Lassalle'cı kanadıyla birleşmeyi kabul ettiklerinde, Almanya hem siyasi hem de ekonomik açıdan Marx'ın 1840'larda hakkında yazdığı ülkeden çok farklı bir ülke haline gelmişti. Siyasi bütünleşme sağlanmıştı; ama bunu sağlayan devrimci burjuvazinin yükselişi değil, büyük ölçüde, özünde siyasi iktidarın "tepeden", cüretkâr bir biçimde kullanılması üzerine kurulmuş olan ve geleneksel yapısını büyük oranda koruyan bir toplumsal sistem içinde gerçekleşen bir *Realpolitik* yönetimi olmuştu.

Zorlu ilk siyasi bütünleşme ve sanayileşme "hamle"si aşamaları Almanya'da, İngiltere'deki tipik gelişme sürecinden çok farklı bir biçimde geçilmişti – Marx da *Kapital*'de kendi kapitalist gelişme teorisinin temel çerçevesini İngiltere'nin sunduğunu kabul eder. Almanya'da siyasi merkezileşme ve hızlı ekonomik ilerleme, tam anlamıyla liberalleşmiş bir burjuva toplumu oluşmadan gerçekleşmişti. Nitekim ne Sosyal Demokrat Parti'li Marksistler –Marx'ın 1883'teki ölümünden bile önce– ne de Alman liberalleri, kendi konumlarının Alman toplumsal yapısı içindeki kendine özgü özelliklerini kavramalarını sağlayacak yeterli bir tarihsel modele sahiptiler. Sosyal Demokratlar sanayileşmiş bir Alman devletinin gerçek toplumsal ve ekonomik yapısıyla ilgisi gittikçe azalan bir devrimci ilmihale inatla sarılıyorlardı. Bu yüzden de, Sosyal Demokrat Parti içinde, kapitalizmi devrimle aşma yolundaki Marksçı görüşler ile tam anlamıyla evrensel oy hakkının kabulünün sağlanması yoluyla kapitalist devletin içeriden ele geçirilmesini öne çıkaran Lassalle'cı vurgu arasındaki iç gerilim en sonunda su yüzüne çıktı. Bernstein'ın *Evrimci Sosyalizm* (1899)[16] adlı kitabı, kendisi de kısmen bir İngiliz modeline dayansa bile, Sosyal Demokrat Parti'yi iktidarı mevcut düzen içinde kalarak ele geçirmeyi kabul etmeye itmekte olan toplumsal güçlere dair tutarlı bir teorik yorum sunuyordu. *Evrimci Sosyalizm*, kapitalizmin siyasi ve ekonomik gelişmesi arasındaki ilişkinin *Kapital*'in temel tezleriyle (aşama aşama iki sınıflı bir toplumun oluşması, büyük çoğunluğun "yoksullaşması" ve kapitalizmin çok yakında "nihai" bir krize girerek çökecek olması) yeterince anlaşılamayacağı görüşünü gün ışığına çıkarıyordu: Söz konusu tezler Bernstein'ın meydan okuması karşısında Sosyal Demokrat ortodoksi şeklinde yaşamayı sürdürdüler; ama gittikçe daha determinist bir biçim almışlardı. Marx'ın kapitalizmin eğilimsel özellikleri olarak gördüğü şeylere takipçileri mekanik ka-

16. Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism*, Londra, 1909 (İkinci basım, Londra, 1963) [Türkçesi: *Evrimsel Sosyalizm*, çev. B. A. Cerif, Kavram Y., İstanbul, 1991].

çınılmazlıklar olarak bakmaya başlamışlardı. Bu perspektif devrimci ifade tarzının devrimci bir eylemliği gerektirmeden korunmasına izin veriyordu; kapitalizmin sona ermesi mukadderse, görünen oydu ki tek yapılması gereken bir kenarda kapitalist ekonominin nihai çöküşünü beklemekti.

WEBER'İN MARX VE MARKSİZM KARŞISINDAKİ TAVRI

Alman liberalleri de benzer açmazlar içindeydi. Liberalizmin kökleri de daha önceki bir dönemde, İmparatorluk Almanyasından epeyce farklı toplum biçimlerinde bulunuyordu. Liberaller, liberal bireysel özgürlük ve siyasi katılım değerlerine bağlılıklarını korumakla birlikte, hâkim otokratik düzene uyum sağlamak –ve tabi olmak– zorunda kaldıklarından ağır ödünler vermişlerdi. Weber'in siyasi yazıları ve faaliyetleri sürekli olarak bu olgunun bilincinde olduğunu gösterir.

Weber'in siyasi iktidarın, özellikle de Almanya'nın hızlı iç konsolidasyonunun ve ekonomik gelişiminin tutunmasını sağlamayı başaran (ve daha önemlisi, bunun için bürokrasiyi kullanan) Bismarck'ın iktidarının önemini takdir etmesi, onun siyaset yaklaşımının ve daha genel olarak sosyolojisinin kilit önem taşıyan boyutlarından biridir.[17] Weber'in milliyetçiliğinin ömrü boyunca Alman devletinin önceliğini vurgulamış olması da bu durum göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır.[18] Ancak Weber'in yazılarında, siyasi iktidarın kullanımındaki gerçekliklerin farkına varmak yolundaki bu kararlılığa, klasik Avrupa liberalizminin değerlerine yönelik aynı ölçüde kararlı bir bağlılık eşlik ediyordu. Weber'in düşüncesindeki pathos; modern toplumların ana gelişim çizgilerinin, bizzat kendisinin Batı kültürünün ayırıcı ethosunu temsil ettiğini düşündüğü değerlerden gittikçe uzaklaştığını fark etmek zorunda kalmasına yol açan pathos, bir bütün olarak Alman liberalizminin kendine özgü açmazlarının –hayli incelikli ve muhakeme edilmiş bir biçimde de olsa– bir ifadesiydi.

17. Burada, Almanya'nın 1870-71'de kazandığı zaferin Durkheim'ın sosyolojik perspektifi için de eşit ölçüde önemli olduğuna işaret edilebilir.

18. Krş. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik: 1890-1920*, Tübingen, 1959, s. 103 ve devamı; ayrıca krş. Raymond Aron, "Max Weber und die Machtpolitik", *Max Weber und die Soziologie heute* içinde, Tübingen, 1965.

Weber'in Sosyal Demokrat Parti Karşısındaki Tavrı

Weber'in 1895'te Freiburg'da yaptığı ünlü açılış konuşması, bir yanda Romantik muhafazakârlık, öte yanda da Marksist parti karşısında Alman liberalizminin umutları hakkındaki yorumunun anahatlarını içeriyordu.[19] Weber kendini Alman devletinin "mistik" savunucularından özel olarak ayırıyordu,[20] ama aynı zamanda işçi sınıfının siyasi olarak ülkeye liderlik edemeyeceği inancını da ifade ediyordu. Weber, Sosyal Demokratların programının bir parçası olan bazı unsurlarla, örneğin işçi sınıfının bütün siyasi temsil haklarından yararlanması gerektiğiyle hemfikir olmasına rağmen işçi sınıfının "siyasi olarak olgunlaşmamış" olduğunu iddia ediyordu. Ona göre, işçi sınıfı hareketinin liderlerinin devrimci gayretlerinin çoğu, Sosyal Demokrat Parti'nin gerçek gelişme eğilimine uymuyordu – Weber'in erken bir tarihte sezdiği gibi, bu eğilim mevcut Alman devletine gerçekçi bir devrimci alternatif sunmaktan çok ona uyma yönündeydi. Weber'in ifadesiyle, Sosyal Demokrat Parti Alman devletini değil, Alman devleti Sosyal Demokrat Parti'yi ele geçirecekti.[21]

Weber Junkerlerin sürmekte olan iktidar taleplerine horgörüyle bakıyordu, ama pratikte subay kadroları ve daha az ölçüde de hükümet bürokrasisi içindeki nüfuzlarının hâlâ dikkate değer ölçüde olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştı. Yine de, Weber'in gözünde Junkerler bariz bir biçimde çökmekte olan bir sınıftı. Bu nedenle milli bütünlüğünü koruyacak, ama sanayileşmiş bir toplumla bağdaşan bir siyasi demokrasi düzeyine ulaşacak bir Alman devleti kurma umudunun kaynağı, ulusal liderlik yapmaya muktedir bir grup olarak liberal burjuvazinin güçlendirilmesiydi. Weber, bunun da gerçek siyasi iktidarın parlamentoda olacağı bir yönetim sistemi geliştirmek anlamına geldiğini gittikçe daha fazla vurguluyordu. Bismarck'ın tahakkümü, onun inancına göre, Almanya'yı bürokratik yönetim aygıtını kontrolü altına alabilecek etkili bir siyasi liderlikten mahrum bırakmış ve "denetim dışı bürokratik ta-

19. "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1958, ss. 1-25.

20. Durkheim'ın *L'Allemagne au-dessus de tout* (Paris, 1915)'da yaptığı Treitschke analiziyle de krş.

21. Weber bu cümleyi *Verein für Sozialpolitik*'in bir toplantısında sarfetmişti. Bkz. "Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik", *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, s. 394 vd. ve özellikle ss. 408-9.

hakküm" tehdidiyle karşı karşıya getirmişti.[22] Weber'in Almanya'da sosyalizm imkânı karşısındaki tavrı da büyük ölçüde bu konunun mantıksal bir uzantısından ibaretti. Sosyalist bir yönetim ve planlı bir ekonomi[23] kurulacak olursa, bunun sonucu bürokrasinin baskısının daha da artması olacaktı. Siyasi alanda bürokrasinin yayılmasını dengeleyecek bir şey olmayacağı gibi, bu durum kaçınılmaz olarak ekonomik alan için de geçerli olacaktı. Weber, "Kadim Mısır'ın 'Yeni Krallığı' ne kadar sosyalist sayılabilirse bu da o kadar sosyalizm olacaktır"[24] diye yazmıştı.

Weber'in Sosyal Demokrat Parti hakkındaki görüşleri ömrü boyunca hayli tutarlı kalmıştır; ama partinin izlediği politikalar karşısında kendi siyasi konumu, Alman toplumsal ve siyasi yapısının değişen doğasıyla birlikte değişmiştir. Nitekim, hayatının sonlarına doğru, daha önce öngörmüş olduğu şeyin –Sosyal Demokrat Parti'nin mevcut parlamenter düzenle gittikçe daha fazla bütünleşmesi– gerçekleştiğini gördükten sonra, 1918'de Sosyal Demokrat Parti'ye kendini ondan ayırmakta zorlanacak kadar yakın olduğunu ilan etmiştir.[25] Ama Almanya'da Sosyal Demokrat Parti biçimini almış olan "Marksizm" hakkında hiç değişmemiş olan görüşü şuydu: Partinin peşine düştüğünü beyan ettiği hedefler –devletin devrim yoluyla yıkılması ve sınıfsız bir toplumun kurulması– Alman siyasetinde oynamaya yazgılı olduğu gerçek rolden tamamen farklıydı.

Weber'in Marksist Yazarların Akademik Katkıları Hakkındaki Görüşleri

Weber'in, Marksizmin önde gelen savunucularının ve "yorumcularının" savunduğu teorik fikirler karşısındaki konumu, Sosyal Demokrat Parti'yle kurduğu ilişkiden çıkarılamaz, çünkü bu ilişki bir ölçüde Almanya'nın durumunun siyasi gerçeklikleri hakkındaki değerlendirmesi tarafından belirlenmiştir. Weber kendi döneminin önde gelen bazı Marksist

22. "Parliament and government in a reconstructed Germany", s. 1453.

23. Weber ayrıca, o dönemde sosyalistlerin tasarladığı biçimiyle planlı ekonomiye yönelik bir dizi teknik iktisadi itiraz da sunmuştur. Krş. *Economy and Society*, c. 1, ss. 65-8 ve ss. 100-7.

24. "Parliament and government in a reconstructed Germany", s. 1453. Weber'in Rusya hakkındaki görüşleri için bkz. "Russlands Übergang zur Scheindemokratie", *Gesammelte politische Schriften* içinde, ss. 192-210.

25. Krş. "Das neue Deutschland", *Gesammelte politische Schriften*, ss. 472-5.

teorisyenlerinin tarih, iktisat ve hukuk bilimi alanlarında özgün ve hatta parlak katkılarda bulunduğunun farkındaydı ve Marx'tan çok etkilenmiş olan bazı bilim adamlarıyla yakın akademik temas içindeydi.[26] Weber'in kapitalizm ve din hakkında yazdığı yazıların tamamının, köklerinin Marx'ta olduğunu iddia eden ama çoğu ya (Weber'e göre) Marx'ın fikirlerini vulgarize eden ya da (yine ona göre) Marx'ın tarihsel materyalizminin ana ilkelerinden dikkate değer ölçüde sapan bir sürü akademik yapıtın çıkmış olması bağlamında yazılmıştı.[27]

Weber bir keresinde, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun "tarihsel materyalizmi ampirik olarak çürüttüğü"nden bahsetmiş olmasına rağmen, bu kitabın aslında karmaşık bir soykütüğü vardı. Weber toplumsal bir olgu olarak dinle ilk gençliğinden beri ilgileniyordu.[28] Hukuk ve ekonomi tarihi çalışmaları onu bir dönem akademik yazılarında bu ilgiyi takip etmekten alıkoymuş olsa da, *Protestan Ahlakı* açıkça, her zaman Weber'in zihninin en ön sırasında yer edinmiş olan kaygıların bir ifadesiydi. Bu kitabı şüphesiz kısmen tarihsel materyalizmin betimlediği "tek yanlı" din anlayışına karşı bilinçli bir polemik olarak yazmıştı. Ama burada "tarihsel materyalizm"den anlaşılan şey kısmen Kautsky ve başkalarının yazılarıydı.[29] Weber'i kapitalizmin yükselişinde çileci Protestanlığın rolünü analiz etmeye kışkırtan en dolaysız kaynak muhtemelen Sombart'la kurmuş olduğu ilişkiydi. [30]

Weber bazı önde gelen Marksist "revizyonistler"in fikirlerine sempati duyuyordu, ama Marx'tan ne açıdan uzaklaşmış olurlarsa olsunlar, bunların hâlâ, sosyo-ekonomik gerçekliği doğru algılamalarını engelle-

26. Mesela Sombart. Örneğin bkz. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, özellikle 1. cilt; tabii ki Sombart, kariyerinin en başında bile, ortodoks bir "Marksist" olmaktan çok uzaktı. Sombart, Marx ve Weber arasındaki ilişki hakkında bkz. Talcott Parsons, "Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber", *The Journal of Political Economy*, c. 36, 1928, ss. 641-61 ve c. 37, 1929, ss. 31-51.

27. Weber'in Stammler'in tarihsel materyalizm ve hukuk hakkındaki kitabına dair tartışması için bkz: "R. Stammlers 'Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung", *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* içinde, Tübingen, 1951, ss. 291-359.

28. Bkz. 8 Temmuz 1884'te Weber'in annesine yazdığı mektup, *Jügendbriefe*, Tübingen, tarihsiz, ss. 121-2. Weber'in erken yaşlarda okuduğu David Strauss'un *Das Leben Jesu* adlı kitabından etkilenmiş olduğunu belirtmekte fayda var; aynı kitap "Genç Hegelciler"in bir üyesi olarak Marx'ın görüşlerinin gelişiminde de önemli bir rol oynamıştı.

29. Bkz. Karl Kautsky, *Karl Marx' ökonomische Lehren*, Stutgart, 1887 ve daha ileri tarihlerde de, *Der Ursprung des Christentums*, Stutgart, 1908.

30. Krş. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958, özellikle ss. 194-8. Weber'in din hakkındaki görüşlerinin arka planına dair bir açıklama için bkz. Paul Honigsheim, "Max Weber: his religious and ethical background and development", *Church History*, c. 19, 1950, ss. 2-23.

mekten başka bir şeye yaramayan metafizik bir tarih teorisi içinde tutsak kaldıklarını düşünüyordu. Genelde, Bernstein ve diğerleri gibi o da modern kapitalizme damgasını vuran şeyin gittikçe zenginleşen bir azınlık ile "yoksullaştırılmış" bir kitle arasındaki tedrici farklılaşma olmadığını; beyaz yakalı orta sınıfın kol gücüyle çalışan işçi sınıfı ile bir sınıfsal özdeşlik bilinci geliştirmediğini ve kapitalizmin yakında mahşeri bir çöküşe uğrayacağı yolunda hiçbir işaret olmadığını kabul ediyordu.[31] Ama Weber'in bu görüşleri Marksist "revizyonistler"in herhangi birinden aldığı söylenemezdi: Kapitalist üretim tarzının emek ile sermaye arasında açık ve karşı konulmaz bir sınıf mücadelesine yol açmayacağı konusunda Weber'in kafası netti. Modern toplumdaki tabakalaşma hakkında kendi yaptığı göndermeler, Marksist sınıf ayrımlarını bulanıklaştıran birçok çıkar ve statü ayrımının var olduğunu kabul ettiğini gösteriyordu. Mesela kol gücüyle çalışan işçi sınıfının, homojen bir vasıfsız grup haline gelmek şöyle dursun, vasıflılık düzeyinde farklılıklarla dolu olduğunu ve bunun da bir bütün olarak işçi sınıfı içinde sınıfsal çıkar ayrımları yarattığına işaret etmişti.[32]

Bu yüzden, Weber'in döneminin önde gelen Marksist düşünürleriyle kurduğu ilişki karmaşık bir ilişkiydi; Marx'ın takipçisi olduğunu söyleyenlerin benimsediği konumlardaki çeşitlilik düşünüldüğünde başka türlüsü de olamazdı zaten.

Weber'in Marx Hakkındaki Görüşleri

Weber, tabii ki, Marx'ın tarihsel ve sosyolojik analize temel katkılarda bulunmuş olduğunu düşünüyordu. Ama Weber'e göre, Marx'ın teorileri ancak içgörü kaynakları ya da en fazla tarihsel gelişmenin belli, özgül parçalarını aydınlatmak için başvurulabilecek ideal-tipik kavramlar olarak görülebilirdi. Weber'in Rickert ve Windelband'dan alarak benimsediği radikal yeni Kantçı konum[33] başka bir olasılık bırakmıyordu: Weber'in anlayışında, Marx'ın tarihin hareketine genel bir "doğrultu" atfetmesi, bu görüşün doğmasına yardım etmiş olan Hegelci tarih felse-

31. Krş. Weber, "Der Sozialismus", *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik* içinde, s. 504 ve devamı.

32. Krş. Weber'in *Erwerbsklassen* taslağı, *Economy and Society* içinde, c. 1, s. 304.

33. Bu, yöntem hakkındaki daha teknik yazılarında ayrıntılı olarak ortaya konmuş olmasına rağmen, Weber'in temel epistemolojik konumu şu yazıda parlak ve net bir biçimde formüle edilmiştir: "Science as a vocation", H. H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, New York, 1958, ss. 129-56.

fesi kadar gayri meşruydu.[34] Weber "gelişme aşamaları"nı, tarihsel malzemelerin açıklamalı olarak yorumlanmasını kolaylaştırabilecek "bulgulayıcı bir araç" olarak kullanmayı, güçlü çekinceler belirterek de olsa kabul ederken, tarihsel gelişmeye dair herhangi bir türden genel teoriye dayanan "determinist şemalar" inşa etmeyi tamamen reddediyordu.[35]

Bunun zorunlu sonucu, Marx'ın materyalizminin tarihsel değişmenin açıklanmasının anahtarı olduğunu reddetmekti. Ekonomik faktörlerin herhangi bir anlamda tarihin akışını "nihai olarak" açıkladıkları tezi, diyordu Weber, bilimsel bir teorem olarak açıkça yanlıştı.[36] Marx'ın yazılarının materyalist tarih anlayışının sunuluşundaki sofistikasyon derecesi bakımından çeşitlilikler gösterdiğinin farkındaydı – örneğin *Komünist Manifesto,* Marx'ın görüşlerini "önceki yazılarındaki dehadan kaba unsurlar" alarak iletiyordu.[37] Ama *Kapital*'deki daha bütünlüklü formülasyonu içinde bile, diye işaret ediyordu Weber, Marx "ekonomik olan"ın toplumun diğer alanları tarafından nasıl sınırlandığını tam olarak hiçbir yerde tanımlamamıştı. Weber'in "ekonomik", "ekonomik olarak önemli" ve "ekonomik olarak koşullanmış" olgular arasında yaptığı ayrım bu sorunu netleştirmeyi amaçlıyordu. Ekonomik eylemi, istenen faydalar üzerinde barışçıl araçlarla denetim kurmaya çalışan eylem olarak tanımlıyordu.[38] Ama, bu tanıma göre "ekonomik" sayılmasa da, bireylerin fayda edinme ya da yararlanma konusundaki ihtiyaçlarını ya da eğilimlerini etkiledikleri için ekonomik olgularla bağlantılı olan –söz gelimi dini pratikler gibi– birçok insani eylem biçimi vardı. Bunlar ekonomik olarak önemli eylem biçimleriydi. Ekonomik olarak önemli ol-

34. Weber'in şu yazıda Marx'ın kavramları hakkında söylediklerine bkz. "'Objectivity' in social science and social policy", *The Methodology of the Social Sciences* içinde, Glencoe, Ill., 1949, s. 103 ve çeşitli yerlerde.

35. Weber, evrim "aşamalar"ı nosyonunu Marx'ın ve özellikle de Engels'in zihinlerini de meşgul etmiş olan bir sorunla ilişkili olarak ayrıntılı bir biçimde tartışmıştır: Cermen kabile toplumunun Roma'nın çöküşüyle ve ortaçağ feodalizminin organize edilmesiyle bağlantılı olarak gelişmesi sorunu. Krş. Weber, "Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnst", *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* içinde, Tübingen, 1924, ss. 508-56.

36. Bu cümle, Alman Sosyoloji Derneği'nin bir toplantısında Weber'in söylediklerinden alınmıştır. Toplantı metni şurada bulunabilir: "Geschaftsbericht und Diskussionsreden auf der deutschen soziologischen Tagungen", *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozial-politik*, s. 456.

37. "'Objectivity' in social science and social policy", s. 68. Yine de Weber, "Der Sozialismus" adlı yazısında (ss. 504-5) *Komünist Manifesto*'dan "birinci sınıf bir bilimsel kazanım" olarak söz etmiştir.

38. *Economy and Society*, c.1, s. 63. Weber'in "ekonomik olan" kavramına ilişkin ilk formülasyonu için bkz. "'Objectivity' in social science and social policy", s. 64.

gular da ekonomik olarak koşullanmış olgulardan ayırt edilebilirdi: Bunlar da, Weber'in tanımına göre yine "ekonomik" olmasalar da, ekonomik faktörlerden nedensel olarak etkilenen olgulardı. Weber şöyle diyordu: "Bütün bu söylenenlerden sonra, şunlar açıkça ortadadır: İlki, 'ekonomik' olguların sınır çizgileri belirsizdir ve kolayca tanımlanamaz; ikincisi de, bir olgunun 'ekonomik' yönü hiçbir şekilde *sadece* 'ekonomik olarak koşullanmış' ya da *sadece* 'ekonomik olarak önemli' değildir."[39] Bu terimlere göre değerlendirildiğinde, Batı Avrupa'da rasyonel kapitalizmin ilk kez ortaya çıkması karşısında Kalvinizm hem ekonomik olarak koşullanmış hem de ekonomik olarak önemli bir olguydu.

Weber ayrıca Marx'ın "ekonomik" tarih yorumundaki bir başka kavramsal belirsizlik kaynağına daha dikkat çekiyordu: Marx "ekonomik olan"la "teknolojik olan"ı net bir formülasyonla birbirinden ayırmayı başaramamıştı. Marx'ın neredeyse dolaysız bir teknolojik determinizme kaydığı yerlerde, diyordu Weber, tezleri yetersizdi. Marx'ın ünlü "el değirmeni bize feodalizmi, buharlı makinalar kapitalizmi verdi"[40] iddiası, Weber'e göre "ekonomik değil teknolojik bir önermeydi ve bunun yanlış bir iddia olduğu çok rahat kanıtlanabilir. Zira modern dönemin eşiğine kadar sürmüş olan el değirmeni çağı her yerde son derece farklı kültürel 'üstyapılar' göstermişti."[41] Verili bir teknoloji biçimi farklı farklı toplumsal organizasyon tipleriyle ilişkilendirilebileceği gibi bunun tersi de olabilirdi; bu durum, Marx'ın gelişeceğini umduğu biçimiyle sosyalizmin –kapitalizmden farklı bir toplumsal ve ekonomik sistem olmasına rağmen– kapitalizmle özünde aynı teknolojik altyapıya sahip olacak olmasından da anlaşılabilir.

Marx'ın yazılarının Weber üzerindeki pozitif etkisi en çok, Weber'in değer ve düşüncelerin, kesinlikle maddi çıkarların "türevleri"nden ibaret olmasalar da, her zaman bu çıkarlarla bağlantılı olarak analiz edilmeleri gerektiği üzerinde ısrarla durmasında görülür. Weber tarihte sınıf çatışmalarının önemini tabii ki kabul ediyordu, ama bunların yaygınlık ve önemlerinin Marx'ın sandığı kadar büyük olduğunu reddediyordu. Weber'e göre, çeşitli türlerde statü grupları arasındaki ve (ulus-

39. "'Objectivity' in social science and social policy", s. 65.

40. Marx, *The Poverty of Philosophy*, Moskova, tarihsiz, s. 92. [Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Sol Y., Ankara, 1992] (Metindeki alıntı Weber'in versiyonudur.) Weber'in "ekonomi" ile "teknoloji" arasında yaptığı ayrım için bkz. *Economy and Society*, c. 1, ss. 65-7.

41. "Geschaftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen", s. 450.

devletler dahil) siyasi birlikler arasındaki çatışmalar da büyük uygarlıkların tarihsel gelişiminde en az aynı ölçüde önemli rol oynamışlardı. Dolayısıyla, kısmi "çıkar" kavramı ekonomik çıkarlarla sınırlanamazdı, toplumsal hayatın başka alanlarına da uygulanabilecek şekilde genişletilmeliydi; örneğin siyasi partilerin iktidara talip ya da sahip olma durumlarından kaynaklanan ve ille de doğrudan doğruya ortak ekonomik çıkarlara dayanması gerekmeyen çıkarları vardı.[42]

Weber'in kariyerinin görece erken dönemde yazılmış metodolojik yapıtlarının,[43] sonraki yazılarının, özellikle de *Ekonomi ve Toplum*'un tözsel içeriğiyle ne ölçüde uyuştuğu konusunda epeyce tartışma yapılmıştır. Ama kesin olan şey şudur ki, Weber olguyla değer arasında tam bir mantıksal ayrılık olduğu görüşünden ve bununla bağlantılı, rakip değerlerin indirgenemezliği varsayımından hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Weber kendisini Marx'tan tayin edici bir biçimde ayıran şeyin bu epistemolojik konum olduğunun farkındaydı. Marx'ın yapıtı "nihai amaçlardan oluşan bir ahlak" içeriyordu ve bu nedenle onu kabul eden kişi de "bütünlükçü" bir tarih anlayışına bağlanmış oluyordu. Weber'e göre, bilim "savaşan tanrılardan hangisine hizmet etmeliyiz?" sorusunun cevabını veremezdi.[44]

WEBER VE MARX: ANALİTİK SORUN

Weber'in Marx eleştirisi karmaşık bir eleştiriydi ve Marx'ın teorilerinin "mantığı"nın soyut bir analizinden ibaret değildi, aksine Weber'in tarih ve toplum incelemelerinin özünü cisimleştiriyordu. İşte bu da Marx'ın görüşleri hakkında Weber'in bizzat kendisinin dile getirdiği değerlendirmelerin bu konu hakkındaki tek kaynak olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Örneğin, Weber'in *Protestan Ahlakı*'ndaki önermelerinin tam net sayılamayacağını, kitabın ilk yayımlanışından beri konu etrafında oluşmuş olan geniş literatürde bu denemenin amaçları konusunda yaşanan kafa karışıklığı da göstermektedir.[45] Ayrıca Marx'la Weber

42. *Economy and Society*, c. 2, s. 928 ve devamı.

43. Bu yazılar *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1968, üçüncü basım) adıyla bir araya getirilmiştir.

44. "Science as a vocation", s. 153.

45. Weber'in bu kitapta güttüğü amaçlar hakkındaki tartışmaların büyük bölümü, Weber'in kitaba ilk eleştirileri getirenlere verdiği yayımlanmış cevapların ihmal edilmesinden kaynaklanır. Krş. Weber, "Antikritisches zum Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 20, 1910 ve "Antikritisches Schlusswort", *a.g.y.*, c. 31.

arasındaki farklılıkların değerlendirilmesi, açıktır ki, Marx'ın niteleyici özellik taşıyan görüşlerinin doğru olarak değerlendirilmesine bağlı olmak zorundadır. Marx'ın temel teorik konumunun tözünü netleştirebilmek için, Marx'ın yazılarındaki bazı temalara kısaca değinmek zorunludur; ki bu temalar, 2. Dünya Savaşı'ndan beri Marx hakkında yazılmış olan muazzam sayıda ikincil yapıt sayesinde artık gayet bildik hale gelmişlerdir.

Marx hakkındaki savaş sonrası literatürün önemli bir kısmı "genç Marx"ın yazıları, yani *Alman İdeolojisi*'nin (1846) tamamlanmasından önceki yazıları üzerinde odaklanıyordu. Bu erken dönem yazılarının Marx'ın olgun yapıtlarıyla bağıntısı üzerindeki tartışma bir sonuca varmamıştır; ama ilk olarak, en azından, Marx'ın bütün yapıtlarında görülen belli süreklilik çizgileri olduğuna, ikinci olarak da ilk yazıların bazılarının bu sürekliliklerin neler olduğunu netleştirmemize imkân verdiğine şüphe yoktur.[46] Marx kendi "materyalizmi"ne dair sistematik bir serimleme kaleme almamıştır. Ama ilk yazıları materyalist tarih yaklaşımını kendi kavrayış biçiminin "algısal materyalizm" adını verdiği şeyden çok farklı olduğunu net bir şekilde göstermektedir.[47] Marx, tıpkı diğer "Genç Hegelciler" gibi entelektüel gelişimine, Hegel'in radikalize edilmesinden kaynaklanan ve büyük ölçüde David Strauss ve Feuerbach'a dayanan din eleştirisinin bakış açısından başlamıştı. Feuerbach'ın felsefesi Hegel'in sisteminin temel öncülünün tersine çevrilmesi üzerine kuruluydu. Feuerbach, Hegel'in idealizminin yerine kendi materyalizm versiyonunu koymuş ve lafı uzatmadan "insan"ın incelenmesinin başlangıç noktasının "gerçek maddi dünya"da yaşayan "gerçek insan" olması gerektiğini belirtmişti.[48] Feuerbach'ın yazıları daha çok dinin incelenmesiyle sınırlı kalmıştı: "Hegel'i ayakları üzerine oturtarak"[49] kutsal olanın gerçek olanın aldatıcı bir ürünü olduğunu göstérme-

46. Marx'ın düşüncesindeki sürekliliğin en belirgin kanıtı *Kapital*'in taslak versiyonudur. Bu metin 1939'da basılmıştı, ama herkesin bu kitaba ulaşabilmesi 1953'te Berlin'de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* adıyla yayımlanmasından sonra mümkün olabilmişti. [Türkçesi: *Grundrisse*, çev. S. Nişanyan, Birikim Y., İstanbul, 1979]. Yüzyılın başından beri Marx hakkındaki farklı "yorumların" gelişimindeki bazı aşamaların analizi için bkz. Erich Thier, "Etappen der Marxinterpretation", *Marxismusstudien*, 1954, ss. 1-38.

47. "Theses on Feuerbach", Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* içinde, New York, 1967, s. 402 (9. Tez).

48. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Londra, 1853.

49. Bu tabir, tabii ki, esasen Engels tarafından Marx'ın Hegel'le olan ilişkisini anlatmak için kullanılmıştı. Krş. Engels, "Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy", *Selected Works*, Londra, 1950, c. 2, s. 350.

ye çalışmıştı. Tanrı insanlığın kendisinin idealize edilmiş bir yansıması-ydı; Tanrı insanlığın en aziz tuttuğu değerlerinin mitik bir yansıması, kendi (potansiyel) mükemmelleşmesinden yabancılaşmış insanlıktı.

Feuerbach'ın görüşünden çıkan sonuç, dinin insani özlemlerin simgesel bir "temsil"i olduğu ve insanın kendine yabancılaşmasını ortadan kaldırmak için tek yapılması gerekenin dinin demistifiye edilip rasyonel bir düzeye yerleştirilmesi olduğuydu. Marx bu görüşteki temel hataları çok çabuk görmüştü. Feuerbach'ın hatalarının ilki soyut bir biçimde "insan"dan bahsederek insanların yalnızca, tarihsel gelişmenin akışı içinde yapılarını değiştiren belli toplumların bağlamı içinde varolduklarını görememesi; ikincisi de düşünceleri ya da "bilinç"i yalnızca "maddi" dünyadaki insan faaliyetlerinin "sonucu" olarak görmesiydi. Marx'ın sözleriyle: "(Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere) bundan önceki bütün materyalizmlerin başlıca hatası, nesnenin, güncel gerçeğin, duyumsallığın, *duyumsal insan faaliyeti* olarak, *pratik* olarak, öznel bir biçimde değil; yalnızca *algı nesnesi* biçiminde tasarlanmasıdır."[50]

Marx kendi materyalizminden yalnızca çalışmalarına "yön veren düşünce tarzı" olarak bahsetmişti: İdeolojilerin "kökleri maddi hayat koşullarında yatıyordu", ama bu toplumun "gerçek temeli" (üretim ilişkileri) ile "hukuki ve siyasi üstyapılar" arasında evrensel ya da tekbiçimli bir ilişki olmasını gerektirmiyordu.[51] Tam aksine, Marx'ın Feuerbach'ı eleştirirken vardığı özgül sonuç, düşüncelerin tarihin dışında duran felsefeci tarafından değil, yalnızca belli toplum biçimlerinin analiziyle açıklanabilecek toplumsal ürünler olduğuydu.[52] Marx ısrarla, "tarihin dönemlerini güzelce derleyip toplamaya yarayan... her türlü reçete ya da şema"yı reddetmemiz ve "elimizdeki tarihsel malzemeyi gözleyip düzenlemeye –gerçekten betimlemeye– koyulmamız" gerektiğini belirtiyordu.[53]

Marx ideoloji ile maddi "altyapı" arasındaki ilişki hakkında genelleme yaptığında da, bunu sınıf ilişkilerini bu ikisi arasındaki ana dolayımlayıcı bağlantı olarak analiz etmek açısından yapıyordu. Toplumun sınıf yapısı, düşüncelerin o toplumda *öncelik kazanmasına* yol açan belirli bir etki yaratıyordu. Marx'ın herhangi bir dönemdeki egemen fikir-

50. "Theses on Feuerbach", s. 400 (1. Tez).

51. "Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*", Marx ve Engels, *Selected Works* içinde, c. 1, ss. 328-9.

52. Krş. 7. Tez, "Theses on Feuerbach", s. 402.

53. *The German Ideology*, Moskova, 1968, ss. 38-9. [Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Sol Y., Ankara, 1987].

lerin egemen sınıfın fikirleri olduğu yolundaki önermesinin anlamı buydu.[54] Feuerbach'ın teorisinde bile, dinin maddi gerçekliğin tam bir yansıması olmaktan öte bir şey olduğunu belirtmek gerekir: Din aynı zamanda insanların ulaşmak için çabalamaları gereken değerler ve idealler de sunuyordu. Tanrı olması gerektiği biçimiyle insanlıktı ve bu yüzden de tanrısallığın imgesi, insanlığın *olabileceği* şeye dair bir umut barındırıyordu. Marx Feuerbach'tan bu anlayışı devraldı, ama onu incelenmesi gereken şeyin bu tür dini düşüncelerle "dünyevi insanların" toplumsal eylemleri arasındaki karşılıklı etkileşim olduğu şeklindeki diyalektik kavrayışla birleştirdi. Bu karşılıklılık toplumların tarihsel gelişiminin analiz edilmesi bağlamında anlaşılmalıydı; "tarihten soyutlama yaparsak" ideoloji ile toplum arasındaki ilişkiyi anlayamayız.[55] O halde, Marx'ın hem ideolojilerin kısmen "içsel" ve özerk bir gelişme gösterebileceklerinin, hem de bunun gerçekleşebilme ölçüsünün her durumda ampirik ayrıntıları içinde incelenmesi gereken, belli toplumlara özgü faktörlere bağlı olduğunun farkında olduğuna şüphe yoktur. Bu farkındalık, hem onun genel materyalizm anlayışıyla tutarlıydı hem de daha ayrıntılı incelemelerinde belgelenmişti.[56] Bir başka deyişle, Marx'ın konumu Avrupa'da çileci Protestanlığın benzersiz niteliklerinin ve nüfuzunun tanınmasıyla uyuşmayan bir konum değildi.

Bütün bunlar gayet iyi bilinmektedir; ama genelde bu denli takdir edilmeyen bir şey varsa o da, ayrıntı denebilecek meselelerde bile Marx'ın Avrupa'da tarihsel gelişmenin akışı hakkındaki tartışmasının birçok açıdan Weber'in analizine çarpıcı ölçüde yakın olmasıdır; bu ancak Marx'ın 1857-58'de *Kapital* için yazdığı taslak notların *(Grundrisse)* yayımlanmasıyla tam olarak açığa çıkan bir gerçektir. Marx kapitalizmin Roma'da gelişmiş olan ilk biçimlerinin önemini kabul ediyordu ve bunların neden bir "çıkmaz"a yol açtıkları hakkındaki açıklaması sonraları Weber'in geliştirdiği açıklamaya epey benziyordu.[57] Marx, sonrala-

54. *A.g.y.*, s. 61.

55. "Theses on Feuerbach", s. 402 (6. Tez).

56. Örneğin krş. "The Civil War in France", *Selected Works* içinde, c. 1, ss. 429-40 [Türkçesi: *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, çev. S. Belli, Sol Y., Ankara, 1988].

57. *Grundrisse*, ss. 375-413; ilgili bölümlerin çoğu kitabın kısa bir bölümünden İngilizce'ye yapılan bir çeviride bulunabilir: E.J. Hobsbawm, *Pre-capitalist Economic Formations*, Londra, 1964; Weber'in Roma hakkındaki tartışması şurada bulunabilir: "Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur", *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* içinde. ss. 289-311. Bölümün bundan sonraki kısımlarında Marx'ın "Asyagil üretim tarzı" tartışması ile Weber'in Çin ve Hindistan analizi arasındaki uyuşmazlıkları ele almayacağım. Weber'in Batı'da rasyonel kapitalizmin ortaya çıkışı

rı Batı Avrupa'da kapitalizmin gelişmesinde temel bir rol oynamış olan bazı koşulların –rüşeym halindeki bir kapitalist sınıfın varlığı dahil– Roma'da çoktan varolduğuna işaret ediyordu. Roma'da tam bir kapitalizmin ortaya çıkmasını engellemekte önemli bir rol oynamış olduğunu düşündüğü faktörler arasında, servet için servet biriktirmeye karşı güçlü bir ideolojik baskının bulunmasını da sayıyordu. "Servet üretimin amacı olarak görünmez... Araştırılması gereken şey her zaman, en iyi yurttaşları ne tür mülkiyetin yarattığıdır. Kendi içinde bir amaç olarak servet yalnızca ticaret yapan çok az sayıda halk arasında ortaya çıkar."[58] Servete kendi içinde değil, sağlayabileceği "şahsi zevk" için değer veriliyordu; üstelik emek genelde horgörülüyor ve özgür insanlara yaraşır bir şey olarak görülmüyordu.

Marx, Ortaçağ sonrası Avrupa'da burjuva toplumunun ortaya çıkmasından önce kapitalizmin sayısız biçiminin varolduğunun farkındaydı. Nitekim hâkim üretim tarzının kapitalist olmadığı toplumlarda – Roma'da olduğu gibi– ticari sermayeye sık sık rastlanıyordu. Ticari işlemler genellikle Yahudiler gibi marjinal gruplar tarafından yerine getiriliyordu. Ticari sermaye "çok çeşitli toplum biçimleri içinde, üretim güçlerinin çok çeşitli gelişim aşamalarında" varolmuştu.[59] Roma dışında, toplumsal yapının bazı kesimlerinin hayli evrimleştiği, ama diğer sektörlerin gelişmemişliğinin nihai ekonomik ilerleme düzeyini sınırladığı toplumlar da vardı. Marx buna, belli açılardan gelişmiş bir ekonomiye sahip olmakla birlikte toplumun coğrafi yalıtılmışlığı ve parasal sistemin bulunmayışı yüzünden düşük bir gelişme düzeyinde kalmış olan antik Peru toplumunu örnek veriyordu.[60]

hakkındaki görüşlerinin ancak çeşitli "dünya dinleri" hakkındaki yazıları ışığında tam olarak anlaşılabileceği sık sık belirtilmiştir. Bunun doğru olduğu inkâr edilemez. Ama birçoklarının yaptığı gibi, bu yazılara ideolojinin toplumsal gelişim üzerindeki "bağımsız" etkisini "sınayan" bir tür *ex post facto* deney olarak bakmak çok yanlıştır. Weber'in gösterdiği, *hem* ele aldığı dini etiğin içeriğinin *hem de* Avrupa, Çin ve Hindistan'daki "maddi" koşulların özgül bileşiminin farklı olduğuydu. (Örneğin, Weber Avrupa'da haberleşmenin kolaylığını, Avrupa şehrinin kendine özgü ekonomik ve siyasi bağımsızlığını ve Avrupa'nın Çin ve Hindistan'dan farklı oluşunu belirleyen birçok başka "maddi" koşulu vurguluyordu.) Bu maddi ve ideolojik etkenler her bir durumda, birbiriyle karşılıklı ilişki içinde, belirli bir "küme" oluşturuyordu: Bu yüzden de maddi koşullar bir "değişmez" olarak alınıp, bir "değişken" olarak dini ideolojinin "ketleyici" ya da "kolaylaştırıcı" etkisi ona göre belirlenemezdi.

58. *Pre-capitalist Economic Formations*, s. 84. 59. *Grundrisse*, s. 740.

60. Marx, antik dönemde para kullanımının yaygın olmasına rağmen ancak ticaret yapan belli ülkelerde ekonominin temeli haline geldiğine de işaret ediyordu; Roma'da parasal sistem ancak ekonominin çözüldüğü dönemde tam anlamıyla geliştirilmişti. *Grund-*

Marx'ın Avrupa toplumlarının gelişiminde Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve önemi hakkındaki görüşlerinin, Hegel'e ve "Genç Hegelciler"e yönelttiği eleştirilerdeki çeşitli dolaylı önermelerden çıkarılması gerekir. Marx, Hegel'i yakından inceleyen biri olarak, tarihçilerin ve felsefecilerin Batı'daki Hıristiyanlığa atfettikleri büyük önemin tabii ki farkındaydı. Marx bunun geçerliliğini sorgulamamıştı. Onun saldırdığı, Hıristiyanlığın etkisinin analiz edilmesinde kullanılan bakış açısıydı. Bu yüzden Stirner'in ilk dönem Hıristiyanlığının doğuşunu ele alış biçimine, tamamen fikirler düzeyinde kaldığı için itiraz etmişti.[61] Hıristiyanlık, diyordu Marx, oradan oraya gezen köksüz avarelerin dini olarak ortaya çıkmıştı ve genişlemesinin nedenlerini Roma İmparatorluğu'nun iç bozulmasında aramak gerekirdi: "Helen ve Roma dünyası manevi anlamda Hıristiyanlıkla, maddi anlamda da halkların göç etmeleriyle ortadan kalktı."[62] Hıristiyanlığın etik bakış açısı Roma'nın ahlaki çöküşüyle karşıtlık oluşturan hayati önemde yeni bir ahlak oluşturdu. Hıristiyanlık Roma panteizminin yerine, sahip olduğu otorite yalnızca Hıristiyanlığa özgü günah ve selamet kavramlarına dayanan tek, evrensel bir Tanrı anlayışını koydu. Hıristiyanlığın Avrupa'daki sonraki evrimi içinde, Reform da içten içe çözülmekte olan feodal toplum karşısında benzer bir ahlaki yenilenme sağladı. "Luther ... ibadetin ürünü olan esareti, yerine imanın ürünü olan esareti koyarak aştı. İnancın otoritesini yeniden kurduğu için otoriteye duyulan inancı paramparça etti... Sofuluğu içselleştirdiği için insanı dış sofuluktan kurtardı."[63]

Marx'ın modern Avrupa kapitalizminin "çileci" ve "rasyonel" karakterinin farkında olmadığını varsaymak, onun burjuva toplumu analizinin ve eleştirisinin üzerine kurulmuş olduğu en temel öncüllerden bazılarını gözden kaçırmak olur. Kapitalizmin "rasyonelleştirici" karakteri, Marx'a göre, en dolaysız olarak, insanın toplumsal ilişkilerinde paranın mutlak hâkimiyet kurmasında ve para peşinde koşmanın kendi başı-

risse, s. 23-4. Engels'in şu metnindeki Roma tartışmasıyla karşılaştırın: "The origin of family, private property and the state", *Selected Works* içinde, c. 2, ss. 270-8 [Türkçesi: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Y., Ankara, 1977].

61. Stirner'in *Der Einzige und sein Eigentum* kitabı hakkında *The German Ideology*'de yapılan tartışmaya bkz. s. 143 ve devamı

62. *A.g.y.*, s. 151. Weber ise Hıristiyanlığın her zaman önceliklekentli zanaatkârların dini olduğunu vurguluyordu. Bkz. *Economy and Society*, c.2, s. 481 ve devamı.

63. "Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right", *On Religion* içinde, s. 50. Marx Kalvinizmin ideolojik içeriğinin önemine sadece geçerken değinmiştir. (Örneğin bkz. *Capital*, c.1, s. 79) [Türkçesi: *Kapital I*, çev. A. Bilgi, Sol Y., Ankara, 1986]. Engels Kalvinizmi çeşitli yerlerde daha ayrıntılı olarak ele almıştır.

na amaç haline gelmesinde tezahür ediyordu. Para kapitalizmde insanın kendi kendine yabancılaşmasının özüydü çünkü bütün insani nitelikleri niceliksel değişim değerlerine indirgiyordu.[64] Bu yüzden kapitalizmin geleneksel kültürün tikelliklerini parçalayan "evrenselleştirici" bir karakteri vardı: "Sermaye karşı konulmaz bir biçimde ulusal engellerin ve önyargıların ötesine gelişir... dar sınırlar içinde hapsedilmiş ve geleneksel bir hayat ve üreme tarzına dayalı öz-tatmini ortadan kaldırır."[65] Kapitalizm, kapitalistlerin eylemlerinin kendinden feragat etmeye ve kârları sürekli yeni yatırımlara dönüştürmeye dayanması anlamında "çileci"ydi. Marx, ekonomi politik teorisinde bunun açıkça göründüğüne işaret ediyordu: "Ekonomi politik, servetin bilimi, bu yüzden, aynı zamanda da feragatin, mahrumiyetin ve tasarrufun bilimidir... Gerçek ideali çileci tefeci pinti ve çileci ama üretken köledir."[66] Servet için servet peşine düşülmesi, genel bir ahlaki ethos olarak, yalnızca modern kapitalizmde rastlanan bir olguydu. Marx bu mesele hakkında Weber kadar net şeyler söylüyordu: "Servet için servet tutkusu farklı bir gelişmedir; yani, giysiler, silahlar, mücevherler, kadınlar, şarap gibi belli mallara duyulan içgüdüsel susuzluktan başka bir şeydir... Mülk isteği para olmasa da varolabilir; kendi kendini zenginleştirme açlığı ise belli bir toplumsal gelişimin ürünüdür, doğal değil tarihsel bir şeydir."[67]

Ancak vurgulanması gereken nokta, Marx'ın toplumda ideolojinin rolü hakkındaki kavrayışı ve bu rolü ampirik olarak ele alma biçiminin, genel olarak, Weber'in din sosyolojisi alanında yaptığı daha ayrıntılı incelemelerle bağdaştığıdır. Marx dini ayrıntılı olarak incelememiştir çünkü "Genç Hegelciler"den ve Feuerbach'dan koparak ve ekonomi, siyaset ve ideoloji arasındaki ilişkileri sosyolojik olarak analiz etmeye başlama ihtiyacını algılayarak, –kendi hedefleri açısından– dini ayrıntılı analize tabi tutma ihtiyacını fiilen aşmıştı. Marx'ın *Kutsal Aile*'de net bir biçimde ortaya koyduğu gibi, "Genç Hegelciler" çabalarını çoğun-

64. "Economic and Philosophical Manuscripts", Bottomore, *Karl Marx* içinde, s.168 ve devamı [Türkçesi: *1844 Felsefe Yazıları*, çev. M. Belge, Verso Y., Ankara, 1986]; ayrıca bkz. Löwith, "Max Weber und Karl Marx", s. 77 ve devamı.

65. *Grundrisse*, s. 313. Paranın "evrenselleştirici" karakteri konusunda krş. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900. Weber, Simmel'in kitabı hakkında "Para ekonomisi ile kapitalizm somut analizi zedeleyecek ölçüde özdeşleştirilmiş" demişti (*Protestant Ethic*, s. 185). Marx ayrıca, sonraları Weber'in enine boyuna tartışacağı bir olgunun –Roma hukukunun burjuva toplumunun oluşumunda önemli bir rol oynamış olmasının– önemine dikkat çekmişti. Krş. *Grundrisse*, s. 30 ve s. 916.

66. "Economic and Philosophical Manuscripts", s. 171; krş. Avineri, ss. 110-11.

67. *Grundrisse*, ss. 133-4.

lukla din eleştirisi üzerinde yoğunlaştırıyorlar ve bu yüzden de her zaman, yalnızca olumsuz olarak olsa bile, dini bir dünya görüşü içinde hapis kalıyorlardı.[68]

Marx ile Weber'in tarih ve kapitalizmin kökenleri hakkında yazdıklarının çoğunlukla genel bir teorik bağdaşırlık içinde olduklarını vurgulamak, belli sorunlarla bağlantılı olarak ya da toplumsal ve siyasi teorinin daha genel meseleleri açısından görüşlerinin tamamen özdeş olduğu anlamına gelmiyor tabii ki. Marx'ın, "ana niteliği tarihüstü olmak olan bir genel tarihsel-felsefi teorinin *passe-partout*"sunu[69] reddetmesine rağmen, tarihsel gelişmeye bir kalıp dayatmaya çalıştığı ve bunun Weber tarafından izin verilemez bir şey olarak görüldüğü açıktır. Karizma kavramı ve bunun Weber'in sosyolojisinde oynadığı temel rol, Weber'in insanlık tarihinin (Marx'ın inandığı gibi) rasyonel olmadığı şeklindeki inancını ifade eder. Tarihe keşfedilebilir bir rasyonalite atfedilmesi Marx'ın düşüncesinin bütünü içindeki temel bir unsur ve Hegel'e her zaman bağlı kalmasını sağlayan temel bağlantıydı. Ama karizma özgül olarak irrasyonel bir şeydi; bu yüzden de Weber'e göre karizmatik hareketlerin periyodik olarak ortaya çıkmasının ürünü olan tarihteki devrimci dinamik, insanlığın tarihsel gelişimindeki herhangi bir genel rasyonel kalıpla bağlantılandırılamazdı. Ayrıca, Marx toplumsal gelişmede sınıfın ve dolayısıyla ekonomik çıkarların önemini vurgulayarak, ekonomik ve siyasi iktidarı Weber'den çok daha fazla asimile etme eğilimindeydi.[70] Bu, açıkçası, iki yazar arasındaki temel önem taşıyan bir farklılıktır. Bununla birlikte, buradaki farklılık fazla abartılmamalıdır.[71] Marx, örneğin, profesyonel orduların organizasyonu ile modern kapitalizmde emekçilerin ürünlerinden ayrılması arasında bir paralellik olduğunu fark ederek Weber'i öncelemiştir. Marx bu konuda şöyle diyordu: "Roma'da orduda halktan çoktan ayrılmış ve çalışması

68. Marx ve Engels, *The Holy Family*, Moskova, 1956.

69. *Otyecestvenniye Zapisky*'nin editörüne mektup, 1877, *Selected Correspondence*, Londra, 1934, s. 355. (Çeviriyi değiştirdim.)

70. Marx, siyasi yapıların sınıf çıkarlarından bağımsız olarak hatırı sayılır ölçüde değişebileceklerini şüphesiz fark etmişti. (Örneğin bkz. *Letters to Kugelmann*'daki mektubu, Londra, tarihsiz, s. 23.) Marx, ekonomik açıdan en gelişmiş toplum olan İngiltere'nin Almanya ya da Fransa'daki kadar karmaşık bir devlet yapısı olmadığını görmüştü. 1885'te şöyle yazıyordu: İngiliz devleti "sivil toplumun bütün farklı alanlarını *resmen olmasa da* gerçekte yöneten burjuvazi ile *resmen* yöneten toprak sahibi aristokrasi arasındaki arkaik, zamanla yıpranmış ve eskimiş bir uzlaşma"dan ibaretti. "Die britische Konstitution", *Werke*, 11, s. 95.

71. Gerth ve Mills, *From Max Weber*, s. 47.

için disiplin altına alınan bir kitle çoktan beri vardı ... bu kitle ücret karşılığında emek zamanının tamamını Devlet'e satıyordu ... tıpkı [bugün] işçinin kapitaliste sattığı gibi."[72]

SONUÇ

Bu yazıda hedefim Marx ve Weber'in yazıları arasındaki ilişkinin bazı temel özelliklerini ayrıştırmaktı. Bütün bu özelliklerin biraraya gelerek kapsamlı bir "Marx eleştirisi" oluşturduklarını iddia etme eğiliminin, birçok yorumcuyu Weber'in "tarihsel materyalizm" değerlendirmesini aşırı basitleştirmeye ittiğini göstermeye çalıştım. Modern sosyolojinin "kurucuları"nın –özellikle Weber, Pareto ve Mosca'nın– teorilerini, en azından kısmen, Marx'ı "çürütmek" için geliştirdiklerini söylemek herkesin kabul ettiği bir hakikat haline gelmişti. Bu yazarların her birine bir dönem "burjuva Marx" adı verilmişti. Ancak bu etiket, bu düşünürlerin yapıtlarının Marksizme burjuvaların verdiği bir yanıttan başka bir şeyi temsil etmediklerini ima ettiği için uygunsuzdur. Bu bir anlamda doğruydu ama bir anlamda da çok daha fazla şey söz konusuydu. Bu yüzden Weber'in Marx'la ve Marksist düşünceyle ilişkisi tek bir "onaylama" ya da "çürütme" boyutu üzerinde değerlendirilemez. Weber'in tarih çalışmaları hem tarihsel gelişim hakkındaki bazı kaba Marksist yorumları yıkar hem de kısmen, bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, Marx'ı onu izlediğini beyan eden müritlerine karşı korurlar.

Weber, genelde Batı Avrupa ülkelerinin, özelde de Almanya'nın karakterinin Marx'ın temel görüşlerini oluşturduğu zamandan beri epeyce değiştiği bir dönemde yazmıştı. Batı'nın ekonomik olarak ilerlemiş bütün toplumları, yirminci yüzyıl başına gelindiğinde, Marx'ın beklediği devrimci yeniden örgütlenmeyi yaşamadan yüksek bir ekonomik olgunluk derecesine ulaşmışlardı. Weber'in zamanında Marx'ın düşüncesi, Almanya'da Sosyal Demokrat Parti tarafından taşınıyordu. "Tarihsel materyalizm", Weber ve Marksizmin diğer liberal eleştiricileri tarafından da Marksistlerin kendileri tarafından da, büyük ölçüde Engels'in *Anti-Dühring*'deki ve daha sonra çıkan *Doğanın Diyalektiği*'ndeki sistematik serimlemesiyle özdeşleştirilir olmuştu.[73] Bazı yorumcular Marx'

72. *Grundrisse*, s. 428. Ama Marx, ordu ile kapitalist organizasyon arasındaki farkın, profesyonel askerin artı değer üretmek için tutulmaması olduğunu belirtiyordu.

73. *Anti-Dühring*, Moskova, 1962 [Türkçesi: *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Y., Ankara, 1977]; *Dialectics of Nature*, Moskova, 1954.

la Engels'in düşünceleri arasındaki farkı abartmış olsalar da, Engels'in bu yapıtlarda benimsediği konumun içerimleri Marx'ın yazıların çoğundaki merkezi kavrayışa kesinlikle aykırıydı. Engels diyalektiği doğaya aktararak, Marx'ın yapıtının en temel unsurunu bulanıklaştırıyordu; bu unsur "tarihsel süreçte özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişki"ydi.[74] Engels böylece fikirlerin sadece "maddi gerçekliği" yansıttıkları anlayışının yaygınlaşmasına yardım etmiş oluyordu.[75] Sosyal Demokrat Parti'nin siyasi tevekkülü –Weber Parti'nin devrimci lafzının ardında bunun bulunduğunu doğru biçimde sezmişti– böylesi bir bakış açısının genel olarak benimsenmesiyle bağlantılıydı; bu bakış açısı Marx'ın tahmin ettiği gelişme kalıbından büyük ölçüde sapmış durumdaki toplumsal koşullardan oluşan bir ortamda takınılmış olan devrimci pozu korumayı mümkün kılıyordu. Böylece çark neredeyse üç yüz altmış derece dönmüş oluyordu. Aslında karmaşık olan bir sorunu fazla basitleştirme riskine girerek, tarihte düşüncelerin rolü konusunda Weber'in Marx'a yönelttiği eleştirinin aslında özgün Marksçı anlayışın bazı unsurlarını, son derece ayrıntılı olarak yeniden ifade etmeye yaklaştığı söylenebilir.

Bunun Marx'ın çağdaş kapitalizm analizinin bazı temel yönlerinin ve ileride kökten yeni bir toplum biçimi kurulacağı umutlarının reddiyle elele gitmiş olması ironiktir. Weber'den bir kuşak önce yazmış olan Marx, kapitalizmin yeni bir toplum biçimi tarafından aşılabileceğine ve aşılacağına inanıyordu. Weber ise yazılarını, Almanya'da sanayi kapitalizminin İngiltere ve Fransa'dakilerden çok farklı koşullarda oluşmasına tanıklık etmiş olmanın verdiği avantajla yazıyordu. Weber'in bu olguyu göz önünde bulundurması, onun bir yandan Marx'tan çok fazla yararlanırken bir yandan da Sosyal Demokrat Parti'deki Marx takipçilerinin tarihsel materyalizm adına tarihe zorla giydirmek istedikleri deli gömleğinden kaçmasını sağlamış olan unsurlardan biriydi.

Ama kapitalizmin yakın gelecekteki gelişme eğilimi hakkındaki analizinde Weber'in kendisinin de bir tür materyalist determinizme kurban düşmüş olduğu söylenebilir. Weber kapitalizm içinde büyük bir ir-

74. Tabir Lukács'a ait: *Geschichte*, s. 20.

75 Engels, aslında *Anti-Dühring*'in ana temalarının mantıksal içerimlerini izlemekten başka bir şey yapmamış olan bazı entelektüel müritlerinin yazılarını benimsememiştir. Kendi görüşleri yüzünden sürüklendiği teorik açmazdan kaçma çabası şurada hissedilir: "Materyalist tarih anlayışına göre, tarihteki belirleyici unsur nihai olarak gerçek hayatın içindeki üretim ve yeniden üretimdir. Ne Marx ne de ben bundan öte bir şey iddia etmişizdir." Bloch'a Mektup, 21 Eylül 1890, *Selected Correspondence* içinde. s. 475. Daha önceleri Marx da kendisini, ironik bir biçimde, "Marksist olmadığını" söylemek zorunda hissetmişti.

rasyonalite olduğunu sezmişti: Bürokrasinin "formel" rasyonalitesi, büyük ölçekli idari işlerin teknik uygulanışını mümkün kılmakla birlikte, Batı uygarlığının en ayırıcı değerlerinden bazılarını ihlâl ettiği için "özünde" irrasyoneldi. Ama Weber bu irrasyonaliteden çıkmanın hiçbir yolunu göremiyordu: Gelecek yalnızca, insan özerkliğinin ve bireyselliğinin modern hayatın sürekli genişleyen bürokratikleşmesi içine gittikçe daha fazla batacağı gibi bir olasılık sunuyordu.

3 Durkheim'ın Siyasi Sosyolojisi

Durkheim'ın siyaset ve devlet teorisi şüphesiz onun toplumsal teoriye yaptığı katkılar arasında en fazla ihmal edilmiş olanıdır. Durkheim'ın siyasi sosyolojisinin gerekli ilgiyi görmemiş olmasının galiba iki nedeni var. Bunlardan birincisi, yapıtı hakkındaki standart serimleme çalışmalarının bazılarının (özellikle de Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın),[1] onun siyasi analiz sorunlarıyla en dolaysız olarak hesaplaştığı konuşmalar dizisinin yayımlanmasından önce yazılmış olmaları.[2] Sözkonusu ihmali doğuran bununla bağlantılı ikinci neden ise, Durkheim'ın yapıtını konu alan ikincil çalışmaların geçtiği aşamalardan kaynaklanıyor.[3] Durkheim, ömrü boyunca ve ölümünden sonra da kısa bir süre boyunca, genelde bireyi varsayımsal bir "grup zihni"ne tabi kılan radikal bir "sosyolojik gerçekçilik" biçiminin başlatıcısı olarak görüldü; siyasi düşüncesine de büyük ölçüde bir mistik milliyetçilik biçimi olarak bakıldı.[4] Sonraki çalışmalar Durkheim'ın siyasi sosyolojisi hakkında çok daha incelikli ve doğru değerlendirmeler getirdiler, ama bunlar da dikkatleri Durkheim'ın yazılarının siyasi içeriğinden uzaklaştırıp yapıtlarının diğer yönlerini vurguluyorlardı.

Parsons'ın Durkheim yorumu bugün bile en etkili yorumlar arasın-

1. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1937 (ikinci basım, New York, 1949).

2. *Leçons de sociologie*, 1950. İngilizce'ye *Professional Ethics and Civic Morals* (Londra, 1957) başlığıyla çevrilmiştir.

3. Marx'ın şu yazıda ele alınış biçimiyle karşılaştırın: Erich Thier, "Etappen der Marxinterpretation", *Marxismusstudien*, 1954, s. 1-38.

4. Örneğin bkz. Marion M. Mitchell, "Emile Durkheim and the philosophy of nationalism", *Political Science Quarterly*, c. 46, 1931, ss. 87-106.

5. Krş. benim "Durkheim as a review critic", *Sociological Review*, c. 18, 1970, ss. 188-91.

dadır.[5] Bu yoruma göre, Durkheim'ın düşüncesi kariyeri boyunca bir dizi derin değişim geçirmiştir: (Öncelikle *De la division du travail social*'de [Toplumda İşbölümü] ve *Règles de la méthode sociologique*'de [Sosyolojik Yöntemin Kuralları] görüldüğü üzre) "pozitivist"[6] bir konumdan yola çıkmış, ama en sonunda "idealist" karakterli bir konuma varmıştır. Bu yorum, Durkheim'ın yazıları arasında *İşbölümü*'nün önemini azımsamak gibi bir sonuç yaratmıştır. Durkheim'ın siyasi düşünceleri hakkındaki her türlü incelemenin bu yapıtta kurulmuş olan teori üzerinde temellenmesi gerektiğine göre, bundan bu durumun Durkheim'ın genel sosyolojisinin siyasi sorunlarla ve modern devletin doğasıyla ne kadar fazla ilgilendiğinin anlaşılmasını engellediği sonucu çıkar. Durkheim'ın sonraki yazılarında *İşbölümü*'nde geliştirdiği bütün önemli tezlerden vazgeçtiğini iddia eden Nisbet bu eğilimi daha da güçlendirmiştir:

> Durkheim sonraki çalışmalarında iki dayanışma tipi ("mekanik" ve "organik") arasındaki ayrımı da, bir tutunum biçimi olarak işbölümü kavrayışını da bir daha hiçbir zaman kullanmadığı gibi, toplumdaki çatışma ve anomiyi* "işbölümünün patolojik biçimleri"nden ibaret olarak gören açıklamalardan da kesinlikle vazgeçmiştir. Sonraki bütün yapıtlarında ele aldığı toplum, kısıtlama ve dayanışma türlerinin –teorik açıdan da pratik açıdan da–, *İşbölümü*'nde organik ve (muhtemelen) geri dönülmeyecek biçimde modern toplumlara atfettiği özelliklerle hiçbir alakası yoktur.[7]

Durkheim'ın düşüncesinin entelektüel kariyeri boyunca değişmiş ve işlenmiş olduğunu söylemek şüphesiz doğrudur. Ama Durkheim'ın ilk dönem ve son dönem yapıtları arasında belirgin bir bağdaşmazlık gören bir bakış açısı yanıltıcıdır. Aslında benim yapacağım tartışma, işin doğrusunun Nisbet'in savunduğu görüşün neredeyse tam tersi olduğu öncülü üzerine kurulu. Yani bence: Durkheim yapıtlarını "mekanik" ve "organik" dayanışma arasındaki ayrım üzerinde kurmayı sonraları da sürdürmüştür; işbölümünden kaynaklanan dayanışmanın varlığını her zaman geleneksel toplumlara karşı çağdaş toplumun en ayırıcı özelliği

* Durkheim'ın *İntihar* çalışmasında üzerinde durduğu *anomi* terimi, toplum ya da bireyde değerlerin çökmesi ya da amaçsızlıktan kaynaklanan dengesizliği tanımlar; Durkheim bu kavramla toplum ya da topluluklardaki göreli kuralsızlık koşullarını tanımlarken, başka yazarlar bireyler için de kullanmıştır. (Bkz. ilerki sayfalar.) (ç.n.)

6. Parsons bu terimi biraz sıradışı bir biçimde kullanır. Bkz. *The Structure of Social Action* (ikinci basım), ss. 60-9.

7. Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, N.J., 1965, s. 37. İlk parantez bana ait.

olarak tasarlamıştır; Durkheim'ın sonraki yazılarında "çatışma ve anomi"yi ele alış biçimi işbölümünün "patolojik" biçimleri hakkındaki analizinden bağımsız olarak anlaşılamaz; ve "sonraki bütün yapıtlarında ele aldığı toplum, kısıtlama ve dayanışma türlerinin" *İşbölümü*'nde çağdaş toplumlara atfedilen özelliklerle çok alakası vardır. Ancak siyasi teorisine yeterli dikkat gösterilmezse Durkheim'ın ilk dönem ve son dönem yapıtları arasındaki genel süreklilik tam olarak görülmez. Durkheim'ın siyasi düşüncesi, sosyolojisinde ikincil bir konumda olmak şöyle dursun, fikirlerinde önemli bir rol oynamıştır; ve, bu bölümün sonraki kısımlarından birinde göstermeye çalışacağım gibi, bu olgunun dikkate alınması Durkheim'ın bütün önemli yapıtlarında ele aldığı ana sosyolojik sorun olan ahlaki otorite teorisi hakkındaki yaygın ama hatalı bir yorumun düzeltilmesine imkân sağlar.

DURKHEIM'IN DÜŞÜNCESİNİN TOPLUMSAL VE SİYASİ ARKA PLANI

Durkheim'ın sosyolojisinin, Almanya'nın 1870-71 yıllarında kazandığı zaferin Fransa üzerindeki yıkıcı etkilerine verilen bir tepki olarak anlaşılması gerektiği sık sık söylenmiştir. Ama bu, hem çok fazla hem de çok az şey söylemek oluyor. Çok fazla, çünkü Durkheim'ın yazılarının kökleri aynı zamanda, Comte, Saint-Simon ve daha ötelerine uzanan Fransız pozitivist felsefe geleneğindedir de; çok az, çünkü –tam da bu yüzden– Durkheim'ın düşüncesinin toplumsal ve siyasi arka planı, on sekizinci yüzyıldaki Devrim'in mirası olan bazı önemli unsurları cisimleştirir ki 1870-71 olayları da kısmen bu unsurların dolaysız sonuçlarından biri sayılabilir.[8] Devrim *ancien régime*'den başarılı bir biçimde sıyrılmış olduğu halde, aynı zamanda ileride Fransa'nın başına bir yüzyıldan fazla bir süre bela olacak bazı genel toplumsal ve siyasi sorunlara da zemin hazırlamıştı. Devrim, sloganlarında beyan edildiği gibi liberal, burjuva bir toplum getirmek yerine kronik toplumsal yarıklar açmıştı. "Başarılı" bir devrim olsa da yeterince başarılı değildi ve Fransız tarihini günümüze kadar hükmü altına almış olan devrim ve restorasyon döngüsünü ortaya çıkarmıştı. Eğer "burjuva toplumu" terimi, siyasi demokrasiyle kapitalist bir sınıfı birleştiren bir toplum anlamında kullanılıyorsa, 1789 devrimi böyle bir toplum yaratmamıştı; on dokuzuncu yüzyıl boyunca özellikle kilise, rantiyeler ve köylüler arasında odaklanmış aşırı muhafazakâr unsurlar, yönetim ve toplum üzerindeki derin nü-

8. Bkz. benim *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, 1971, 14. bölüm.

fuzlarını korudular. Saint-Simon ve Comte'un yazıları, izledikleri yollar biraz farklı da olsa, liberal ve muhafazakâr etkiler arasındaki istikrarsız bir dengeyi cisimleştiriyor ve ifade ediyorlardı. İki yazar da bunu geçici bir durum olarak görüyor ve ikisi de gelecekte yeni ve daha "istikrarlı" bir düzen kurulmasını dört gözle bekliyorlardı. Bu geleceği tasarlayışlarındaki farklılıklar, Durkheim'ın sosyolojisinde çözmeye uğraştığı en önemli problematik meselelerden biriydi. Ortaya çıkmakta olan, tek bir *industriels* "sınıfı"nın olduğu, fırsat eşitliğinin hüküm sürdüğü ve yönetimin "şeylerin idaresi"ne indirgendiği bir toplum mu olacaktı; yoksa Comte'un *Pozitif Yönetim*'indeki hiyerokratik, tüzel [*corporate*] devlet mi olacaktı?

Max Weber'in yazılarında olduğu gibi, Durkheim'ın yapıtının başlıca teması, genel anlamda "düzen" sorunu değil,[9] modern sanayi devletine uygun *otorite* biçiminin ne olduğu sorunuydu. Ama Almanya'da siyasi ve ekonomik koşulların oluşturduğu farklı bir bileşim, Weber'in kuşağından liberal akademisyenleri "kapitalizm"le çok fazla ilgilenmeye itmiş olan bir *Nationalökonomie* geleneğinin oluşmasına yardım etmişken, Fransa'da sorun Devrim'in idealleri içinde cisimleşen "bireycilik"le Katolik hiyerokrasinin ahlaki talepleri arasındaki, uzun zamandır sürmekte olan hesaplaşma bağlamında ortaya konuyordu. Nitekim Üçüncü Cumhuriyet kesinlikle bir kriz –ve Paris Komünü'nde ve komünün bastırılmasında da görüldüğü üzre sınıf çatışması– atmosferi içinde doğdu; ama, Durkheim'a ve onun liberal çağdaşlarına öyle geliyordu ki, 1870-71 felaketleri aynı zamanda, neredeyse bir yüzyıl önce Devrim'le başlatılmış olan toplumsal ve siyasi değişme sürecini nihayet tamamlama imkânını ve zorunluğunu da sunuyordu. Durkheim sosyolojik çalışmalarında, genellikle iddia edildiği gibi, her şeyden önce "anomi"nin doğasını değil, "anomi", "bencillik" ve "bireycilik" şeklindeki *üç* boyutun aralarındaki karmaşık ilişkileri araştırmakla ilgilenmiştir. *İşbölümü*, Durkheim'ın bu konudaki düşüncelerini ortaya koyuyordu ve bu düşüncelerin içerimlerini ancak daha sonraları tam olarak geliştirmiş olmasına rağmen, buradaki konumundan ayrılmadı. Durkheim'ın *İşbölümü*'nde ulaştığı en önemli sonuç, organik dayanışmanın ahlaki bireyciliği öngerektirdiğiydi: Bir başka deyişle, "bir inançlar ortaklığından (mekanik dayanışma) gelen bir toplumla, işbirliği temeline (organik dayanışma) sahip bir toplumu karşı karşıya koyup yalnızca ilkine ahlaki karakter atfederken ötekinde sadece ekonomik bir gruplaşma görmek

9. Parsons, *The Structure of Social Action* (ikinci basım), s. 307 ve çeşitli yerlerde.

yanlış"tı.[10] Durkheim'ın Dreyfus olayı hakkındaki kamusal tartışmaya yaptığı katkıda[11] açıkça belirttiği gibi, bu ahlaki bireyciliğin dolaysız kaynağı 1789 Devrimi'nin yarattığı ideallerdi. Ahlaki bireycilik hiçbir şekilde, klasik iktisat teorisinin ve faydacı felsefenin koyutladığı biçimiyle bencillikle (yani kendi çıkarını düşünmeyle) aynı şey değildi. Organik dayanışmanın genişlemesi yüzünden bireyciliğin de artması, ille de anomiyle eşitlenmek zorunda değildi (işbölümünün anomik durumu, tam da sözleşmelerin oluşumunun ahlaki düzenlemelerle yeterince yönlendirilmemesinden kaynaklanan *geçici* bir olguydu). Nitekim doğmakta olan toplumsal düzen Fransız Devrimi'nin ideallerinin gerçekleştirilmesini ya da *somut olarak uygulamaya konmasını* gerektiriyordu.

Bu yüzden, bu teori Saint-Simon'la Comte'un aslında birbirine epeyce benzeyen görüşlerini birbirinden ayıran meselelerin çözümünü sunuyordu.[12] Doğmakta olan toplumsal düzen kesinlikle –Saint-Simon'un belirttiği gibi– modern sanayinin gerektirdiği karmaşık işbölümü üzerinde kurulacaktı; Comte geleneksel toplumlarda birliğin koşulu olan, güçlü bir biçimde oluşmuş bir *conscience collective*'in varlığının, modern toplum tipi için de zorunlu olduğunu varsaymakla yanılıyordu. Ama bu toplum, Saint-Simon'un tahayyül ettiği gibi, otoritenin "şeylerin idaresi"yle sınırlı kalacağı bir toplum olmayacaktı: Aksine, sanayide işbölümü *ahlaki* denetimlerle yoğrulmak zorundaydı ki bu denetimler de devletin genel ahlaki rehberliğinde yapılmak durumundaydı.

Durkheim'ın Dreyfus olayının altında yatan faktörlerle ilgili değerlendirmesi ve bu olaya aktif olarak katılması bu meseleleri büyük bir netlikle gözler önüne seriyordu. Durkheim'ın Dreyfus ihtilafının ortaya çıkardığı sorunlarla ilgili tartışmaya katılmasının dolaysız nedeni Katolikliğin savunucusu Brunetière'nin bir makalesinin yayımlanmasıydı; Brunetière bu makalesinde *dreyfusard*'ları [Dreyfus yanlılarını], bencilce bir rasyonalizm adına geleneksel değerleri reddederek ahlaki anarşiyi beslemekle suçluyordu. Durkheim buna, "bencillik"le "rasyonalist bireycilik" arasında radikal bir ayrım olduğunu ileri sürerek cevap ver-

10. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, Glencoe, Ill., 1964, s. 228. (Bu alıntıda ve bölümün ileriki kısımlarında yaptığım başka birkaç alıntıda daha çeviriyi değiştirdim.)

11. E. Durkheim, "L'individualisme et les intellectuels", *Revue bleue*, c. 10, 1898, ss. 7-13.

12. Bunu söylerken, tabii ki Saint-Simon'la Comte'un Durkheim üzerindeki tek önemli entelektüel etki olduğunu iddia etmek gibi bir niyetim yok. Renouvier, Fustel de Coulanges ve Boutroux diğer, daha dolaylı etkilerdi.

di. Hiçbir toplumun kendi çıkarını düşünme üzerine kurulamayacağı doğruydu; ama bununla "bireycilik" hiç de aynı şey değildi. Bireyciliğin "Spencer'ın ve iktisatçıların faydacı bencilliği"yle özdeşleştirilmemesi gerekirdi.[13] Aslında, diyordu Durkheim devamla, başka hiçbir temsilciye sahip olmasaydı bireyciliğe saldırmaya gerek kalmazdı, zira faydacı teori eceliyle ölmek üzereydi. Bireycilik gerçekten de bundan çok farklı bir şeydi: Sadece "felsefi bir kurgu" değil, çağdaş toplumun toplumsal organizasyonunun yaşayan bir parçasıydı. "İnsan Hakları Bildirgesi'nin, başarılı denebilecek biçimde formüle etmeye çalıştığı şey; bugün okullarımızda öğretilen ve ahlaki ilmihalimizin temeli haline gelmiş olan şey" buydu.[14] Bu, önemli bir açıdan, bencilliğin tam zıttıydı. Öz-çıkarın değil başkalarının refahının yüceltilmesini içeriyordu; işbirliği ahlakıydı. Bireycilik ya da "birey kültü" insan ıstırabına duyulan sempati hisleri üzerine, bir eşitlik ve adalet arzusu üzerine kurulmuştu. Hiçbir şekilde bencillikten kaynaklanmıyordu, aksine toplumsal kökenliydi. Dolayısıyla bireyciliğin artması ille de anomiye, ahlaki otoritenin bozulmasına yol açmıyordu.

Kilisenin geleneksel deizmine ya da onunla bağlantılı hiyerokratik denetim kalıplarına dönmek söz konusu olamazdı. Yine de bireycilik, bütün ahlaki kurallar gibi "dini" bir karakteri koruyordu. Bu "birey kültü", hayli farklılaşmış bir işbölümüne sahip bir sanayi toplumundaki mümkün tek ahlaki biçimdi:

> Toplumlar büyüdüğü ve daha geniş topraklara sahip oldukları ölçüde, gelenekler ve pratikler zorunlu olarak, artık bireysel farklılıklara eskisi kadar direnç göstermeyen bir plastiklik ve belirsizlik durumu içinde varolurlar; bu yüzden gelenekler ve pratikler kendilerini çok çeşitli durumlara ve değişen ortamlara uydurabilirler. Bireysel farklılıklar, artık çok daha az kısıtlandıkları için daha serbestçe gelişir ve çoğalırlar; yani, herkes kendi temayülünün [*son propre sens*] peşine daha fazla düşer. Aynı zamanda, işbölümünün daha da ilerlemiş olması sayesinde, herkes kendisinin ufuktaki farklı bir noktaya yönelmiş olduğunu, dünyanın farklı bir yönünü yansıttığını görür ve bunun sonucu olarak, bireysel zihinlerin içeriği insandan insana değişir. Böylece yavaş yavaş, aynı toplumsal grubun üyelerinin, insan olma nitelikleri [*leur qualité d'homme*], insan tekinin genel kurucu özellikleri dışında ortak hiçbir şeylerinin olmadığı bir duruma ilerleriz ki buna artık neredeyse varılmış gibidir. Bu nedenle milli bünyedeki farklılıklara göre bir ölçüde değiştirilmiş bu insan teki fikri, tikel kanıların akışı üzerinde tutulup değiştirilemez ve gayri şahsi bir şey olarak korunan tek fikirdir ... insanların ortak olarak sevebilecekleri ve tapabilecekleri hiçbir şey

13. "L'individualisme et les intellectuels", s. 7. 14. *A.g.y.*, s. 8.

kalmaz, insanın kendisi dışında ... İşte bu yüzden bırakın özgürlüklerimizi yapılması gereken şeyi bulmak ve yapmak için kullanalım; insanları hâlâ çok acımasızca etkileyen toplumsal makinenin işleyişini yumuşatmak için, insanların sahip oldukları yetileri engellerle karşılaşmadan geliştirebilmelerine imkân verecek bütün olası araçlara ulaşabilmelerini sağlamak için, şu ünlü kuralı nihayet bir gerçeklik haline getirebilmek için: Herkese yaptığı işe göre![15]

Richter'in işaret ettiği gibi,[16] Durkheim'ın siyasi liberalizmi ve sosyolojik cumhuriyetçilik savunusu onun akademik kariyerinde ve sosyolojinin Fransız akademik sistemi içinde muteber bir disiplin olarak kabul görmesinde çok önemli bir rol oynamıştı. Özellikle Thomist eleştiricilerden[17] sosyolojiye yöneltilen hakaretler, bu yeni disiplinin (özellikle de Durkheimcı biçimi içinde) ne ölçüde yükselişe geçmiş cumhuriyetçiliğin beslemesi olarak görüldüğüne tanıklık eder. Eğitimin laikleştirilmesi için verilen mücadele bunun arka planında birincil önem taşıyan bir unsurdu şüphesiz. Durkheim Sorbonne'a 1902'de ilk seferinde eğitim profesörü olarak atanmıştı ve pedagoji hakkındaki derslerinde eğitim sisteminin dönüştürülmesini zorunlu kılan faktörlere dair sistematik bir teorik serimleme sunmuştu.[18] Durkheim'ın sosyolojisi ile zafer kazanmış cumhuriyetçilik arasındaki ideolojik tamamlayıcılık ilişkisinin, onun ve *Année sociologique* okulunun Fransız entelektüel çevrelerinde sahip olduğu dikkate değer nüfuzu büyük ölçüde açıkladığı doğruysa da, somut siyasi meseleler ve kişilikler hakkındaki değerlendirmelerinin sosyolojik görüşlerinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynadığını ima etmek yanıltıcı olur. Durkheim, Davy'nin deyişiyle, *cuisine politique*'den [siyaset mutfağından] her zaman uzak durmuştu[19]; siyasetin pratik sorunlarından pek anlamıyor ya da bunlarla ilgilenmiyordu. Sonuç olarak, *normalien* okulundan arkadaşı Jaurès'le yakın ilişki içinde olmasına ve her ikisi de Radikal Sosyalizmin bazı öncü eğilimlerini etkilemiş ve bunlardan etkilenmiş olmalarına rağmen, hiçbir zaman

15. *A.g.y.*, s. 11 ve 13.

16. Melvin Richter, "Durkheim's politics and political theory", Kurt H. Wolff, *Emile Durkheim et al.: Essays on Sociology and Philosophy* içinde, Londra, 1964, s. 172 vd.

17. Örneğin bkz. Simon Deploige, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, 1911. Durkheim'ın bu kitap hakkındaki tanıtım yazısı şurada yayımlanmıştı: *Année sociologique*, c. 12, 1909-12. Deploige ile Durkheim arasındaki daha eski tarihli bir yazışma için bkz. *Revue néoscolastique*, c. 14, 1907, ss. 606-21.

18. Bkz., öncelikle, E. Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*, Paris, 1969 (ilk basım, iki cilt, 1938).

19. Georges Davy, "Emile Durkheim", *Revue de métaphysique et de morale*, c. 26, 1919, s. 189.

herhangi bir partiyle doğrudan ilişki kurmamıştı.

Durkheim'ın sosyalizme olan entelektüel borcunun izini sürersek, onun düşüncesinin en önemli kaynaklarından bazılarını açığa çıkarmış oluruz. Mauss, Durkheim'ın *İşbölümü*'nün konusunu başlangıçta bireycilik ile sosyalizm arasındaki ilişkinin analizi açısından tasarlamış olduğunu belirtmiştir.[20] Ancak, burada "sosyalizm", Fransız siyasi hayatında on sekizinci yüzyılın son yirmi otuz yılından itibaren bol bol temsil edilmiş olan devrimci düşünce gelenekleri anlamına gelmiyordu. Durkheim'ın sosyalizmin diğer dalları karşısındaki tavırları tam anlamıyla net sayılmasa da, devrimci sosyalizm hakkındaki görüşleri açık seçikti ve değişmemişti. Siyasi devrim önemli toplumsal değişiklikler yaratmazdı. Durkheim'a göre, Fransa'nın on dokuzuncu yüzyılın ilk üçte ikilik dönemindeki tarihi buna tanıktı. "Bürokratik rutinin genellikle en güçlü olduğu yerler," diye yazıyordu Durkheim, "en devrimci halklardır"; bu tür toplumlarda "yüzeysel değişiklikler en monoton tekbiçimliliğin üzerini örter."[21] Nitekim, kendilerini 1848'de ve 1870-71'de açığa vuran sınıf mücadeleleri, yepyeni bir toplumsal düzenin habercileri olmaktan çok[22] temeldeki toplumsal değişimlerin (ki 1789 Devrimi bile bunların nedeni olmaktan çok belirtisiydi) modern Fransız toplumunun genel çerçevesi içine henüz yerleştirilememiş olduğuna tanıklık ediyorlardı. *İşbölümü*, bu konumu teorik olarak temellendiriyor ve sınıf çatışmasının varlığının mekanik ve organik dayanışma arasındaki geçiş safhasının tamamlanmamış olmasından kaynaklandığını gösteriyordu. Durkheim 1879'da, Labriola'nın *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (Tarihin Materyalist Kavranışı Üzerine Denemeler) adlı kitabı hakkında yazdığı yazıda bu konumu tam olarak açıklıyordu. "Bugün tanık olduğumuz üzücü sınıf çatışması" çağdaş Avrupa toplumlarının yaşamakta olduğu *malaise*'in nedeni değildi; aksine ikincil ve türev niteliğinde bir şeydi. Geleneksel toplumsal düzenden yeni yeni ortaya çıkmakta olan toplumsal düzen tipine geçiş, belli bir tarihte başlamamış ve devrimciden çok evrimci bir karakteri olan uzatılmış bir süreçti. Bu yüzden de sınıf çatışmasının ortadan kaldırılması, "bir ayaklanmayı ve toplumsal düzenin radikal reorganizasyonunu" değil, zaten gerçekleşmiş olan temel toplumsal ve ekonomik dönüşümlerin güçlendirilmesini ve

20. Marcel Mauss, *Socialism and Saint-Simon*'un ilk basımının Sunuş'u, Londra, 1952, s. 32.

21. E. Durkheim, *Moral Education*, Glencoe, Ill., 1961, s. 137.

22. Krş. K. Marx, "The Civil War in France", *Selected Works* içinde, Moskova, 1958, c. 1, s. 542.

özümsenmesini gerektiriyordu.[23]

Kendi anlattıklarına bakılırsa,[24] Durkheim Marx'ın yazılarıyla entelektüel kariyerinin çok erken dönemlerinde tanışmış olmasına rağmen, ne genel sosyoloji ve sosyolojik yöntem anlayışını formüle ederken ne de *İşbölümü*'nde ortaya konan toplumsal gelişme teorisine ulaşırken hiçbir biçimde doğrudan Marx'tan etkilenmiş değildi. Marksizm, Fransa'da yirminci yüzyıl başından önce, Almanya'da on dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılında olduğu gibi en önemli siyasi ve entelektüel güç değildi. Max ve Alfred Weber, Sombart, Tönnies ve Verein für Sozialpolitik'in diğer genç üyelerinin düşünceleri büyük ölçüde Marksizmle hesaplaşma yoluyla biçimlenmişti. Almanya'da Marx'ın düşüncelerinin hangi aşırı basitleştirilmiş ve naif versiyonları yaygınlaşmış olursa olsun, hem Marx'ın takipçisi olduğunu beyan edenlerin hem de Marksizmin önde gelen eleştiricilerinin Marx anlayışı, 1880'lerden itibaren Fransız entelektüel çevreleri içinde yayılmaya başlayan Marx anlayışından çok daha ileri düzeydeydi. 1890'ların ortalarında daha sofistike Marksist yazıların (mesela Labriola'nınkilerin) yayımlanmasına kadar egemen konumda olan Guesdeci Marksizm versiyonu kaba ve sığdı. Yani, Marksizm Fransızların entelektüel bilincine ciddi bir biçimde girene kadar, Durkheim, sosyolojisinin esas bileşenlerinin çoğunu geliştirmişti bile.

Ancak 1895-96'da Bordeaux'da, sosyalizm hakkında verdiği konferansların itici gücü, kısmen, o dönemde Marksizmin yaygınlaşmasıydı[25]; hatta kendi öğrencilerinden bazıları o sıralarda Marksizmi benimsemişlerdi. Ama Durkheim o sıralarda Marksizmin meydan okuyuşunu kendi terimleriyle karşılayacak ve özümseyecek donanıma sahipti. *Sosyalizm* başlıklı konferans-ders metni, devrimci sol karşısında, sonraları Dreyfus meselesinin en civcivli döneminde sağcı gericilere karşı savunduğu aynı temel konumu dile getiriyor ve aynı zamanda "çağdaş kriz"in analizi ve çözüme kavuşturulmasında sosyolojinin oynadığı anahtar rolü onaylıyordu. Üstelik Durkheim bu konferanslarda Saint-Simon'un uğraştığı düşünsel sorunlarla modern çağın karşı karşıya bulunduğu sorunlar arasındaki sürekliliği gözler önüne seriyordu. Saint-

23. E. Durkheim, Antonia Labriola'nın *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* kitabı hakkındaki tanıtım yazısı, *Revue philosophique*, c. 44, 1897, s. 649 ve 651.

24. *A.g.y.*, ss. 648-9.

25. Sorel bunda önemli bir rol oynamıştır; onun Durkheim hakkındaki değerlendirmesi için bkz. "Les théories de M. Durkheim", *Le Devenir social*, c. 1, 1895, ss. 1-26 ve 148-80.

Simon'un ve onun takipçilerinin yazıları –birbirine karışmış bir biçimde– üç düşünce kümesinden oluşuyordu: İlki, bilimsel bir sosyoloji kavrayışı; ikincisi, dinin yeniden canlanması fikri; üçüncüsü de sosyalist bir öğreti. Bu üç düşünce kümesinin yeniden öne çıkmış olması, diyordu Durkheim, rastlantı değildi, zira "incelemekte olduğumuz dönemle şu anda içinde yaşadığımız dönem arasında çarpıcı benzerlikler vardır."[26] Söz konusu düşünce kümeleri ilk bakışta birbirlerinden epey farklı, hatta birbirlerine karşıt görünüyordu: Aslında, hepsi de aynı ortamdan –1848'den önce hüküm sürmüş olan ve 1870'den sonra yeniden harekete geçen "düzensizlik durumu"ndan– kaynaklanıyordu.[27] Her biri, kısmi olarak, bu "düzensizlik"in farklı yönlerini ifade ediyordu. Dini hareket bencilliği kontrol altına alma ve bu şekilde yeniden güçlü bir ahlaki otorite yaratma yolunda hissedilen ihtiyaçtan doğmuştu; ama yetersizdi çünkü ancak eski tip bir topluma uygun düşen kilise tahakkümü biçimlerini yeniden tesis etmeye çalışıyordu. Sosyalizm eski düzenin aşılmış olduğunun ve dolayısıyla geleneksel kurumların yerlerini yeni toplumsal örgütlenme biçimlerine bırakması gerektiğinin farkındaydı; ama öncelikle ahlaki bir karaktere sahip olan bir kriz durumunu onarmak için yalnızca ekonomik dönüşümlerden medet umuyordu. Sosyoloji itkisi, gerçekleşmekte olan değişimlerin kökenlerini anlama ve açıklama arzusundan kaynaklanıyordu. Ama o da sınırlıydı, çünkü bilimsel bir inceleme olduğundan zorunlu olarak dikkatli ve yavaş ilerliyordu, oysa günün gerekleri çabuk ve her şeyi kapsayıcı nitelikte çözümler bulma arzusunu kışkırtıyordu. Yine de, Durkheim'ın düşüncesinde sosyolojinin diğer ikisi üzerinde kesin bir öncelik talep ettiği açıktır. Zira dini hareket de sosyalizm de modern krize dair çarpık bir resim sundukları halde,[28] sosyoloji bu krizin gerçek doğasını açığa çıkarabilecek güçteydi. Sosyolojik analiz kendi başına diğer iki düşünce kümesinin ikamesi olamazdı. Her ikisinin de hiçbir bilimin sunamayacağı şeyleri vardı. Ama bu zorunlu unsurların neler olduğunu ancak sosyoloji gösterebilirdi:

> Bu yüzden vardığımız sonuç şudur: Yüzyılın başından beri pek ilerleme göstermemiş olan bu pratik teorilerin ileri bir adım atmasına imkân vermek istiyorsanız, kendinizi bunların farklı eğilimlerini açıklamaya ve aralarındaki birli-

26. *Socialism*, s. 283. 27. *A.g.y.*, s. 284.

28. "Hasta bir insanın iniltileri, tutulduğu hastalık için, ona eza veren ihtiyaçlar için neyse, sosyalizm de onu üreten olgular için odur. Ama hastasının tepkilerini ya da arzularını bilimsel gerçekler olarak kabul eden bir doktora ne denebilir ki?" *A.g.y.*, s. 41.

ği keşfetmeye zorlamayı alışkanlık haline getirmelisiniz. Saint-Simon'un yapmaya çalıştığı şey de budur. Onun girişimi yenilenmeli ve aynı doğrultuda sürdürülmelidir. Onun tarihi bize yolu gösterebilir.[29]

Ama Saint-Simon'un düşüncesi temel bir zayıflıkla malûldü: Modern krizin asıl tedavisini bulmak için "sanayi"den –yani ekonomik değişimden– medet umuyordu. Bu vurgu da Marx'ın yarattığı dahil sosyalizmin sonraki dallarına geçmişti. Marksist sosyalizm de, diğer bütün sosyalizm biçimleri gibi, Batı Avrupa'da on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında devreye girmiş toplumsal ve ekonomik değişimlerin ürünüydü. Marksizmin, sosyalist düşüncedeki daha idealist akımlara göre daha "bilimsel" bir sosyalizm tipi olduğu kesindi –"nitekim sosyal bilime verdiği hizmet belki de ondan aldığından daha fazla olmuştu"[30]– ama bazı önermeleri ve içgörüleri ne kadar geçerli olursa olsun, programı hâlâ salt ekonomik tedbirlerin oluşturduğu bir bileşime dayanıyordu. *Kapital*'in başlıca tezi, kapitalizmin niteleyici özelliği olan "piyasa anarşisi"nin yerine, sosyalizmde üretimin merkezi olarak düzenleneceği bir sistemin geçeceğiydi: "Özetle, Marksist sosyalizmde sermaye ortadan kalkmaz: Sadece bireyler tarafından değil de toplum tarafından idare edilir."[31] Bu yüzden Marx'ın yapıtları, Durkheim'ın sosyalizmin merkezi bir ilkesi olduğunu düşündüğü şeye uyuyordu: Yani, toplumun üretim kapasitesinin merkezi olarak düzenlenmesi gerektiği ilkesine. Ama bu "mecburi" işbölümünün (*la division du travail contrainte*) aşılmasına imkân sağlasa bile, modern sanayiinin anomik durumunun ürünü olan ahlaki açıklığı azaltmak için hiçbir şey yapmayacaktı. Tam aksine, "ekonomik olan"ın önemini "ahlaki olan" pahasına daha da arttıracağı için bu açıklığı derinleştirecekti.

Sosyalizm'de bu açıklığa kavuşturulmamış olsa da, Durkheim'ın formüle ettiği biçimiyle işbölümü teorisinin "komünizm" ile "sosyalizm" arasındaki farklılaşmanın temelini oluşturduğuna şüphe yoktur.[32] Tarihin birçok döneminde ortaya çıkmış olan komünist düşünceler, bütün toplumsal kötülüklerin temel kaynağının özel mülkiyet olduğu ve bu yüzden de madi servet birikiminin katı sınırlamalara tabi tutulması gerektiği görüşünü dile getirmişlerdi. Komünist teoriye göre, siyasi alanın ekonomik üretimin potansiyel olarak yozlaştırıcı etkisinden kesinlikle ayrı tutulması gerekirdi. Öte yandan on sekizinci yüzyıl sonundaki top-

29. *A.g.y.*, s. 285. 30. *A.g.y.*, s. 40.

31. *A.g.y.*, s. 90. Durkheim'ın Marx değerlendirmesiyle ilgili daha fazla tartışma için bkz. benim, *Capitalism and Modern Social Theory*, 13. bölüm.

32. *A.g.y.*, ss. 39-79.

lumsal ve ekonomik dönüşümlerle birlikte doğmuş olan sosyalizm, insan refahının ilerlemesinin sanayinin gelişmesine bağlı olduğu görüşü üzerine kurulmuştu. Sosyalizmdeki ana ilke komünist teorinin önerdiği ilkenin tam zıttıydı: Sosyalizm siyasi olanla ekonomik olanın kaynaşmasını savunuyordu. Sosyalizm yalnızca üretimin devlet tarafından kontrol edilmesi gerektiğini değil, aynı zamanda devletin rolünün de ekonomik terimlerle tanımlanması gerektiğini iddia ediyordu: Yani, "insanların idaresi"nin yerine "şeylerin idaresi" geçmeliydi. Bu yüzden komünizmin amacı tüketimin düzenlenmesi iken, sosyalizminki üretimin düzenlenmesiydi.[33] Bu nedenle Durkheim'ın anladığı anlamda komünizm, işbölümü düzeyi düşük toplumlara tekabül eden bir siyasi karşı çıkış biçimi ve teoriydi. Herkes ayrı bir üretici olarak benzer biçimde çalışıyordu ve ekonomik karşılıklı bağımlılık büyük değildi; bunun sonucu olarak *üretimin* düzenlenmesi kavrayışı ortaya çıkamıyordu. Komünizmin tahayyül ettiği ideal toplumda, "farklı işçiler arasındaki ilişkileri ya da bütün bu ayrı faaliyetlerin kolektif amaçlar için nasıl işbirliği yapması gerektiğini belirleyen ortak bir kural yoktur. Herkes aynı – ya da hemen hemen aynı– şeyi yaptığı için düzenlenmesi gereken bir işbirliği de yoktur."[34] Oysa sosyalizmin ortaya çıkması ancak farklılaşmış bir işbölümünün gelişmesiyle mümkün olmuştu, zira sosyalizm birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı üreticilerin oluşturduğu (eşgüdümlü) bir ekonomi fikrini öngerektiriyordu.

Durkheim'ın mesleki örgütlerin (*corporations*) devletin genel çerçevesi içinde yeniden canlandırılması yönündeki önerilerinin, Radikal Sosyalistlerin dayanışmacılığı ile ve daha genel olarak Fransız siyaset teorisinde sosyalizmle iç içe geçmiş olan korporatizm gelenekleriyle belli yakınlıkları vardı. Ama Durkheim'ın görüşleri bu hareketle bağlantılı önemli birkaç kişi üzerinde epeyce etkili olmuş olmasına rağmen, Durkheim'ın bu düşünceleri dayanışmacıların siyasi çıkarlarıyla yakın ve dolaysız bir ilişki içinde kalarak geliştirdiğini varsaymak yanlış olur. Dayanışmacılar kaba hatlarıyla Almanya'daki *Kathedersozialisten* tarafından önerilen programa benzeyen ve devletin ekonomiye müdahale etmesini öneren bir programı savunuyorlardı. Durkheim *Kathedersozialisten*'in "yaşlı kuşağı"nın yazılarıyla kariyerinin başlarında, 1885-86'da Almanya'da öğrenim gördüğü sıralarda tanışmıştı. Schmoller, Wagner ve diğerlerinin siyasi ve toplumsal teorideki faydacılıktan kopma çabasından özellikle etkilenmişti. Bu yazarlar, faydacı teoride

33. *A.g.y.*, ss. 70-1. 34. *A.g.y.*, s. 71.

"kolektif çıkarın kişisel çıkarın bir biçiminden ibaret olduğunu" ve "özgeciliğin sadece gizli bir bencillik olduğunu" göstermişlerdi.[35] Toplum da devlet de ancak ahlaki failler olarak anlaşılabilirlerdi: Ekonomik ilişkilerin âdet ve yasaların düzenleyici gücü tarafından kontrol edilmediği hiçbir toplum olmamıştı. Bu nedenle devletin ekonomik hayata müdahalesini içeren tedbirler ahlaki ve hukuki bir çerçeveye oturtulmalıydılar. Adil sözleşme ilişkilerinin nihai garantörü olan modern devletin ahlaki rolü üzerindeki vurgu, *İşbölümü*'nde de kendine bir yer bulmuştur: "Her şeyden önce, gittikçe daha bağımlı hale geldiğimiz bir fail vardır: Devlettir bu. Tıpkı ona bize ortak dayanışma duygusunu hatırlatma görevinin verildiği vesileler gibi, onunla temas kurduğumuz noktalar da çoğalmaktadır.[36] *İşbölümü*'nün ilk basımı bile meslek örgütlerinin rolü hakkında kısmi bir analiz içeriyordu.[37] Ama kitabın 1902'deki ikinci baskısı için yazılan önsözde çok daha bütünlüklü bir serimlemeye yer verilmiştir. Durkheim'ın meslek örgütlerinin işlevlerinin genişletilmesi yönündeki çağrısı ile bu kitaptaki anomik işbölümü analizi arasındaki bağlantılar açıktır. İşbölümünün "düğüm" noktalarında –farklı meslek tabakalarının "iç içe geçtiği" noktalarda– ahlaki düzenleme yapılmadığı sürece meslek sistemi anomik bir durumdaydı. Meslek örgütlerinin ana işlevi bu noktalarda uygun ahlaki eşgüdümü sağlayıp organik dayanışmanın işlemesine zemin hazırlamaktı.

Durkheim'ın 1890'ların ikinci yarısında ayrıntılı olarak işlediği, meslek örgütlerinin rolü hakkındaki düşünceleri devlet hakkındaki düşüncelerinin gelişimiyle yakından bağlantılı olarak formüle edilmişti. *İşbölümü* Durkheim'ın Saint-Simon ve Comte'un mirasında gördüğü bazı çok önemli sorunları netleştirmesine imkân vermişse de, bir siyasi iktidar sistemi olarak devlet sorununu bir kenara bırakmıştı. Bu yapıtta sadece işbölümünün ilerlemesiyle devletin mutlakiyetçiliğinin azalması arasında bir ters orantı olduğu varsayılmıştı: "Bireyin yeri büyür ve yönetimin iktidarının mutlaklığı azalır."[38] Ama Durkheim sonraları bunu, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başı toplumsal felsefesinin çözmeden bıraktığı bazı temel meselelerle hesaplaşmayı başa-

35. E. Durkheim, "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique*, c. 24, 1887, I. bölüm, s. 38.

36. *The Division of Labour*, s. 227.

37. "Tazminat hukukunun çok gelişkin olduğu yerlerde, her mesleğin bir meslek ahlakı vardır... Aynı görevliler düzeni için ortak olan ve hiçbirinin meslek örgütü tarafından kınanmayı göze almadan ihlal edemediği örf ve âdetler vardır." *A.g.y.*, s. 227.

38. *The Division of Labour*, s. 220.

ramayan aşırı basit bir konum olarak görmeye başlamıştır. Bu meseleyi dert edinen Fransız düşünce geleneği (Durkheim'a göre bu gelenek aslen Rousseau'dan kaynaklanıyordu[39]) devlet ile birey arasında aracılık yapan kurumları incelemeyi ihmal etmişlerdi. Eğer devlet "halk iradesi"ni doğrudan temsil ediyorsa, o zaman "temelinde yatan hayatın kopyasından ibaret olma eğilimindedir. Bireylerin düşündüklerini ve hissettiklerini farklı bir işaretler sistemine çevirmekten öte bir şey yapmaz." On dokuzuncu yüzyıl boyunca Fransız siyasi tarihine işte tam da bu durum damgasını vurmuştu; bu durum Fransız yönetiminin sırayla bir devrim bir mutlakiyetçi diktatörlük safhalarından geçmesini açıklıyordu. "Devlet kendi gücüyle hareket etmez, çoğunluğun ne idüğü belirsiz hislerinin peşine düşmek zorundadır. Ama aynı zamanda sahip olduğu güçlü eylem araçları onu, aslında hâlâ hizmetçisi olarak kaldığı aynı bireyler üzerinde ağır bir baskı uygulamaya muktedir kılar."[40] Bu koşullarda her şey değişiyormuş gibi görünebilirdi. Ama bu sadece yüzeyde böyleydi: Siyasi düzeydeki şaşırtıcı olaylar akışı toplumun geri kalanındaki derin bir durgunluğu maskeliyordu. Bu yüzden "birey kültü"nün içerdiği idealleri hayata geçirebilecek demokratik bir düzen Fransız siyasi sisteminin o zamanki biçimini terk etmek zorundaydı. Devletin bir yandan ortak ahlaki hislere dayanmak zorunda olmasına rağmen bir yandan da gerçek toplumsal değişim yaratmakta aktif bir rol oynamasının ürünü olan ve Rousseau'nun "boşuna cebelleştiği paradoks", ancak meslek örgütlerine seçim sistemi içinde bir aracı rolü verildiği takdirde çözülebilirdi. Bu yüzden Durkheim, kültür ve çıkarlar alanındaki bölgesel farklılıkların sanayinin ilerlemesi yüzünden giderek ortadan kalktığını ileri sürerek bölge temelli seçim sisteminden vazgeçilmesi gerektiğini belirtiyordu. O dönemin temel farklılıkları işbölümünün çeşitlenmesinden kaynaklanıyordu ki bunlar da bölgesel ayrımlara bağlı değildi:

> Bugünlerde her birimizi yaşadığımız bir bölgedeki belli bir noktaya bağlayan bağlar son derece zayıftır ve çok kolay kopabilir... Öte yandan meslek hayatı, işlerin bölümlenmeyi sürdürmesiyle birlikte gittikçe artan bir önem kazanmaktadır. Bu yüzden siyasi yapımızın temelini oluşturmaya yazgılı olan şeyin işte bu meslek hayatı olduğuna inanmamız için neden vardır. Meslek örgütünün gerçek seçim birimi olduğu fikri şimdiden zemin kazanmaktadır ve bizi birbirimize bağlayan bağlar herhangi bir bölgesel sadakat bağından değil mesleğimiz-

39. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 98 ve devamı.
40. *A.g.y.*, s. 98 ve 99.

den kaynaklandığı için siyasi yapının bizlerin kendi isteğimizle gruplar oluşturma biçimimizi yansıtması doğaldır.[41]

Durkheim'ın devletin ahlaki karakterini betimleme biçimi ve demokratik cumhuriyetçilik anlayışında modern ulus-devletin dış ilişkilerine asgari düzeyde önem veriliyordu. Durkheim, Spencer'ın sanayi toplumunun zorunlu olarak pasif bir karakter taşıma eğiliminde olduğu iddiasını reddetmesine rağmen, yine de cumhuriyetçi devletle uluslararası uyumun artması arasında içsel bir bağdaşmazlık olmadığını vurgulamıştır. Ahlaki bireycilik idealleri, en soyut düzeyde, herhangi bir ülkenin yurttaşlarına değil, genelde insanlığa göndermede bulunur. Sonuç olarak, gelecekte ulusal farklılıkların çökmesi yönünde bir evrim görülmesi ve uluslararası bağlamda işbölümünün genişlemesinin en sonunda uluslar-üstü bir topluluğun oluşmasına yol açması muhtemeldi. Durkheim *İşbölümü*'nü yazdığı sıralarda, bir Avrupa topluluğu yaratma yönünde belli bir hareket sezinlediğini düşünüyor, bu yargıyı temellendirmek için Sorel'den alıntı yapıyordu.[42] Bu iyimser perspektif, ilerki tarihlerde büyük güçler arasındaki ilişkilerin kötüleşip 1. Dünya Savaşı'na yol açmasıyla fena halde çelişiyordu şüphesiz. Durkheim, kendi kuşağına ait entelektüellerin çoğu gibi savaşın patlak vermesini derin bir trajedi ve şok hissiyle yaşamasına rağmen, "vatanseverliğin, deyim yerindeyse, dünya vatanseverliğinin bir parçası haline gelme eğilimi"nde[43] olduğu anlayışından vazgeçmemişti. Durkheim'ın savaş sırasında yazdığı çeşitli vatansever kitapçıklarda açıkça görülüyordu bu.[44] Bunlar genellikle salt propaganda alıştırmaları olarak görülüp bir kenara atılmış olmalarına rağmen aslında Durkheim'ın devlet teorisiyle yakından ilişkilidir. Durkheim'ın savaş sırasında yazdığı en önemli yazı olan *L'Allemagne au-dessus de tout*'nun (Herşeyden Önce Almanya) ana fikri, Alman militarizminin bir tür "kolektif anomi" olan "patolojik" bir zihniyet biçimine dayalı olduğuydu. Bu olgu "devleti, devletin doğasını ve rolünü belli bir biçimde tasarlama"nın ürünüydü[45] ve Durkheim bunun Treitschke'nin düşüncesinde net bir biçimde ifade edildiğini düşünüyordu. Durkheim'a göre, Treitschke özgün bir düşünür değildi ama yapıtları kolektivitenin düşünce ve duygularını temsil eden ve

41. *A.g.y.*, ss. 102-3.
42. *The Division of Labour*, ss. 280-2; ayrıca ss. 405-6.
43. *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 75.
44. Bkz. E. Durkheim ve E. Denis, *Qui a voulu la guerre?*, Paris, 1915; ve E. Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout*, Paris, 1915.
45. *L'Allemagne au-dessus de tout*, s. 7.

bu yüzden de "Alman diplomasisi ve Alman devletinin günlük pratiğe soktuğu bütün ilkeleri"[46] içeren bir yazardı.

Treitschke'ye göre devlet en yüce değerdi, gücüne sınır tanımazdı ve amaçlarını nihai olarak savaş yoluyla gerçekleştirmek zorundaydı: Ulus-devletler arasındaki sürekli mücadele modern dünyanın kaçınılmaz bir temel niteliğiydi. Ona göre, devletin gücü, diğer bütün değerlerin yargılanmasında kullanılacak ölçüttü; ama devletin kendisi ahlaki bir varlık değildi. Durkheim'ın analizinde bu milliyetçi vatanseverliğin "patolojik" bir biçimiydi, çünkü devleti salt bir güç/iktidar sistemi olarak görüyor, onun hegemonyasının hiçbir iç sınırı olmadığını düşünüyordu. Ama, bireyin durumunda olduğu gibi, devlet de kendi hırslarının yayılması önünde hiçbir engel tanımayan ahlakdışı bir varlık olarak varolamazdı. Treitschke'nin devlet anlayışı devlet ile toplum arasındaki ilişki hakkındaki yanlış bir görüşe dayanıyordu. Ona göre, "birey ile devletin doğaları arasında... bir fark vardır."[47] Bu, devletin sivil toplumdaki hayattan tamamen farklı bir düzlemde varolduğunu savunan ve otokratik bir tiranlığı meşrulaştırmaya seve seve hizmet etmiş olan Hegelci bir devlet anlayışını sürdüren bir bakış açısıydı. Devletin içte ve dış ilişkilerde egemenliğini kabul etmenin hiç de böyle bir görüşü kabul etmeyi gerektirmediği sonucuna varıyordu Durkheim: Devletin egemenliği "göreli"ydi; hem sivil toplumun iç ahlaki yapısına –"katı bir hukuki biçime ve örgütlenmeye sahip olmadıkları halde yine de gerçek ve etkili olan birçok ahlaki güç"e– hem de uluslarası ilişkilerin değerlerine, "yabancı halkların tavırları"na göre değişiyordu.[48] Alman emperyalizmi, askeri olarak yenilgiye uğratılması zorunlu olmasına rağmen, doğası gereği istikrarsız bir olguydu ve modern dünyanın temel özelliklerinden biri olan, uluslararası ilişkilerin ahlakileştirilmesiyle bağdaşmıyordu: "Bütün diğer devletlerin oluşturduğu geniş muhite (*milieu*) dahil olmayan, yani büyük insan topluluğunun bir parçası olmayan hiçbir devlet yoktur."[49]

Durkheim'ın ahlaki bireycilik, sosyalizm ve devlet hakkındaki yazıları, Üçüncü Cumhuriyet'in karşı karşıya bulunduğunu düşündüğü toplumsal ve siyasi meseleler bağlamında incelendiğinde, düşünsel bakış açısı bakımından onu daha çok muhafazakâr olarak görmenin ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkar. Bu görüşü savunanlar,[50] Durkheim'ın siya-

46. *A.g.y.*, s. 5. 47. *A.g.y.*, s. 22. 48. *A.g.y.*, s. 7. 49. *A.g.y.*, s. 45.

50. Bkz. özellikle Robert Nisbet, "Conservatism and sociology", *American Journal of Sociology*, c. 58, 1952, ss. 167-75 ve *The Sociological Tradition*, Londra [New York],

set alanındaki liberalizmini dikkate almışlardır, ama Durkheim sosyolojisinin en önemli düşünsel temalarının Fransız toplumsal felsefesindeki belli geleneklerden; çatışmadan çok bütünlüğü, değişimden çok düzeni ve özgürlükten çok otoriteyi vurgulayan geleneklerden (özellikle de Fransız Devrimine "karşı tepki"den) kaynaklandığını göstermeye çalışmışlardır. Burada "muhafazakârlık", Coser'in sözleriyle, "şeylerin mevcut düzenini koruma ya da tehdit altındaymış gibi görünen bir düzeni tahkim etme eğilimi" anlamına gelir.[51] Ama Durkheim'ın kaygılarının bir betimlemesi olarak çok tek yanlıdır. Durkheim'ın peşinde olduğu şey değişime karşı "düzen"i korumak değil, değişimi başarmaktı. Mesele şudur: On dokuzuncu yüzyılın üçte ikilik döneminde Fransa görünüşte hızlı birçok siyasi "değişim" dönemi yaşamasına rağmen, aslında temelde değişmeden kalmıştır: Modern bir sanayi düzenine geçişi hızlandırmak için zorunlu olan sosyo-ekonomik dönüşümler gerçekleştirilmemiştir.

DURKHEIM'IN SİYASİ SOSYOLOJİSİNİN YAPISI VE ÖZÜ

Durkheim'ı muhafazakâr bir düşünsel bakış açısıyla özdeşleştiren formül, onun düşüncesinin kariyerinin ilerki yılları içinde kökten değişmiş olduğunu savunan görüş tarafından pekiştirilmiştir: Zira Durkheim'ın yazıları arasında *İşbölümü*'nün önemini asgariye indiren yorum aynı zamanda onun sosyolojide tarihsel unsura verdiği önemin de azımsanmasına yardımcı olmuştur.[52] Durkheim her zaman "tarihin insan hayatının doğal çerçevesi olmasının da ötesinde, insanın tarihin ürünü olduğunu" vurgulamıştır.[53] Bu vurgu, *İşbölümü*'nde ortaya konan evrimci şema içinde Durkheim'ın ömrü boyunca yazdığı bütün yapıtlara net bir süreklilik kazandırır. Ama Durkheim'ın düşüncesinin gelişimi hakındaki "ortodoks" bakış açısı en fazla ağırlığı Durkheim'ın, birey ile toplum arasındaki soyut ve tarihdışı bir ilişki açısından kavranan işlevselciliğine verir. Bu açıdan bakıldığında, Durkheim'ın sosyolojisindeki başlıca teorem, sürekli olarak toplumsal düzeni yıkma tehdidinde bulunan Hobbesvari "herkesin herkese karşı savaşı"nı dengeleyecek, toplumdaki bir *consensus omnium* (herkesi ve her şeyi kapsayan mutabakat) ihtiyacı

1967; ve Lewis A. Coser, "Durkheim's conservatism and its implications for his sociological theory", *Wolff, Emile Durkheim* içinde, ss. 211-32.

51. Coser, "Durkheim's conservatism", s. 212.

52. Bkz. benim *Capitalism and Modern Social Theory*, çeşitli yerlerde.

53. E. Durkheim, "Introduction à la morale", *Revue philosophique*, c. 89, 1920, s. 89.

gibi görünür. Ancak Durkheim'ın yazılarının tamamı mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçmenin tarihsel çerçevesi içinde görülürse, ortaya çıkan tablo çok farklıdır: Durkheim'ın yapıtının yol gösterici temalarından biri geleneksel toplum biçimleriyle modern toplum düzeni arasındaki karşıtlığın derinliğidir. Durkheim'a göre, bu karşıtlık on dokuzuncu yüzyılın ilk kısımlarında geleneksel düzenin bir daha geri gelmemek üzere gitmesinin önemini kavramış olan toplumsal teori biçimleri tarafından yeterince anlaşılmamıştı. Faydacılar da sosyalistler de geleneksel toplumun "ahlaki" karakterini modern toplumun "ekonomik" temelinden ayırarak yanlış bir şey yapmışlardı. Sosyolojinin karşısındaki can alıcı sorun, geleneksel düzenden çıkmanın yarattığı özgürlük ve eşitlik ideallerini gerçekleştirebilecek toplumsal biçimlerin neler olduğunu tanımlama sorunuydu. Bu yüzden, Durkheim'ın karşı karşıya bulunduğu ve *İşbölümü*'nde –tam anlamıyla çözülmüş olmasa bile– netlik kazandırılmış olan açmaz, onun "eski ekonomik teorilerin savunucuları bugün düzenlemenin zorunlu olmadığını düşündükleri için yanılmaktayken, din kurumunun savunucularının da geçmişin düzenlemelerinin bugün işe yarayabileceğine inanarak yanıldıkları"na inanmasından kaynaklanır.[54] Durkheim'ın ilkel din hakkında yaptığı ve *Din Hayatının İlksel Biçimleri*'nde zirveye ulaşan çalışmaları, bu açmazın daha gelişkin bir otorite teorisiyle çözülmesine imkân vermişti. *İlksel Biçimler*'de geliştirilen işlevsel din teorisi Durkheim'ın şu önermesi göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır:

> Bizim din sosyolojisine atfettiğimiz önem hiçbir biçimde dinin günümüz toplumlarında başka zamanlarda oynamış olduğu rolü oynaması gerektiğini ima etmez. Bir anlamda, tam tersi bir sonuç daha sağlıklı olacaktır. Tam da din asli bir olgu olduğu için, yerini yaratmış olduğu yeni toplumsal biçimlere gittikçe daha fazla bırakmalıdır.[55]

İlksel Biçimler'in gösterdiği şey, "toplumu dinin yarattığı"[56] değil, dinde cisimleşen kolektif temsillerin insan toplumunun *kendi kendini yaratmasının* ifadesi olduğuydu. Bu yüzden dinselliğin gücü insan toplumunun dünyaya hükmetme ve onu değiştirme yeteneklerinin simge-

54. E. Durkheim, *Suicide*, Londra, 1952, s. 383 [Türkçesi: *İntihar*, çev. Ö. Ozankaya, İmge Y., Ankara, 1997].

55. E. Durkheim, *Année sociologique*'e Önsöz, c. 2, 1897-8, *Wolff, Emile Durkheim* içinde, ss. 352-3.

56. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958, s. 285 [Türkçesi: *Toplum ve Bilinç*, çev. Güzin Özkan, Metis Y., İstanbul, 1985].

sel bilinciydi. Salt işlevsel bir teori olarak değil de oluşumsal bir teori olarak okunduğunda, *İlksel Biçimler* ahlaki bireyciliğin ortaya çıkmasına yol açmış olan süreçlerin anlaşılması için bir temel sunuyordu. Max Weber'in farklı bir bağlamda gösterdiği gibi, rasyonalist bireyciliğin ilerlemesi kutsal simgelerin "irrasyonalizmi" üzerinde temelleniyordu: Bilim dahil bütün düşünce biçimlerinin kökenleri dini temsillerde yatıyordu. Durkheim önemli ama ihmal edilmiş bir yapıtında,[57] Avrupa toplumlarının tarihinde bu sürece ait bazı unsurları ayrıntılarıyla anlatıyordu. Genelde Hıristiyanlık, özelde de Protestanlık, sonraları Fransız Devrimi'nde siyasi alana aktarılmış olan ideallerin en dolaysız kaynağıydılar. Durkheim, Hıristiyan ahlakının "dış" doğa dünyasından çok "iç" ruh durumu üzerinde odaklanarak Roma'nın pagan dinlerinden köklü bir biçimde kopmuş olduğunu göstermeye çalışıyordu. Hıristiyan kişi için, "erdem ve dindarlık maddi iş görme usüllerinde değil, ruhun iç durumlarında bulunan şeylerdir"; "her türlü düşüncenin iki olası kutbu, bir yanda doğa, öte yanda insandır ve Hıristiyan toplumların düşüncesi ikinci kutup etrafında dönmüştür."[58]

Ahlaki bireyciliğin kökenleri ve doğasının netleştirilmesi Durkheim'ın "bireycilik" ile "bencillik" arasındaki farkları açık seçik hale getirmesini mümkün kılmıştı; daha *İşbölümü* ve *İntihar*'da bile temel bir rol oynamakla birlikte 1895 sonrasına kadar bir ölçüde muğlak kalmış olan farklardı bunlar. Sonraları *İlksel Biçimler*'de geliştirilmiş olan teori, "kutsal olan" ile "dindışı olan" arasındaki bir ikilik etrafında organize edilmişti; bu ikilik "kutsal olan"la "seküler olan" arasındaki daha geleneksel ayrımı enlemesine kesiyordu. Bu terimlere göre, kolektif bir ürün olan her türlü ideal, sırf bu yüzden, kutsal bir karaktere ve bu yüzden de bütün ahlakların çifte yönüne sahipti: "Etrafı onu ihlal edenleri uzakta tutan gizemli bir engelle çevriliydi adeta"[59] –yani, insanları olumlu saygı ve bağlılık hisleriyle yoğuruyordu– ve bir görev ya da yükümlülük duygusu taşıyordu. Demek ki "sekülerleşme" süreci (geleneksel deizmin çöküşü anlamında), modern toplumlardaki tedrici bir eğilim olmasına rağmen, "kutsal olan"ın ortadan kalkması anlamına gelmiyordu: Aksine, insanların eski zamanların baskıcı ahlaki kontrollerinden kurtulması ahlaki bireyciliği oluşturan ideallerin "kutsal" niteliğinin sürdürülmesine bağlıydı. Ancak özgürlük, (faydacılarla sosyalistlerin iddia ettiği gibi) bütün ahlaki kontrollerden kurtulmakla özdeş-

57. *L'Evolution pédagogique en France.* 58. *A.g.y.*, s. 323.
59. *Moral Education*, s. 10.

leştirilemezdi; özgürlüğün *koşulu* "kişilik kültü"nün ahlaki düzenlemesinin kabul edilmesiydi:

> Haklar ve özgürlükler insanın kendi bünyesine özgü şeyler değildir... Toplum bireyi kutsamış ve onu en üstün şekilde saygıdeğer hale getirmiştir. İnsanın tedrici özgürleşmesi toplumsal bağların zayıflamasını değil dönüştürülmesini içerir... İnsan için özgürlük kör, düşünmeyen fiziksel güçlerden kurtulmaktan ibarettir; o da bunu bu güçlerin karşısına, kanatları altına sığındığı, toplum denen büyük ve akıllı gücü çıkararak elde eder.[60]

Durkheim'ın yazılarında eski bir çağa yönelik hiçbir özleme, geçmişin istikrarının yeniden canlandırılmasını hedefleyen hiçbir gayretkeş arayışa rastlanmaz. Eski toplum tiplerinin toplumsal biçimlerine dönmek diye bir şey söz konusu olamaz, ki, Durkheim'ın gözünde bu mümkün olsaydı bile istenecek bir şey değildir. Geleneksel toplumda insanlar grubun tiranlığına tabiydiler: Bireysellik *conscience collective*'in [kolektif bilinç] baskısına maruz kalıyordu. İşbölümünün genişlemesi ve *conscience collective*'in zayıflaması bu tiranlıktan kaçmanın amilleriydi; ama eski ahlaki düzenin çözülmesi bireyi bir başka tiranlıkla, kendi tükenmez arzularının tiranlığıyla tehdit ediyordu. Bir birey ancak kendi itkilerini gerçekleştirebilen ve onlar üzerinde hâkimiyet kurabilen özerk bir aktörse özgür olabilirdi.[61] Bu yüzden "anomi", "bencillik" ve "bireycilik" arasındaki ayrımlar kilit önemdeydi. Faydacıların ve sosyalistlerin temsil ettiği türden modern toplumsal düzen bireysel bencilliklerin karşılıklılığı varsayımı üzerine kurulmuş olan bir düzendi. Ama bu temel üzerinde, geleneksel ya da modern, hiçbir toplum biçimi varolamazdı. Bu yüzden, bu yazarların ortak hatası "bencillik" ile "bireycilik"i birbirine karıştırmaktı; oysa bunlar temelde farklı kaynaklardan çıkan şeylerdi. Ahlaki bireycilik insan toplumunun bir ürünü, çok uzun bir toplumsal evrim sürecinin sonucuydu. Oysa bencilliğin kökleri, toplum öncesi bireyin ihtiyaç ve arzularındaydı. Bireyin bencil eğilimleri ile toplumun ahlaki ürünleri arasındaki bu karşıtlık, Durkheim'a göre, dini düşüncenin bedenle ruh arasında yaptığı ayrımda ifade edilmişti. Beden duyumların, "zorunlu olarak bencilce"[62] olan iştahların kaynağıydı, ruhsa, tersine, toplum tarafından yaratılmış olan kavramların ve ahlak kurallarının ilkel bir temsiliydi. Çocuk hayata, ihtiyaçları

60. E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Londra, 1953, s. 72.

61. "Özgür olmak canının istediğini yapmak değil, kendinin efendisi olmaktır." E. Durkheim, *Education and Sociology*, Glencoe, Ill., 1956, s. 89.

62. "The dualism of human nature and its social conditions", Wolff, *Emile Durkheim* içinde, s. 327.

tamamen kişisel duyusal istekleri tarafından tanımlanan bencil bir varlık olarak başlıyordu. Bunların üzeri toplumdan alınan düşünce tarzları ve ahlaki ideallerle kaplanıyordu: Gelişmiş birey aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu halde kişiliğinin her zaman bencil bir yanı vardı.

"Bireyciliğin" "bencillik"ten ayrılması gerektiği gibi "anomi"den de dikkatli bir biçimde ayırt edilmesi gerekiyordu. Bireysel bencilliklerin yan yana gelmesinden oluşmuş (varsayımsal) bir toplum bir ahlaki anarşi, yani anomi toplumu olacak olsa bile, farklılaşmış bir işbölümü içindeki ahlaki bireycilik üzerine kurulmuş olan bir toplumda durum böyle değildi. Aksine, çağdaş toplumların bazı sektörlerinde yaygın olan anomi durumu, –Durkheim'ın Dreyfus olayı sırasında Brunetière'ye verdiği cevapta açıkça gösterdiği gibi– bireyciliğin kurumsallaşmasının *eksikliğinden* kaynaklanıyordu. *İşbölümü*'nde ortaya atılan öncüllere göre, bu kurumsallaşma siyasi ve ekonomik düzenler arasında bütünleştirici bağlar oluşturmayı içermek zorundaydı: Devletin genel yol göstericiliği altında işlevlerin daha adil bir biçimde dağıtılması yönünde aşama aşama ilerleme (yani, mecburi işbölümünün ortadan kaldırılması) ve meslek örgütleri yoluyla ekonomik ilişkilerin ahlakileştirilmesi. Bu yüzden Durkheim'ın ahlaki otorite teorisi ile modern siyasi sistem analizi arasında çok yakın bağlar vardı.

Durkheim "siyasi olan" anlayışının modern toplum biçiminin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmış bir anlayış olduğuna işaret ediyordu, zira bu, yönetim ile yönetilenler arasında daha ilkel toplum tiplerinde varolmayan bir farklılaşmayı öngerektiriyordu. Ancak Durkheim'a göre bir "siyasi toplum" yalnızca bir gruplaşmada yerleşik bir otoritenin varolmasıyla tanımlanmamalıydı: Örneğin, bir aile yaşlılar konseyi gibi otorite konumunda bir kişi ya da gruba sahip olabilse de siyasi bir toplum değildi. Ek bir ölçüt daha gerekliydi ve bu da sabit bir toprak bölgesinin özellikleri içinde bulunamazdı; Weber'in tersine Durkheim bunun kritik bir önem taşıdığını reddediyordu. Bu ölçüt daha çok toplumsal organizasyondaki karmaşıklık derecesinde aranmalıydı: Siyasi bir toplum kesin ve net bir otorite bölümlenmesi gösteren, ama bir çok akrabalık grubundan ya da büyük ikincil gruptan oluşan bir toplumdu. Siyasi bir toplum ille de bir devlete sahip olmak zorunda değildi: Durkheim'ın terminolojisinde, "devlet" kendilerine resmen yönetme işlevi verilmiş bir idari kadroya ya da memur sınıfına karşılık geliyordu.[63]

İşbölümü'nün tezine göre, toplumun iç farklılaşmanın artması yö-

63. *Professional Ethics and Civic Morals*, ss. 47-8.

nünde gelişmesi, bireysel düşünce ve eylemlerin *conscience collective*'e tabi olmaktan aşama aşama kurtulmasına yol açıyordu. İlk bakışta, bu bir paradoksa yol açıyormuş gibi görünecektir: Çünkü işbölümünün artması bireyin kendi kaderini tayin edebilme gücünün genişlemesiyle bağlantılı olduğu gibi, aynı zamanda devletin bireyi kendi otoritesine tabi kılma gücünün artmasıyla da ilintiliydi. Aslında bu paradoks sayılmazdı, çünkü modern toplum tipinde bireysel hakların hayata geçirilmesi ve ilerletilmesiyle ilgilenen kurum devletti. Durkheim *İşbölümü*'nde toplumsal farklılaşmanın artması ile devletin gelişmesi arasında bir doğru orantı görmenin yanı sıra, işbölümünün artmasıyla zorlayıcı müeyyidelerin çöküşü arasında da dolaysız bir ilişki olduğunu düşünüyordu.

> Bireyler arasındaki benzerlik, baskıcı tedbirlerin tehdidiyle herkese tekbiçimli inançlar ve pratikler dayatan hukuki kuralların doğmasına yol açar... İşbölümü ise bölünmüş işlevlerin doğasını ve aralarındaki ilişkileri belirleyen, ama ihlâl edildikleri takdirde yalnızca kefaret niteliği taşımayan sınırlayıcı tedbirler alınan hukuki kurallar üretir.[64]

Sonraları Durkheim "toplum türlerinin farklı devlet tipleriyle karıştırılmaması gerektiği"ni[65] ve devlet aygıtının sahip olduğu zorlayıcı güçlerin işbölümünün gelişim düzeyinden bir ölçüde bağımsız olarak değişebileceğini görmüştür. Durkheim yüzyıl başında yazdığı *Deux lois de l'évolution pénale*[66] (Ceza Evriminin İki Kanunu) adlı çalışmasında bu konumun içerimleri hakkında sistematik ve güçlü bir analiz sunmuştur. Farklı toplum tiplerinde varolmuş zorlayıcı yaptırımlar birbirinden kısmen bağımsız iki boyutta sınıflandırılabilirdi: "Nicel" ve "nitel" boyut. Nicel boyut bir norm ya da yasadan sapmanın karşılığında verilen cezanın yoğunluğuna, nitel boyut ise ceza kipine (örneğin, hapis değil de ölüm cezası gibi) karşılık geliyordu. Yaptırımların yoğunluğu yalnızca işbölümünün gelişme düzeyine göre değil, siyasi iktidarın merkezileşmesiyle bağlantılı olarak da değişiyordu. O halde bir "nicel değişme yasası" belirlenebilirdi; buna göre "Bir toplum ne kadar az gelişmiş tipteyse ve merkezi iktidar ne kadar mutlak bir karakterdeyse cezanın yoğunluğu da o kadar fazladır."[67]

64. *The Division of Labour*, s. 226.
65. E. Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, Ann Arbor, 1960, s. 33.
66. E. Durkheim, "Deux lois de l'évolution pénale", *Année socciologique*, c. 4, 1899-1900, ss. 65-95.
67. *A.g.y.*, s. 650.

Durkheim'a göre, "toplumun yönlendirici işlevlerinin aynı ellerde" olması ile yönetim tarafından uygulanan mutlak iktidarın derecesi arasında esaslı bir bağlantı vardı. Mutlakiyetçiliğin varlığını ya da yokluğunu belirleyen şey, Spencer'ın iddia ettiği gibi, devletin yerine getirdiği işlevlerin sayısı değil, devletin sahip olduğu güce karşı bir denge sağlayabilecek başka kurumsal güç kaynaklarının ne ölçüde var olduğuydu.[68] Demek ki –Durkheim bunu demokratik yönetimin doğasına ilişkin serimlemesinin köşetaşlarından biri haline getirmiştir– çağdaş toplumların "normal" bir özelliği olan, devletin yönlendirici nüfuzunun genişlemesi kendi başına devlet mutlakiyetçiliğinin artmasına yol açmıyordu. Öte yandan, bundan devletin görece sınırlı bir işlem kapsamına sahip olduğu yerlerde mutlak bir karakteri haiz olamayacağı sonucu da çıkmıyordu: Aksine genellikle mutlak bir karakteri oluyordu. İşbölümüne doğrudan bağlı olarak değişen şey devlet iktidarının mutlakiyetçilik derecesi değil, devletin giriştiği faaliyetlerin kapsamıydı:

> Zira düzenleme organının gelişme derecesi yalnızca, genelde kolektif hayatın gelişimini yansıtır; tıpkı bireyin sinir sisteminin boyutlarının organik bağlantıların önemine göre değişmesi gibi. O halde toplumun yönlendirme işlevleri, diğer toplumsal işlevlerle aynı doğaya sahip olduğu zaman güdük kalır ve bu ikisi arasındaki ilişki de aynı kalır... Hiçbir şey bazı ilkel krallıkların yönetim biçimleri kadar basit, onun kadar mutlak değildir.[69]

O halde toplumun karmaşıklık düzeyi arttıkça, cezalandırmanın baskıcı karakterinde ille de bir azalma olduğu söylenemezdi: Eğer bu, devlet mutlakiyetçiliğinin artması sayesinde gerçekleştirilmişse, işbölümünün genişlemesinin etkilerini ortadan kaldıracaktı. Toplumsal ve siyasi gelişme arasındaki ilişki karmaşık bir ilişkiydi.

"Nicel değişme yasası" yalnızca cezalandırıcı yaptırımların yoğunluğuna karşılık geliyordu. Bu, ceza kipleriyle ilgili "nitel değişme yasası"yla tamamlanır: Bu yasaya göre, toplumsal gelişme düzeyi ile bir cezalandırma tarzı olarak özgürlükten mahrum bırakmanın kullanılması arasında dolaysız bir ilişki vardı. Suç yüzünden hapsetme ilkel toplumlarda hemen hiç bilinmeyen bir şeydi; bunun birincil yaptırım tipi haline gelmesi yalnızca Batı Avrupa halkları arasında (o da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından beri) görülmüştü. Bu gelişme şöyle olmuştu: Daha az gelişmiş toplumlarda sorumluluk kolektif olduğu için ceza sisteminde hapse yer verilmiyordu: Bir suç işlendiğinde kabahatli bireyden değil bütün klan grubundan tazminat talep ediliyordu. Ama daha

68. *A.g.y.*, ss. 67-8. 69. *A.g.y.*, s. 69.

karmaşık toplum biçimlerinin gelişmesiyle ve işbölümündeki işbirliğine dayalı karşılıklı bağımlılık üzerine kurulan organik dayanışmanın yavaş yavaş ortaya çıkmasıyla birlikte, sorumluluk bireyselleşti ve bireyin hapis yoluyla cezalandırılması kavramı ortaya çıktı.

Bu analizin en önemli noktası, *İşbölümü*'nün temel bakış açısını korurken, daha önceleri ihmal edilmiş siyasi iktidar sorunuyla ve daha özgül olarak da toplumdaki zorlayıcı iktidar sorunuyla dürüstçe hesaplaşmasıydı. *İşbölümü*'nde güçlü bir biçimde geliştirilmiş olan tema, yani *conscience collective*'in tiranlığının organik dayanışmanın artması yoluyla çözülerek yerini aşama aşama işbirliğine dayalı bir düzene bırakması teması burada da dile getiriliyordu: Toplumun artan karmaşıklığının "normal" eğilimi, hem zorlayıcı yaptırımların yoğunluğunu azaltmak hem de cezalandırmayı hapis yoluyla "bireyselleştirmek"ti. Ama belli bir toplum biçimindeki siyasi iktidarın doğası yalnızca "altyapı" düzeyindeki değişimlerin bir "sonucu" olarak ele alınamazdı. *Ceza Evriminin İki Kanunu*'ndaki tartışma, Durkheim'ın "kutsal"ın modern toplumda hâlâ önemli olduğunda ısrar ederken geleneksel dinle modern düzenin ahlaki karakteri arasındaki karşıtlığı asgariye indirmekten ne kadar uzak olduğunu bütün netliğiyle gösterir. Çünkü daha az gelişmiş toplum biçimlerinde baskıcı yaptırımların ağır bir hâkimiyet kazanmasına yol açan şey, suçun kolektiviteye karşı işlenmiş bir kabahat, bu yüzden de dini bir ihlâl olarak yorumlanmasıydı. Güçlü bir biçimde benimsenmiş kolektif değerlere, "aşkın varlıklar"a karşı işlenmiş suçtu bu; "bizimle eşit birine karşı yapıldığında sadece onaylanmayan bir eylem bizden üstün birine karşı yapıldığında zındıkça oluyordu; bunun yarattığı dehşet ancak şiddetli baskıyla yatıştırılabiliyordu." Bu "dini" nitelik mutlakiyetçi devlet tarafından devralınmıştı ve onu zorlayıcı güç kullanmayı meşrulaştırmaya teşvik eden şey de buydu: Devlete karşı işlenen suçlara "kutsal bir şeye hürmetsizlik ve şiddetle bastırılması gereken bir şey" gözüyle bakılıyordu.[70]

Toplumun siyasi yapısı, en azından basit bir biçimde, işbölümünün karmaşıklık düzeyi tarafından "belirlenmiyor" ise, o zaman modern toplum düzeninde demokratik cumhuriyetçiliğin statüsü, önemli bir anlamda, problematikti. Demokratik bir siyasi düzenin hayata geçirilmesinin koşulları nelerdi? Durkheim'ın bu soruya verdiği cevap meslek örgütlerinin işbölümündeki rollerini ele alış biçimiyle sıkı sıkıya bağlantılıydı. Devletle birey arasına giren ikincil gruplar güçlü bir biçimde ge-

70. *A.g.y.*, s. 88 ve 93.

lişmiş değillerse devlet mutlaklaşıyordu: Modern toplumda bu gruplar meslek örgütleriydi. Bu anlamda, diyordu Durkheim, ailenin önemi azalmaktaydı ve aile yerini *corps intermédiaires*'e [aracı kurumlara], meslek örgütlerine bırakmak zorundaydı. Halk kitlesinin yönetim işine "katıldığından" söz eden geleneksel demokrasi teorisini reddediyordu. Durkheim'a göre, bu ancak, onun tanımına göre, "siyasi" bir toplum olmayan bir toplumda mümkün olabilecek bir durumdu. Böyle bir demokrasi anlayışı savunulamazdı.

O halde demokrasinin, yönetimin bütün bir millete yayıldığı, kendi kendini yöneten bir siyasi biçim olduğunu söylememeliyiz. Böyle bir tanım terimlerde bir çelişkiden ibarettir. Demokrasinin devletsiz bir siyasi toplum olduğunu söylememiz gibi bir şeydir adeta. Aslında devlet toplumun geri kalanından ayrı bir şey değilse hiçbir şeydir. Devlet her yerdeyse, hiçbir yerdedir. Devlet belli bir bireyler grubunu kolektif kitleden ayıran bir yoğunlaşma süreciyle ortaya çıkar... Herkes yönetecekse, bu yönetim diye bir şey olmayacak demektir... Demokrasi terimini sadece siyasi toplumlar için kullanmayı kabul ediyorsak, belli bir biçimden yoksun, şu ana kadar bir devlet olma iddiasında bulunmayan ve siyasi toplumlar olmayan kabileler için bu terim kullanılmamalıdır.[71]

Yönetim, tanım gereği, bir bireyler azınlığı tarafından yürütülmek zorundaydı. Bu yüzden "demokrasi" farklılaşmış siyasi fail, yani devlet ile toplumun diğer kurumsal yapıları arasındaki ilişkiyle ilgili olmalıydı: Daha özgül olarak, Durkheim'a göre, devlet ile toplum arasında ne ölçüde karşılıklı bir iletişim olduğuyla ilgili olmalıydı. Yurttaşlar devletin faaliyetlerinden düzenli olarak haberdar ediliyorlarsa ve devlet de halkın bütün kesimlerinin duygularının ve isteklerinin farkındaysa, orada demokratik bir düzen var demekti. O halde demokratik bir sistem iki karşıt eğilim arasında bir denge kurulmasını öngerektiriyordu: Bir yanda, devletin "genel irade"yi doğrudan yansıtması ile öte yanda "kendi üzerine kapanmış" mutlakiyetçi devletin halktan kopuk olması eğilimleriydi bunlar. Bu iki koşul da etkili toplumsal değişimlerin ortaya çıkmasını ketleme eğilimindeydi. Daha önce de belirtildiği gibi, Durkheim'a göre bunların birincisi yalnızca yüzeysel değişimlerin gerçekleşebileceği bir durum yaratıyordu. İkinci durumdaysa, devletin sahip olduğu siyasi iktidar radikal toplumsal dönüşüm imkânını getirebilirmiş gibi görünse de gerçekte böyle olmuyordu: Bu tür devletler "birey karşısında gerçekten de her türlü güce sahiptirler, bunlara uygulandığı şekliyle 'mutlak' terimi de zaten bu anlama gelir... Ama toplumsal duru-

71. *Professional Ethics and Civic Morals*, ss. 82-3.

mun kendisi karşısında, toplumun yapısı karşısında görece güçsüzdür."[72] Ama demokratik bir düzende değişimin hızı arttırılabilir, çünkü toplumsal hayatın idaresi daha "bilinçli" ve "denetlenebilir" bir karakter kazanmıştır. Demokratik yönetim toplumsal hayatın daha önceleri düşünce ürünü olmayan âdetlerin ya da alışkanlıkların tahakkümü altında olan birçok yönünü devletin etkili müdahalesine açık hale getirmiştir. Demokratik bir düzende devlet yalnızca halk arasında dağınık bir biçimde bulunan duyguları ifade etmekle kalmıyordu, çoğu zaman yeni fikirlerin kaynağıydı da: Toplum tarafından yönlendirildiği kadar toplumu yönlendiriyordu. Bu yüzden, devletin faaliyetlerinin genişlemesi ve böylece toplumun daha önceleri âdet ya da geleneklerin denetimi altında olan birçok alanına –adalete, ekonomik hayata, bilim ve sanatlara– nüfuz etmesi ille de devletin toplum üzerinde otokratik bir tahakküm kurmasına neden olur diye düşünülmemeliydi. Aksine, "yönetim bilinci" ile kitlenin görüş ve hisleri arasındaki aktif iletişime imkân veren şey tam da buydu. Dolayısıyla, bir demokrasinin iki önemli özelliği vardı: Yönetim ile yönetilenler arasında yakın, iki yönlü bir iletişimin varolması ve devletin toplumun diğer kesimleriyle gittikçe daha fazla temas ve bağ kurması. Ama bu özellikler devletin toplumla "kaynaştığı"nı ima etmiyordu. Aksine, bunlar farklılaşmış bir siyasi failin varlığını öngerektiriyorlardı: Toplumu "geleneksel rutinin kurbanı" olmaktan kurtaran buydu.[73]

Meslek örgütleri bu iki açıdan da hayati bir rol oynuyorlardı. Devlet ile birey arasındaki aracılar oldukları için, devletin kapsamı giderek genişleyen faaliyetlerinin toplumun geri kalanına kanalize edilmesini sağlayan başlıca araç durumundaydılar ve ayrıca devlet ile toplumun daha az örgütlü düzeyleri arasında iletişim kurulmasını kolaylaştırıyorlardı. Bu yüzden de demokrasinin çökmesinin iki yolunu (halktan ayrı otokratik bir devletin ortaya çıkması ve devletin toplum tarafından "massedilmesi") da kapamanın en önemli aracı meslek örgütleriydi. Meslek örgütlerinin seçmenler ile yönetim arasına girip seçme sürecine müdahale etmeleri işte bu yüzden arzulanır bir şeydi: "Devletin bireyi ezmesi istenmiyorsa bu ikincil gruplar temel önemdedir: Bunlar devletin bireyden yeterince bağımsız olması için de gereklidirler... İki karşıt gücü bir yandan özgürleştirirken bir yandan da birbirine bağlarlar."[74] Bu analizde kısmen örtük de olsa bir bürokrasi teorisi vardı. Memur sınıfının gerçek iktidara sahip olduğu –ve statükoyu bürokratik rutine bağlılık yo-

72. *A.g.y.*, s. 87. 73. *A.g.y.*, s. 89. 74. *A.g.y.*, s. 96 ve 106.

luyla etkin bir biçimde koruduğu– bürokratik bir devletin, devletin güçlü değil de zayıf olduğu yerlerde ortaya çıkması daha muhtemeldi. Mutlakiyetçi bir devlette, memur sınıfı bir yöneticinin ya da bir oligarşinin tahakküm aracı olarak kullanabilse de, tahakküm kuranlar memurlar değildi. Ama, Fransa'da olduğu gibi devletin "massedilme" eğiliminde olduğu yerlerde, görünürdeki bu "demokrasi" aslında bürokratik bir tahakkümü gizliyordu. Geleneksel âdet ve inançların etkisinin büyük ölçüde azaltıldığı modern toplumlarda, eleştiri ruhunun açığa çıkmasının birçok yolu vardı ve halk kitleleri arasında fikir ve haleti ruhiye değişikliklerine çok sık rastlanıyordu. Yönetimin bu durumu sadece "yansıttığı" yerlerde, sonuç siyasi alanda sürekli bir tereddütün hüküm sürmesi oluyor ve aktif liderlik eksikliği yüzünden iktidar memur sınıfına devroluyordu: "İstikrarını sadece idari mekanizma korumuştur ve aynı otomatik düzenlilikle işlemeyi sürdürmektedir."[75]

Bu yüzden, Durkheim'a göre demokratik bir toplum "kendinin bilincinde" olan bir toplumdu. Organizmayla benzerlik kurularak, Durkheim'ın sık sık yaptığı gibi, devletin, aracı organları yoluyla farklılaşmış toplumun karmaşık sinir sistemi içinde işleyen "beyin" –bilinçli, yönlendirici merkez– olduğu söylenebilirdi. Dolayısıyla özbilinçli bir varlık davranışları düşünce ürünü olmayan ya da içgüdüsel olan bir hayvandan ne kadar üstünse, demokratik bir düzen de diğer toplumlardan görece o kadar üstündü. Durkheim devletin "aktif" öneminden çok "bilişsel" önemini öne çıkarıyordu. Özellikle de, devletin dağınık *conscience collective* içinde cisimleşen ahlaki amaç ve hisleri eklemleyip ilerletmesi üzerinde duruyordu.[76] Durkheim'ın modern toplumlarda varolduğu biçimiyle ahlaki otorite kavrayışını anlamak için bu önemlidir. Demokratik bir yönetimdeki devlet ahlaki bireyciliğin değerlerini aktif olarak hayata geçiren ana faildi; geleneksel toplum tiplerindeki kilisenin yerini alan kurum biçimiydi. Ama devletin ahlaki otoritesi, eski toplum tiplerinin şu özelliğini ancak mutlakiyetçiliğe meylettiği zaman edinebiliyordu: Birey "toplum kitlesi içinde massedilmiş olduğu için... onun baskılarına uysalca boyun ediyor ve herhangi bir fedakârlıkta bulunuyormuş hissine kapılmaksızın kendi kaderini kolektif varoluşun kaderine tabi kılıyordu."[77] Demokratik devletin özgül rolü bireyi kendine tabi kılmak değil, aksine onun kendi kendini gerçekleştirmesine imkân hazırlamaktı. Faydacıların ve sosyalistlerin teorilerinde iddia edildiği gibi, devletin işlemleri asgaride tutulduğu zaman ortaya çıkabile-

75. *A.g.y.*, s. 106. 76. *A.g.y.*, s. 51. 77. *A.g.y.*, s. 56.

cek bir şey değildi bu. Bireyin kendi kendini gerçekleştirmesi, ancak devletin ahlaki bireycilikte cisimleşmiş olan hakları garanti altına alıp geliştirdiği bir toplum içinde ve o toplumun mensubu olması sayesinde mümkün olabilirdi.

Durkheim'a göre bencilliğin kontrol edilmesi anlamında disiplin her türlü ahlaki otoritenin temel bir özelliğiydi şüphesiz. Ama, onun analizine göre, disiplini *doğası gereği* insanın kendini gerçekleştirmesinin sınırlanmasıyla eşitleyen görüş safsatadan ibaretti. Yaşam organizasyonunun, hem biyolojik hem toplumsal, bütün biçimleri tanımlanmış, düzenli ilkeler tarafından kontrol ediliyordu; işte tam da bu yüzden herhangi bir toplum tipinin varolması bile davranışların ahlaki kurallara göre düzenlenmesini öngerektiriyordu. Geleneksel toplum biçimlerine ya da otokratik devletlere özgü ahlaki otorite doğası gereği baskıcıydı ve bireye kendi kendini geliştirmesi için fazla imkân vermiyordu; ama modern toplumun ve devletin ahlaki otoritesi bireyin kendini gerçekleştirmesinin ve özgürlüğünün önkoşuluydu. Durkheim'ın ahlaki otorite teorisi bu yüzden genellikle resmedildiği gibi otoritarizmi rasyonalize falan etmez. Durkheim'ın ahlaki otorite anlayışını bu şekilde sunan yanlış yorum yine onun analizine tarihsel bir unsur zerketmeyi başaramamaktan ve modern düzende bireyle devlet arasındaki ilişki hakkında Durkheim'la Hobbes'un çok yakın şeyler düşündükleri varsayımından kaynaklanır. Bu görüşe göre, Durkheim'ın ahlaki otorite teorisi, bireyin "doğal olarak" inatçı bir varlık olduğu ve bu yüzden de toplum tarafından katı bir biçimde kısıtlanması gerektiği öncülüne dayanır. Oysa aslında, Durkheim Hobbes'u tam da bu noktada eleştirmiştir. Hobbes'un hatası tarihin dışında durup bir "doğa durumu" koyutlaması ve böylece "birey ile toplum arasındaki süreklilikte bir kopuş" olduğunu varsaymasıydı: Bu da "insanın ortak hayata doğal olarak direndiği ve kendini ona yalnızca buna zorlandığı zaman teslim ettiği" fikrine yol açmıştı.[78]

Durkheim'ın teorisinde, "bencillik" kategorisi bile tarihsel bir doğaya sahipti. Bencillik tabii ki bireysel organizmanın biyolojik ya da "toplum öncesi" ihtiyaç ve duyumlarından kaynaklanıyordu; ama çocuğun bu organik ihtiyaçlarının üzeri başka motivasyonlarla kaplanıyordu. Durkheim her zaman, bencillik ve ahlaki bireyciliğin doğaları itibarıyla birbirlerine karşıt kaynakların ürünü olduğunu söylemiştir: Biri organizmanın iştahlarından, diğeri grubun kolektif faaliyetinden kaynakla-

78. E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Londra, 1964, s. 121 [Türkçesi: *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. C. B. Akal, BFS Y., İstanbul, 1985].

nıyordu. Ama kökenleri birbirine zıt olmasına ve bu yüzden de aralarında her zaman potansiyel bir gerilim olmasına rağmen, yine de ahlaki bireyciliğin büyümesi bencil eğilimlerin kapsamının genişlemesine hizmet etmişti. Modern toplumda bencillik ile anominin birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasının nedeni de buydu; uzun bir toplumsal gelişim sürecinin sonucunda bireylerin güdü ve duyarlıklarındaki çeşitliliğin artmış olmasını yansıtıyordu bu durum. Bencillik ve anomi birbirlerine biyolojik anlamda "verili" bir biçimde sıkı sıkıya bağlı değillerdi: Toplum öncesi bir "doğa durumu"nda yaşayan varsayımsal vahşi bencil bir varlık olurdu, ama anomik bir varlık olmazdı, çünkü ihtiyaçları biyolojik olarak verili sınırlara bağlı olurdu – tıpkı çocuğun durumu gibi.

Demek ki Durkheim'a göre, "bencilliğimiz bile büyük ölçüde toplumun ürünüydü." Ahlaki bireycilik insan bireyinin soyluluğunu ve değerini soyut olarak vurgulayan değerler içeriyordu; bireyler bu değerleri başkalarına olduğu kadar kendilerine de uyguluyorlardı ve böylece hem başkalarının hem de kendilerinin duygularına ve ihtiyaçlarına karşı daha duyarlı hale geliyorlardı. "Onların üzüntüleri de kendimizinkiler gibi bizim için daha tahammül edilemez hale gelir. Binaenaleyh, onlara duyduğumuz sempati kendimiz için hissettiklerimizin basit bir uzantısından ibaret değildir. İkisi de aynı sebebin sonuçlarıdır ve aynı ahlaki durum tarafından meydana getirilirler."[79] Modern çağda ahlaki otoritenin kurulmasının karşısındaki tipik sorunlar, bencillikle ahlaki bireyciliğin bu karşılaşmasından, "insanın kendine karşı daha az direnmesinin gerekeceği, daha kolay ve daha az gerilimli bir hayat sürebileceği bir çağın gelmesinin tamamen imkânsız" olmasından ve "bütün kanıtların bizi içimizdeki iki varlık arasındaki mücadelede harcadığımız çabanın uygarlığın büyümesiyle birlikte artmasını beklemeye zorlaması"ndan kaynaklanıyordu.[80] Bunlar, geleneksel toplum düzeni tiplerinin ahlaki otoritesinin kırılmış olduğu çoğulcu bir topluma özgü sorunlardı. Geleneksel toplumlara özgü, bireyselliğin zayıflığı ve baskıcı bir disiplin üzerine kurulu olan ahlaki otorite modern, epeyce farklılaşmış bir topluma hiç uygun değildi.

79. *Suicide*, s. 360. Ama Durkheim'ın bu konu hakkındaki yazılarında çözümlenmeden kalmış, 4. bölümde analiz edilen birçok güçlük vardır.

80. "The dualism of human nature and its social conditions", s. 339.

DURKHEIM'IN SİYASİ DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ

Buradaki analizde Durkheim'ın siyasi düşüncesinin bir bütün olarak sosyolojisinde oynadığı merkezi rolü vurguladım. Durkheim'ın siyasi fikirlerini eleştirel olarak değerlendirmeye yönelik her türlü girişim, onun sosyoloji ve toplumsal felsefe alanındaki yazılarına dair daha geniş bir değerlendirme içine yerleştirilmelidir. Durkheim'ın "ortodoks" yorumu ona kolayca bir dizi sözde nihai eleştiri getirmiştir; mesela: Durkheim'ın toplumda bütünlüğün ya da mutabakatın önemini çatışmayı neredeyse tamamen bir kenara atacak ölçüde vurgulamış olduğunu; her şeyden çok toplumla birey arasındaki ilişki üzerinde odaklanıp ara yapıları ihmal ettiği için bir kurumlar teorisi geliştirememiş olduğunu; ahlaki ideallerin doğasıyla çok fazla ilgilendiği için siyasi iktidarın oynadığı rolü dikate almamış olduğunu; ve "toplumsal düzen ve dengeyi takıntı haline getirdiği için toplumsal yeniliğin ve toplumsal değişimin etkilerini yeterince değerlendirememiş olduğunu"[81] belirtirler. Bu suçlamaların her biri bir doğruluk payı içerse de, sık sık yapıldığı gibi aşırı genelleyici bir tarzda kullanıldıkları zaman hiçbirinin geçerliliği kalmaz. Durkheim'ın yapıtını temelde "mevcut düzeni korumaya yönelik [muhafazakâr] bir eğilim"[82] gösteriyor diye yorumlayanlar kaçınılmaz olarak Durkheim'ın bu iki boyut hakkında takındığı tavra ilişkin yanıltıcı bir resim sunmuşlardır.

Durkheim hem siyasi mizacı hem de sosyolojik inançları açısından devrimci düşünceye karşıydı. Onun toplumsal değişim anlayışının çerçevesini devrim değil evrim oluşturuyordu: Sık sık anlamlı değişimlerin ancak uzun vadeli toplumsal gelişme süreçlerinin birikmesiyle gerçekleştiğini vurgulamıştır. Radikal bir toplumsal dönüşüm yaratacak mekanizmayı sınıf çatışmasında görmeyi reddetmesi onu Marksizmden ve diğer bütün devrimci eylemlilik tiplerinden kesin olarak ayırıyordu. Ama bunu söylemek, onun toplumsal çatışma ya da sınıf çatışması olgusunu ihmal ettiğini ya da bu çatışmaları kendi teorik konumuna yoksulların özlemlerinin gerçekliğini inkâr ederek uydurmaya çalıştığını söylemek demek değildir. Durkheim'ın, "toplumsal sorun"un (yani, sı-

81. Coser, "Durkheim's conservatism", ss. 211-12. Krş. Parsons, "[Durkheim] neredeyse tamamen Comte'un 'toplumsal statik' adını verdiği şeyle ilgilenmişti", *The Structure of Social Action* (ikinci basım), s. 307.

82. Coser, "Durkheim's conservatism", s. 212.

nıf çatışması sorununun) insani isteklerin "istikrarsızlığı" yüzünden salt ekonomik önlemlerle çözülmeyeceği yolundaki sürekli yinelenen iddiası, ahlaki bireyciliğin kurumsallaşmasını tamamlamak için ekonomik düzende yapılması zorunlu olan temel değişiklikler üzerinde de en az bu denli durduğu dikkate alınarak okunmalıdır. Sınıf çatışmasının ortaya çıkmasının ardındaki gerçeklik alt sosyo-ekonomik tabakalarda bulunanların kendilerini gerçekleştirme ve fırsat eşitliğine ulaşmaya yönelik yeni arzularıydı: İnkâr edilmesi mümkün olmayan bu gerçeklik nihai olarak "dışsal eşitlik" önündeki bütün ekonomik ve toplumsal engellerin, "herkesin kendi içinde taşıdığı toplumsal gücün serbestçe açığa çıkmasını dolaylı yoldan da olsa ketleyebilecek her şeyin"[83] yıkılmasını gerektiriyordu. Marx gibi Durkheim da sınıf çatışmasının ortadan kalkacağı ve işbölümündeki zorlama unsurunun yok olacağı bir toplumun ortaya çıkmasını bekliyordu. Ama bu şema Durkheim'ın çatışmayla ilgilenmesini hiç de engelliyor değildi. Aslında bunun tersi daha doğrudur: Durkheim'ın sosyolojisinin kalkış noktası sanayileşmeciliğin genişlemesine damgasını vurmuş olan çatışmaların kaynaklarını analiz etme çabasıydı.

Geleneksel toplum biçimlerinin kurumsal organizasyonundaki derin bir dönüşüm, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişin zorunlu bir tamamlayıcısıydı; devlet ile *korporasyonlar* arasındaki ilişki modern toplumsal düzen için temel önemde görülüyordu. Durkheim siyasi iktidar sorununu işte bu terimlerle ele almaya çalışmıştı. Siyasi iktidarın doğası ve kaynaklarını tatmin edici bir biçimde ele almış olduğu pek söylenemese de, onun yarattığı sorunları dikkate almadığı kesinlikle söylenemez. Son olarak, bütün bu yazı boyunca vurguladığım gibi, Durkheim'ın yapıtındaki ana temaları, *İşbölümü*'nde ortaya konan ve bütün önemli yazılarının temelinde yatan toplumsal gelişme şeması içine yerleştirmeden anlamak mümkün değildir. Durkheim, ilk yapıtlarından biri olan, Montesquieu hakkındaki tezinde bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre, Montesquieu "her toplumun, sırf geçmişe ait bir biçimden yavaş yavaş çıktığı ve geleceğe ait bir biçime meylettiği için bile, birbiriyle çatışan etkenler içerdiğini görmeyi başaramaz."[84]

Durkheim sosyolojinin bir noktada kendi gerekçesini pratik içinde bulması gerektiğini sık sık belirtmiştir. Ona göre, pratik sorunlarla hiçbir alakası olmayan bir sosyoloji harcanan emeğe değmezdi. Belli bir zaman dilimi içinde toplumun yaşadığı, rüşeym halindeki değişim çiz-

83. *The Division of Labour*, s. 377. 84. *Montesquieu and Rousseau*, s. 59.

gilerini belirlemek ve hangi eğilimlerin beslenerek gelecekte ağırlık kazanması "gerektiği"ni göstermek sosyolojinin en önemli görevlerinden biriydi. Durkheim "olan"la "olması gereken" arasındaki bu örtüşmeye, organizmdaki sağlık ve hastalık durumlarıyla benzetme yaparak tasarladığı bir ayrımın terimleriyle, "normal olan"la "patolojik olan" arasındaki ayrımın terimleriyle ulaşmayı denemişti. *İşbölümü*'ndeki teori bu anlayış üzerine kurulmuştu: Bu yapıt Durkheim tarafından ahlaki bireyciliğin ideallerinin mekanik dayanışmanın artmasının yarattığı "toplumsal ihtiyaçlar"a tekabül ettiğini –bu ideallerin modern toplum tipinin "normal" idealleri olduğunu, bu yüzden de korunup geliştirilmeleri gerektiğini– göstermek üzere tasarlanmıştı. Durkheim'ın yazılarının hiçbir yönü, onun normallik ve patoloji anlayışı gibi herkes tarafından ve haklı olarak reddedilmemiştir: Verili bir ahlaki normun belli bir toplumun işleyişi için "zorunlu" bir unsur olup olmadığını "bilimsel olarak" belirlemek mümkün olsa bile, bunun sırf bu yüzden "istenir" bir şey olduğunu iddia etmek bambaşka bir şeydir. Burada söz konusu olan sorunlar biyolojideki sağlık ve hastalık ölçütlerine başvurarak çözülemez: Tıp, bu anlamda, belli değerlerin peşine düşmek için kullanılacak bir teknolojidir. Normallik anlayışının Durkheim'ın yapıtının ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen –belki de bu yüzden–, o bu konudaki tavrını hiçbir zaman tam olarak açıklığa kavuşturmamıştır. Bu ilkeyi en sistematik olarak ifade ettiği yapıtı, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda etik ideallerin doğrulanması için bilimsel ölçütler belirlemeye çalışmış, "bilimin neyi istememiz gerektiği konusunda bize hiçbir şey öğretemeyeceği" görüşünü reddetmiştir.[85] Ama sonraları bu görüşleri eleştirenlere verdiği cevapta, ilk formülasyonundan vazgeçmiş gibi görünüyordu; etikle sosyolojinin iki "farklı alan"la ilgili olduğuna işaret edip "biz sadece etik yapıların, teorik etik adı verilen alanın olağan spekülasyonlarından daha yöntemli olan bir ahlak bilimine dayanmasını istiyoruz"[86] diyordu.

Durkheim'ın bu konudaki muğlak tavrı, sosyolojik analiz ile pratik toplumsal değişim sağlama amacıyla yapılan siyasi müdahale arasındaki ilişkiyi açık açık ele almayı başaramamış olmasında da yansır. Marx'ın fark etmiş olduğu gibi, bu, bilginin karakterinin hem dünyayı öğrenmenin bir yolu hem de onu değiştirmenin bir aracı olarak diyalektik bir biçimde kavranmasını gerektirir. Mantıksal sonucuna götürüldüğünde bu da sosyolojinin doğrudan *siyasi* rolünün vurgulanmasına yol

85. *The Rules of Sociological Method*, s. 47.
86. Deploige hakkındaki tanıtım yazısı, s. 327.

açar. Ama Durkheim sosyolojiyi pratik kaygılarla bağlantılandırmak istemesine rağmen, aynı zamanda "toplumun doğal bilimi" olarak sosyolojik analizin "tarafsız" bir karakter taşıdığını savunmaya çalışıyordu. Kendi kişisel özellikleri ve parti siyasetinin hırgürünü küçümsemesi de bunu şüphesiz pekiştirmiş olmasına rağmen, sosyolojiye bu şekilde bakması siyasete duyduğu genel uzaklığı kesinlikle arttırıyordu. Bunun sonucunda da, sosyolojinin gerçek toplumsal değişim sağlanması ile bağlantısı karanlıkta kalıyordu. Durkheim bu güçlükten, vurguyu sosyolojik bilginin "kısmi" karakteri üzerine kaydırarak kaçmaya çalışmıştı: Katı bilimsel doğrulama ölçülerine uymak zorunda olduğu için sosyolojinin ilerlemesinin yavaş ve zahmetli olduğunu vurguluyordu. Gündelik toplumsal ve siyasi bağlamda hayati ihtiyaçlar dolaysız kararlar ve politikalar talep ettiği için, sosyoloğun "bilimsel" bilgisinin bunlarla bağlantısı belli sınırlar içinde kalıyordu. Ama Durkheim'ın çoğunlukla toplumsal örgütlenme ve toplumsal değişimle ilgili en geniş meselelerle uğraşan kendi yazıları bu türden mütevazı görevler biçme yaklaşımını yalanlıyordu – toplumsal evrimin verili aşamalarında neyin "normal" neyin "patolojik" olduğunun belirlenmesinde sosyolojinin oynadığı "tedavi edici" rol hakkındaki daha soyut analiz için de aynı şey söylenebilir.

Durkheim'ın yazılarında teori ile pratik arasındaki bu huzursuz gerilim, sürekli olarak analiz kipinden dilek kipine kayma eğiliminde ifadesini bulur. Durkheim'ın dış gerçeklik hakkındaki tartışmaları, sık sık gelecekteki durum hakkındaki beklentilerinin betimlenmesine kayıverir; bir toplumun ya da toplumsal kurumun işleyişinin "normal" koşullarının bunu gerektirdiğini varsayar. Mesela meslek örgütlerinin gelişip güçlenmesi muhtemeldi çünkü işbölümünün "normal" işleyişi bunu gerektirmekteydi. Bu analiz, bu tür *korporasyonların* ortaya çıkması yönünde bariz bir eğilim olduğunu gösteren ampirik bir tanıtlamaya dayanmıyordu: Neyin istenir olduğunun ölçütünü işlevsel olarak zorunlu olan şeyin sunduğu fikrini devreye sokma çabasının ürünüydü – "korporatif kurumların yokluğu ... öyle bir boşluk yaratır ki önemi ne kadar vurgulansa azdır." Durkheim'ın "normalliği" teşhis etme yönündeki bütün çabalarında olduğu gibi, bu da yozlaşıp kaba bir teleolojiye dönüşmekten kurtulamaz: Anomik işbölümünün "kötülüğü", "*totius substantiæ* hastalığı" *korporasyonların* geliştirilmesi gibi bir "tedavi"yi gerektirir.[87]

87. *The Division of Labour*, s. 29.

Durkheim'ın yazılarının bu son derece genel açılardan gösterdiği hatalar şüphesiz onun devlet ve siyasi iktidar hakkındaki kavramsal yaklaşımındaki yetersizliklerle bağlantılıdır. İktidar sorununu, ya da daha özelinde toplumda gücün rolünü "ihmal etmiş" olduğu doğru değilse de, düşüncesinin temel çerçevesini, devlet ve siyaset hakkında sistematik bir analiz geliştirmeden önce, *İşbölümü*'nde kurmuş olduğu doğrudur. Sonraları devlet iktidarının kısmi "bağımsızlığı" hakkında yaptığı serimleme, işbölümü teorisinde sınırlı bir değişiklik getirmişti. Bu onun zorlayıcı iktidarın varlığını daha iyi ele almasına yardımcı olmasına rağmen gerçekten çok önemli şu soruya cevap vermesine yetmemişti: Mutlak bir devletin gelişmesine yol açan *koşullar* nelerdi? *Leçons de sociologie* (Sosyoloji Dersleri) ve *Ceza Evriminin İki Kanunu*'ndaki analizler bunu ikincil bir etken olarak görüp bir yana bırakıyorlardı: Durkheim hiçbir yerde devletin "kendisini" toplumdan ne ölçüde "ayırabileceği"ni göstermeye yeltenmemişti. Sürekli olarak güçlü ya da zayıf her türlü devlet biçiminin köklerinin sivil toplumda olduğunu ve ondan beslendiğini vurgulamıştı; ama bu bağlantıların doğasını ayrıntılı olarak analiz edemiyordu. Sonuç olarak Durkheim'ın yazılarında siyasetteki meşrulaştırma mekanizmalarına ilişkin hiçbir sistematik araştırma yoktur.[88] Örtük olarak siyasi iktidarın, devletin önceden kurulmuş ahlaki nüfuzunun bir sonucu olduğu varsayılıyordu: Devletin ahlaki temeli ne kadar aşkın ya da "dini" olursa, gücü de o kadar mutlak oluyordu. Ama bu kavrayış meşrulaştırma ile iktidar arasındaki gerilimi, bütün siyasi sistemlerde can alıcı önem taşıyan gerilimi ele alacak hiçbir araç sunmaz: Bir başka deyişle, iktidar ve güç sık sık, hâkim tabakanın değerler yaratmakta kullandığı araçlar olmaktadır.

Durkheim bu açıdan düşünce biçimini şekillendirmiş olan düşünsel kaynakların tutsağı olarak kalmıştı kesinlikle. Kullandığı devlet kavramı bunun açık bir işaretidir; bunu Comte'un devlet anlayışından kopmak için kullanmasına rağmen buradaki kendi kavramsal formülasyonu da aslında Comte'unkine benzemektedir. Devlet "toplumsal düşünce organı", *conscience collective*'in "ego"su olarak tanımlanıyordu. Durkheim devletin öncelikle bir yürütme organı olduğu görüşünü özellikle reddediyordu. Devletin ana görevi "asıl sorumluluğu kolektivitenin işine yarayacak belli temsiller üretmek olan özel bir organ" olmaktı; devletin "gerçek anlamı" "dışsal eylem, değişim yaratmak değil, mütalaa etmekti [*deliberation*]".[89] Durkheim'ın demokrasiyi ele alış biçimi de

88. Krş. 6. bölüm. 89. *Professional Ethics and Civic Morals*, ss. 50-1.

şüphesiz bu kavramsallaştırınayla yakından bağlantılıdır. Meslek örgütlerinin rollerini analiz ederken kesinlikle onların devletin gücünü "dengeledikleri"ni düşünmüştür. Ama kendisinin de açıkça belirttiği gibi, demokratik yönetimin temel unsurlarından birinin iktidarın paylaşılması olduğu görüşü ona göre geçerli bir görüş değildi. Sadece klasik "doğrudan demokrasi" anlayışını değil, aynı zamanda sonraları "demokratik seçkincilik teorisi" adıyla anılacak teoriyi de reddediyordu. Bütün gelişmiş toplumlarda bir azınlığın yönetmesi gerekirdi; bu azınlığın iktidara nasıl geldiği pek önemli değildi: Bir aristokrasinin faaliyetleri bazen halkın iradesine seçilmiş bir elitin faaliyetlerinden daha uygun olabilirdi. "Yönetici azınlığın ilelebet kalmak üzere oluşturulduğu" bir sistemle "bugüne hükmeden azınlığın yarın yenilip yerini bir başkasına bıraktığı" bir sistem arasındaki fark çok "az"dır.[90] Bu yüzden Durkheim'a göre, demokrasi yönetim ile kitle arasındaki duygu ve fikir etkileşimiyle ilgili bir mesele haline gelir; demokratik yönetim hakkındaki tartışması siyasi partilerin, parlamentonun ya da oy hakkının işleyişi hakkında gelişkin hiçbir inceleme içermez ve hatta bunlara pek önemli olmayan şeyler gözüyle bakılır.

Bu bakış açısının içerdiği zaaflar en net olarak, Durkheim'ın Alman devleti hakkında *Herşeyden Önce Almanya*'da yazdıklarında belirginleşir. Daha önce de belirtildiği gibi, Durkheim'ın teorik perspektifi onu modern dünyada ulusal idealler, vatanseverlik ve ulus-aşırı birAvrupa topluluğunun gelişmesi arasında temel bir bağdaşmazlık olduğunu iddia etmeye itiyordu. Alman militarizminin büyümesine verdiği yanıt – Almanya onun bakış açısının yarattığı beklentilerin dışında kaldığı için– bunu "patolojik" bir olgu olarak ele almak olmuştu. Bu "patoloji" Durkheim tarafından, Treitschke'nin ideolojik yazılarının ifade ettiği biçimiyle ulusal hırsın şaşaasında açığa çıkan "ahlaki bir düzensizlik" olarak açıklanıyordu. Ama Durkheim'ın analizinin sonucu, iktidarın *kendisini* sadece ahlaki açıdan, Treitschke'nin devletin üstünlüğünü aşırı vurgulaması açısından ele almak olmuştu. İşin aslı, Alman militarizmi ancak on dokuzuncu yüzyıl Almanyasının yapısal özellikleri – ülkenin siyasi birliğinin sağlanmasında öncü rolü Prusya'nın askeri gücünün oynamış olması ve yönetimde toprak sahibi seçkinlerin hâkimiyetlerinin sürmesi– dikkate alınarak doğru dürüst yorumlanabilirdi. Max Weber'in gayet iyi anlamış olduğu gibi, bunlar Almanya'yı bir "güç-devleti" haline getirmişti. Weber'in devleti ahlaki terimlerle ta-

90. *A.g.y.*, s. 78.

nımlamaktan kaçınan devlet kavramsallaştırmasının Durkheim'ın ihmal ettiği veçhelere öncelik vermesi tabii ki rastlantı değildi. Bu veçheler de meşru güç kullanımı üzerinde başarılı bir biçimde tekel kurulması ve değişmez toprak sınırlarının varlığıydı.[91]

Weber'in tersine, Durkheim inkâr edilmez bir biçimde on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin devleti topluma tabi kılan geleneklerine aitti. Devletin "ortadan kalkması" fikrini reddetmesine ve onun yerine modern toplumda devletin kapsamının genişlemesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmesine rağmen, toplumsal değişimin analizinde tayin edici önem taşıyan şeyin "altyapı"nın hareketi olduğu varsayımından temelde kopmuş değildi. Burada "altyapı" şüphesiz işbölümüne karşılık geliyordu. Durkheim'ın işbölümü teorisinin siyasi sosyolojisiyle ilişkisini değerlendirirken, (kendi tanımladığı biçimiyle) sosyalizmle neler paylaştığını dikkate almak önemlidir.

Parsons, Durkheim'ın siyasi sosyolojisinin, bu terimler hakkında kendi yaptığı tanıma göre, "sosyalizm"den çok "komünizm"e yakın olduğunu iddia etse de,[92] bunun tam tersinin doğru olduğu açıktır. Durkheim'a göre komünizm insan bencilliğinin ortadan kaldırılabileceği yolundaki, sık sık ortaya çıkan ama nihai olarak nafile umudu ifade ediyordu: Bu yüzden de özünde tarihdışı bir nitelikteydi ve gerçekleştirilmesi imkânsızdı. Sosyalizm ise, Durkheim'a göre, çağdaş toplumlarda radikal değişikliklerin gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte olduğu ve bu değişikliklerin acil çözüm bekleyen bir kriz durumu yaratmış olduğu bilinciydi. Bu bilinç bir ifadesi olduğu toplumsal koşulların süzgecinden geçiyordu. Yani, ekonomik ilişkilerin toplumsal hayat üzerinde hâkimiyet kurduğu bir toplum durumunu yansıtıyordu; bu yüzden de modern krizin çaresinin salt ekonomik olacağını varsayıyordu. Bütün sosyalist öğretilerdeki hata, krizin çözümünün ahlaki yeniden örgütlenmeyi gerektirdiğini görememeleriydi; bu örgütlenmeyle "ekonomik olan"ın "toplumsal olan" üzerindeki önceliği ikincisi lehine yeniden düzenlenecekti.[93] Ama kapitalist piyasayı düzenlemenin zorunlu olduğunu id-

91. Weber'in devlet anlayışının arka planı için bkz. benim, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londra, 1972 [Türkçesi: *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. A. Çiğdem, Vadi Y., Ankara, 1992 ve bu kitabın 1. bölümü].

92. Parsons, *The Structure of Social Action* (ikinci basım), s. 341.

93. Ancak Marx'ın ilk yazılarının basılması Durkheim'ın bu tezinin, en azından Marx'ın kendisine uygulandığında, yanlış olduğunu açıkça göstermiştir. Marx öncelikle kapitalizmde ekonomik ilişkilerin kurduğu yabancılaştırıcı hâkimiyetle ilgileniyordu: Piyasanın düzenlenmesi Marx'a göre bir amaç değil araçtı. Bkz. benim, *Capitalism and Modern Social Theory*, 15. bölüm.

dia etmeleri yerindeydi. Durkheim kapitalizmi devrimci araçlar kullanarak yeniden örgütlemenin mümkün olduğunu reddetmesine rağmen, ona göre sömürücü sermaye ve ücretli emek ilişkilerine karşı çıkmak gerekliydi. Bu da mülk verasetinin ortadan kaldırılması yoluyla sağlanacaktı:

> Şimdi bir kurum olarak veraset insanların zengin ya da yoksul olarak doğmalarına yol açıyor; yani toplumda aralarındaki bağlantı her türlü ara sınıf tarafından sağlanan iki ana sınıf var: Birisi yaşayabilmek için verdiği hizmetleri her ne pahasına olursa olsun ötekine kabul ettirebilmek zorunda olan sınıf; ikincisi ise belli başka kaynaklardan yardım alabileceği için bu hizmetler olmadan da yapabilecek olan sınıf ... toplumda bu tür keskin sınıf ayrımları varolduğu sürece epeyce etkili hafifletici tedbirler alınarak sözleşmelerdeki adaletsizlikler azaltılabilir, ama sistem ilkesel olarak adalete izin vermeyen koşullarda işler.[94]

Varis olunan mülkiyetin ortadan kaldırılması devletin eylemi yoluyla gerçekleşecek bir süreçti. Durkheim'ın bu konudaki tavrı tam anlamıyla açık olmasa da, öyle görünüyor ki onun tahayyül ettiği şey özel mülkiyetin ortadan kaldırılması değil,[95] mülk sahipliğindeki ayrımların tamamen bireylerin topluma verdikleri hizmetlerdeki farklılıklar tarafından belirlenmesi gerektiğiydi. Mülkiyet haklarını yönlendirecek şey işbölümündeki işlevsel önemdi. Bu, bireycilik ahlakının modern toplumda düzenleyici güce sahip olması isteniyorsa gerçekleştirilmesi gereken bir "adalet çalışması"ydı: Ahlaki bireyciliğin gelişmesi, sınıfsal durumun doğum anında bireyin mesleki yapı içindeki konumu tarafından belirlendiği bir toplumsal düzenle uyuşmuyordu. Bu nedenle "zorlama" işbölümünün ortadan kaldırılmasıyla "anomik" işbölümünün aşılması arasında doğal bir bağlantı vardı. Anomiyi azaltmak için gereken şey sadece mevcut piyasa sistemine düzenlemelerin dayatılması değildi: Bu sadece sınıf çatışmasının yoğunlaşmasına yol açardı. "Kuralların olması yeterli değildir ... zira bazen kötülüğün kaynağı kuralların kendileri olabilir." Organik dayanışma ahlakı, işbölümü içinde bireylerin özgürce ya da "kendiliğinden" biçimde yer aldığı bir sistem yaratacak büyük ekonomik değişiklikler talep ediyordu; bu öyle bir sistem olacaktı ki "bireylerin toplumsal çerçeve içinde kendi yetenekleriyle uyumlu yeri almalarının önünde hiçbir engel olmayacaktı".[96]

94. *Professional Ethics and Civic Morals*, s. 213.

95. "Tasarruf hakkına sınırlama getirilmesi hiçbir biçimde bireysel mülk kavramına yöneltilen bir saldırı değildir; tam tersine. Bireye göre mülk, bireyle başlayıp bireyle biten mülktür." *A.g.y.*, ss. 216-7.

96. *The Division of Labour*, s. 374 ve 377.

SONUÇ

Durkheim'ın sosyolojisinin kökenleri siyasi liberalizmin iddialarını şu iki meydan okuma karşısında yeniden yorumlama çabasında yatıyordu: Bir yanda rasyonalizm karşıtı muhafazakârlığın, öte yanda sosyalizmin meydan okuması. Bunların ikisinin de Fransız toplumsal düşüncesi içinde önemli bir geleneği vardı ve on dokuzuncu yüzyılın ilk bölümünde her ikisi de Fransız Devrimi'nin mirasına verilen bir tepkiyi temsil ediyordu. Durkheim ikisinden çeşitli unsurlar ödünç alıp, toplumda Devrim'in vaat ettiği ama gerçekleştiremediği yapısal değişiklikleri tam olarak gerçekleştirecek yeni bir liberal cumhuriyetçilik yoluyla ikisini de aşmaya çalışmıştı. Jaurès hakkında söylenen şu sözler Durkheim'ın bakış açısını tam olarak tanımlar: Onun derdi "burjuva Cumhuriyet'in reddi değil tamamlanması, İnsan Hakları'nın siyasi alandan ekonomik ve toplumsal alanlara genişletilmesi"ydi.[97]

97. Robert Wohl, *French Communism in the Making, 1914-1924*, Stanford, 1966, s. 9.

4 Durkheim ve Bireycilik Sorunu

Yaşadığı dönem boyunca, Durkheim'ın metodolojik yazıları kötü ün salmış ve ihtilaflara konu olmuş; "sosyolojizm"i geniş bir çevre tarafından mahkûm edilmiştir. Durkheim'ın görüşlerini çoğunlukla epeyce hatalı sunan bu ilk eleştiriler yerlerini uzun bir süredir, Durkheim'ın yazılarının onun sosyolojisinin içerdiği temalar ve açmazları daha yeterli bir biçimde kavrayan eleştirel yorumlarına bırakmıştır.[1] Yine de, Durkheim'ın yönteminin sahip olduğu güç ve zayıflıkları tam anlamıyla araştıran bir yaklaşımı hâlâ beklemekte olduğumuz iddia edilebilir. Bunun temel nedenlerinden biri, Durkheim'ın ikincil eleştirmenlerinin çoğunun, onun toplumsal teoriye yönelik metodolojik bir yaklaşım olarak bireycilik hakkındaki *analitik* tartışması (ve bu anlamdaki bireyciliği reddetmesi) ile farklılaşmış işbölümünün sonucunda ortaya çıkmış olan bir ahlak olarak bireyciliğin ortaya çıkışına dair *gelişimsel* kavrayışı arasında bağ kurmayı başaramamış olmalarıdır. Durkheim'ın metodolojik fikirlerinin, onun daha ampirik yapıtlarında somut biçimde uygulanma biçimleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerektiği herkes tarafından kabul edilir; ki kendisi de bunu altını iyice çizerek vurgulamıştır. Ama bu genellikle, Durkheim'ın diğer yapıtlarındaki metodolojik görüşlerini "uygulamak"ta ne kadar başarılı ya da başarısız olduğunun gösterilmesi olarak yorumlanır. Ben burada Durkheim'ın bireyciliğin gelişimi hakkındaki müstakil tartışmasıyla sosyolojik yöntem hakkındaki soyut formülasyonları arasında karşılıklı bir ilişki kurmak istiyorum. Durkheim'ın ateşli bir "bireycilik karşıtı" olduğu düşünülür genellikle. Ama aslında yapıtları –özgül bir anlamda kavranan– bireyciliğin

1. Durkheim hakkındaki ilk incelemelerin belki de en iyisi şu kitaptır: Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, Paris, 1926.

katı bir savunusunu içerir. Bir başka deyişle, Durkheim'ın yazıları, modern toplum düzeninin özelliklerine dair bir anlayış olarak bakılan "liberal bireyciliği", "metodolojik bireycilik"ten ayırma çabasını temsil eder.

Öncelikle "bireycilik" teriminin Durkheim'ın yazılarında hangi temel anlamlarda kullanıldığını saptamamız gerekir. İlk yapıtlarında, mesela bazı önde gelen çağdaş Alman düşünürleri hakkındaki bir incelemeyi konu aldığı uzun bir tanıtım yazısında,[2] terimi ayrım gözetmeksizin, "birey"e "toplum" üzerinde kesin bir öncelik tanıyan –ister (Kant'ta olduğu gibi) etik anlamda, ister (faydacılarda olduğu gibi) metodolojik anlamda– her türlü toplumsal felsefe dalına karşılık gelecek şekilde kullanıyordu. Ama kısa sürede, "bireyci" felsefenin bu iki tipi arasında temel bir fark olduğunu daha net görmeye başladı ve bu farklılığın tam olarak nasıl bir doğaya sahip olduğunun belirlenmesi kendi sosyolojik bakış açısının hâkim temalarından biri haline geldi. Bir metodoloji olarak faydacı bireyciliğin reddedilmesi gerektiği halde –sosyoloji bireyi analizin *kalkış noktası* olarak gören bir teori üzerine kurulamazdı– etik ya da "ahlaki bireycilik" modern toplumda çok önemli bir yeri olan bir toplumsal sürece göndermede bulunuyordu. Durkheim'ın sık sık "birey kültü" olarak adlandırdığı ikinci form toplum tarafından yaratılmıştı: Toplumsal bir teori olarak faydacılığın yetersizliğini gösteren olgu da buydu, zira faydacılığın kendine öncül aldığı şey aslında uzun vadeli bir toplumsal gelişme sürecinin sonucuydu.

Nitekim Durkheim'ın ahlaki bireyciliğin kökenleri ve doğası hakkındaki tartışması onun birey ile toplum arasındaki asırlık ilişki sorununu ele alma tarzındaki çok önemli boyutlardan biriydi. Bu konumun genel çerçevesi *Toplumda İşbölümü*'nde ortaya konmuş, ama sonraki yazılarında büyük ölçüde netleştirilmişti.[3] Durkheim'ın bu yapıtta dert edindiği birincil sorun şuydu:

"Bireyin bir yandan daha özerkleşirken bir yandan da topluma daha yakından bağlı olması nasıl oluyor? Aynı zamanda nasıl hem daha bireyselleşmiş [*personnel*] hem de daha dayanışmacı olabiliyor? Zira bu iki gelişmenin çelişkili görünmelerine rağmen birbirlerine paralel olarak ortaya çıktıkları tartışılamaz."[4] Sorunun formülasyonu meşhur ol-

2. "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique*, c. 24, 1887, 3 bölüm.

3. Krş. 3. bölüm.

4. *De la division du travail social*, Paris, 1960, s. xliii. (Bütün çeviriler bana ait.)

muştur; ama soruna önerilen çözüm, Durkheim'ın savının özünü iletmek isteyenler tarafından genelde muğlak bulunmuştur. Çünkü mekanik dayanışma birey ile toplum arasındaki ahlaki bir bağa karşılık gelirken, organik dayanışma salt ekonomik bir ilişkiye –işbölümü içindeki işlevsel karşılıklı bağımlılığa– karşılık geliyormuş gibi görünüyordu. Bu yüzden de Durkheim organik dayanışmanın tıpkı mekanik dayanışma gibi ahlaki bir dayanağa sahip olması gerektiğini ancak kitabın sonlarında algılamaya başlamış ve dolayısıyla kitabın ilk yarısından ikinci yarısına geçilirken Durkheim'ın savında çok önemli bir kayma olmuş gibidir. Ama en azından Durkheim'ın kendisine göre yapıttaki akıl yürütmesinde böylesi bir geçiş yoktur. Durkheim *İşbölümü*'nün yayımlanmasından birkaç yıl önce, Tönnies'in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Topluluk ve Toplum) ayrımını eleştirirken tam da bu noktayı dile getirmiştir: Tönnies geleneksel toplumlardaki dayanışmanın ahlaki temelini fark etmiş olsa da, *Gesellschaft*'ı betimlerken modern toplumu, faydacılara benzer biçimde, geleneksel toplumun ahlaki karakterinden yoksun görmüştür. O halde Durkheim'ın savının ana çizgisi nerededir? Şöyle görünüyor: Mekanik dayanışmada her birey *conscience collective*'in tahakkümü altında toplumun diğer üyeleriyle benzer özellikleri paylaştığı için bir birey olarak kendi "ayrılığı"nın büyük ölçüde bilincinde değildi; özerkliğinin katı sınırları vardı. *Conscience collective*'in ahlaki bütünlüğünün gücü doğrudan doğruya bireyi gruba bağlayan bağların gücüyle bağlantılıydı: Bu tür bir toplum, basit bir organizma gibi, bireyleri ve hatta kendi kendisinin bazı parçalarını güçlük çekmeden bir kenara atabilirdi. Oysa organik dayanışmanın temel niteliği, bireyle *conscience collective* arasındaki bağın başka gruplarla –tabii ki özellikle de işbölümündeki mesleki uzmanlaşmanın yarattığı gruplarla– kurmuş olduğu bağlar yoluyla dolayımlanmasıydı. Durkheim bunların ahlaki bağlar olduğundan; yani, sözleşme müzakerelerini yönlendiren "sözleşme dışı bir unsur" olduğundan hiçbir zaman şüphe duymamıştı. Mesele bunun ahlaki tekbiçimliliği değil çeşitliliği öngerektirmesiydi: Geleneksel toplumun "evrensel insan"ının yerine modern "uzman insan" geçmişti. Ama bireyin daha fazla özerklik kazanmasına izin verilmesinin de ötesinde ondan bunun *talep edilmesi* onu toplumdan koparmıyor, aksine aralarındaki karşılıklı bağın gücünü arttırıyordu. *İşbölümü*'nde tam olarak netleştirilmeyen temel mesele organik dayanışmanın doğasının kendisi değil, organik dayanışmanın yarattığı "uzmanlaşma ahlakı" ile "birey kültü" üzerinde odaklanmış olan *conscience collective*'in ahlakı arasındaki ilişkiydi; çünkü Durkheim "hiç değilse... daha şimdiden birçok

kişi için ana toplanma noktası haline gelmiş olan... bu kişi ya da bireysel onur kültünün her zaman ayakta" kalacağını net bir biçimde belirtmişti.[5] Bu "birey kültü" neye karşılık gelir ve genel, ortak bir ahlak olarak organik dayanışmanın getirdiği ahlaki uzmanlaşmayla nasıl uyuşabilmektedir?

Durkheim'ın verdiği cevabın bütün ana unsurları *İşbölümü*'nde mevcut olmasına rağmen, bu unsurları tam olarak geliştirme işini daha sonra, din ile ahlaki otorite arasındaki yakın bağlantıları ele alırken yapacaktı. Bu son dönem yazılarında ahlaki bireyciliğin üç önemli özelliği ayrıntılı olarak işlemişti: "Birey kültü"ndeki "birey"in neye karşılık geldiği; bunun niye bir "kült" olduğu; ve bu kültün türediği ideolojik kaynağın ne olduğu. Ahlaki bireycilikte cisimleşen ideallerin öznesi olan "birey", somut birey, tikel kişilik değil, genelde "insan"dı. "Birey kültü"nün ahlakı on sekizinci yüzyıl filozoflarında düşünsel ifadesini bulmuş ve Fransız Devrimi'ne esin vermiş olan değerlerden oluşuyordu. Bunlar soyut "insan"ın onurunu ve değerini vurgulayan değerlerdi; bu halleriyle faydacıların "bencilliği"nin ürünü olmak şöyle dursun onun tam karşıtıydılar. Bencillik insanın kendi çıkarını düşünmesidir. Oysa bu değerler başkalarına ve insan ıstırabına yönelik sempati hisleri içeriyorlardı.[6] Bunlar tam da toplum tarafından yaratıldıkları için dini bir niteliğe sahiptiler – ama Durkheim'ın *İlksel Biçimler*'de verdiği din tanımı katı bir biçimde uygulanacak olursa, ahlaki bireyciliğin "kutsal" inançlarında "kilise"ye karşılık gelen şeyin ne olduğu hiç de açık değildir. Son olarak, Durkheim'ın *L'Evolution pédagogique en France*'da (Fransa'da Pedagojinin Evrimi) işaret ettiği gibi, ahlaki bireyciliğin ideallerinin dolaysız kökeninin Protestanlık olduğu ve daha genelde Hıristiyanlığın bütün biçimlerinde ortak olan anlayışlar üzerine kurulmuş oldukları gösterilebilirdi.[7]

Bu açıdan bakıldığında ahlaki bireycilik organik dayanışmanın ahlaki çeşitliliğiyle uyumlu olmanın da ötesinde, doğrudan doğruya bu çeşitlilik tarafından teşvik edilmişti. Bireye duyulan saygı ve bunun sonucu olan eşitlik talebi, ahlaki buyruklar haline geldi: Bunlar toplumun her üyesinin refahının ve kendini gerçekleştirmesinin amaç edinilmesi

5. *A.g.y.*, s. 396.

6. "L'individualisme et les intellectuels", *Revue bleue*, c. 10, 1898, ss. 7-13; çevirinin alıntılandığı yer S. Lukes, "Durkheim's 'Individualism and the Intellectuals'", *Political Studies*, c. 17, 1969.

7. *L'Evolution pédagogique en France*, Paris, 1938, yeni basım 1969. Bkz. örneğin ss. 322-3.

gerektiğini ima ediyorlardı. İnsan hayatı artık geleneksel toplumdaki dar sınırlar içine sığdırılamazdı. Mesleki işlevin yetenek ve kapasiteye göre uzmanlaşması, (somut) bireyin kendini gerçekleştirebilmesinin başlıca yoluydu. Bu nedenle "birey kültü"nün ortaya çıkması ve güçlenmesi işbölümündeki çeşitlenmeyle el ele gitmişti. Durkheim'ın ahlaki otorite teorisi *bütün* ahlaki normların iki bileşeni olduğunu iddia ediyordu: Saygı uyandırıyorlardı ve olumlu bir cazibeleri vardı; ama aynı zamanda bir "görev" karakterine de sahiptiler ve ihlal edilmeleri durumunda uygulanacak yaptırımlarla destekleniyorlardı. Ama bundan, ahlaki otoritenin *biçiminin* her yerde aynı olduğu sonucu çıkmıyordu. Mekanik dayanışmanın ahlaki otoritesi baskıcıydı: Birey "grubun tiranlığı"na tabiydi. İnsan özgürlüğü, Durkheim'a göre, bireysel eylemin özerk olmasından ibaretti. Buna da ahlaki kodların çözülmesiyle değil ahlaki bireyciliğin gelişimi içinde örtük olarak bulunan dönüşümler yoluyla ulaşılırdı:

> Haklar ve ... özgürlükler bireyin kendisinin doğasına özgü şeyler değildir. İnsanın bünyesini analiz ettiğinizde bugün ona yüklenen ve haklarının kaynağı olan kutsal karakterden hiçbir iz bulamazsınız. O bu karakteri topluma borçludur. Toplum bireyi kutsamış ve onu her şeyin üzerinde saygı gösterilmesi gereken şey haline getirmiştir. Bu yüzden de bireyin tedrici özgürleşmesi toplumsal bağın zayıflamasını değil dönüştürülmesini içerir.[8]

Durkheim'ın anomi anlayışı yukarıda birbirinden ayırt edilen iki "bireycilik" tipinin ikisiyle de doğrudan bağlantılıdır. Bu, olumlu anlamda ahlaki bireycilik analizine önemli bir destek sağlamış; olumsuz anlamdaysa faydacı felsefeye yönelttiği eleştirinin önemli bir boyutunu oluşturmuştur. Durkheim'ın yazılarında kullandığı anlamda anomi kavramı ilk bakışta oldukça basit bir biçime sahipmiş gibi görünür; ama araştırma sürdürüldüğünde Durkheim'ın formülasyonuna girmiş birbiriyle örtüşen birçok eğilim olduğu görülür. Anomi kavramı faydacılığa yönelik eleştirisindeki unsurlardan biri olarak, öncelikle Durkheim'ın onun önemine ilişkin ilk değerlendirmesinin ana temelini oluşturan bir dizi ampirik gözleme dayanıyordu.[9] Bu gözlemler ekonomik refahın büyümesiyle insan mutluluğunun artması arasında bir doğru orantı olmadığı gibi, bazı koşullarda ters bir orantı olduğuyla ilgiliydi. İntihar

8. *Sociologie et philosophie*, Paris, 1924, s. 106.

9. "Anomi" terimi Durkheim'ın yazıları arasında ilk olarak Guyau'nun *L'Irréligion de l'avenir* adlı kitabı hakkındaki tanıtım yazısında (1887) kullanılmıştır. Ama Guyau terimi Durkheim'ın ahlaki bireycilik kavramına daha yakın bir biçimde kullanmıştır.

oranlarının analizinden elde edilen kanıtlar bunun en açık ampirik göstergesiydi. Durkheim, insan istekleri "verili" değil, esnek şeylerse o zaman toplumun kendi üyelerinin ihtiyaçlarını karşılama kapasitesinin artmasının da yeni ihtiyaçlar yaratabileceğini ve böylece istekler ile isteklerin tatmin edilmesi arasındaki mesafeyi arttırabileceğini belirtir.[10] Bu sonuç *İşbölümü*'nde doğrulanır. Ama bu sorunun teorik yanı *İntihar*'ın yayımlanmasına kadar karanlıkta kalmıştı. Bu yapıtta (mesela maddi uygarlığın ilerlemesiyle birlikte intihar oranının artmasına ve intihar ile meslek sistemi içindeki sosyo-ekonomik konum arasındaki ilişkiye dair) ampirik gözlemler, tutarlı bir teorik analiz içinde bir araya getirilmiştir. Durkheim'ın *İntihar*'daki anomi tartışması açık seçik olmaktan çok uzaktır, ama ondan çok önemli bir nokta çıkarsanabilir. Biyolojik ihtiyaçlar ile toplum tarafından yaratılan ihtiyaçlar arasında temel bir ayrım vardı. Biyolojik ihtiyaçların *hedefleri* ve *sınırları* sabitti; toplumsal olarak üretilen ihtiyaçlarda ise bu iki yön birbirinden bağımsız olarak değişiklik gösterebilirdi. Yani, biyolojik ihtiyaçların motive edilmiş eylemden ne talep ettikleri (örneğin, açlık: yemek) ve doyum noktaları (yemek yendiğinde iştahı azaltan verili organik tepkiler) belirliyken, toplumsal olarak yaratılmış ihtiyaçlar ya da arzuların durumunda bunların ikisi de sabit değildi. Bu iki yön arasındaki farkın önemi Durkheim'ın yapıtlarında çeşitli yerlerde ortaya çıkan anomi tartışmalarının hiçbirinde netliğe kavuşturulmamıştır: Aşağıda gösterileceği gibi, bu durum onun yazılarındaki bazı temel güçlüklerin kaynağıdır. Ama şimdilik, bu teorik konumun faydacılığın eleştirisi açısından sahip olduğu önemi belirtmek yeterli. Bu eleştiri de iki yönlüydü. İlkin, insan istekleri verili şeyler değil, toplumsal olarak yaratılan ve tarihsel olarak değişen şeylerdi. Bunun kadar önemli ikinci nokta ise, istekler yaratmak otomatik olarak onların karşılanmasını mümkün kılacak koşulları üretmiyordu. Bu ikinci nokta Durkheim'ın sosyalist öğretiler hakkındaki eleştirel değerlendirmesinin odak noktasını oluşturuyordu. Sosyalizm, insan isteklerinin bireyin kendisiyle "sınırlı" olmadığının ve toplumsal olarak yaratılmış olduğunun farkında olduğu için faydacılıktan üstündü; ama toplumun ihtiyaçların karşılanması işine müdahale etmek zorunda olmadığı konusunda faydacılarla hemfikirdi. Sosyalist teoriye göre, üretimin düzenlenmesi gerekirken, tüketim toplumsal denetimden kurtarılmalıydı.

10. "Suicide et natalité: étude de statistique morale", *Revue philosophique*, c. 26, 1888, ss. 446-63.

Ahlaki bireycilik ve anomi kavramları arasındaki pozitif bağlantılar, *İşbölümü*'ndeki ilk formülasyon dışında, Durkheim tarafından hiçbir yerde ayrıntılı olarak ele alınmamış olduğu için onun yazılarının en sık yanlış anlaşılan parçaları arasında yer alırlar. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, Durkheim'ın bu konudaki görüşleri hakkındaki yanlış yorumlar Durkheim'ın sosyolojisi üzerine ikincil literatürdeki en yaygın iki yanlış temsilin ayakta kalmasına yardımcı olmuşlardır: Bunların birincisi onun yapıtlarında öncelikle soyut bir "düzen sorunu"yla ilgilendiğini savunan yaklaşım, bununla yakından bağlantılı ikincisi ise yazılarının büyük ölçüde otoriter bir ahlaki disiplin teorisi ortaya koyduğunu düşünen yaklaşımdır.[11] Durkheim'ın bütün yapıtlarında temel bir karşıtlık varsa da, bu toplumsal bütünleşme (normatif denetim)/ toplumsal çözülme (normatif düzenlemenin olmayışı - anomi) karşıtlığı değil, döneminin önde gelen bütün toplumsal düşünürlerinde olduğu gibi, içerdiği bütün derin toplumsal dönüşümlerle birlikte "geleneksel" toplum/"modern" toplum karşıtlığıydı. Durkheim'ın anomi yaklaşımının zorunlu olarak tarihsel bir boyutu olduğu genelde pek dikkate alınmış değildir: Halbuki bu "toplumsal olarak yaratılan ihtiyaç" kavramının kendisinin ayrılmaz bir parçası olduğu gibi, anominin ikinci yönü, yani isteklerin *tedarik edilmesi* yönü için de önemlidir. Geleneksel toplum düzeninde, insani yetiler ve ihtiyaçlar düşük bir düzeyde tutuluyor ve bu yüzden de kolayca karşılanıyordu. *Conscience collective*'in hâkimiyeti bu iki açıdan da önemli bir rol oynuyordu: Bir yandan "bireyciliğin" –bireysel kişiliğin özgürleşmesinin– gelişmesini ketliyor, öte yandan da belli bir toplumsal konumdaki bir bireyin meşru olarak neleri elde etmeye çalışabileceğine katı sınırlar koyuyordu. Gelenekselcilikten uzaklaşan evrim süreci hem bireyselleşme düzeyini arttırdı hem de önceki dönemlere özgü sabit ahlaki sınırları ortadan kaldırdı. Durkheim'ın ahlaki bireyciliğin ortaya çıkışı hakkındaki analizinin terimleriyle çözmeye çalıştığı önemli teorik sorunu yaratan da bu *ikili* gelişmeydi. Bu yüzden, anomi modern düzene özgü bir olguydu (*İntihar*'daki anomi kaynaklı intiharın arttığına işaret eden belgeler bunun göstergesiydi); bireyselleşme ve ahlaki bireycilikle bağlantılı olarak anlaşılması gerekiyordu. Durkheim kendini hızlı ve sürekli değişime adamış modern toplumda "belli bir düzeyde" anominin kaçınılmaz olduğunu kabul et-

11. Bkz. benim *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge (İng.), 1971, 8. ve 15. bölümler; ayrıca *Emile Durkheim: Selected Writings*'deki (Cambridge, 1972) Sunuş yazım.

mesine rağmen, patoloji olarak anomi ahlaki bireyciliğin geçici olarak yetersiz gelişmiş olmasından kaynaklanıyordu. Çağımızda görülen anomi kabarması daha çok, geleneğin sınırlarından kurtulmuş ama yeni bireycilik ahlakının henüz yeterince nüfuzu altına girmemiş ekonomik hayatta odaklanıyordu.

Bu noktada şimdiye kadar söylenenleri özetlemek faydalı olabilir:

1. Durkheim'ın "birey" ile "toplum" arasındaki ilişkiye ilişkin tartışmasının birbiriyle bağlantılı iki yönü vardır: Modern toplumda ahlaki bireyciliğin temel yeri işgal ettiğinin savunulması ve bununla beraber bunun faydacı felsefede geliştirilmiş olduğu biçimiyle "bireyciliğin" sosyoloji için geçerli bir metodolojik temel oluşturduğu anlamına geldiğinin reddi.

2. Bunun sonucu olarak ahlaki bireycilik "bencillik"ten çok farklı bir şeydir: Bireysel özerkliğin ("bireyselleşme" anlamında) kapsamının genişlemesi, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişin içerdiği diğer toplumsal değişimlerle birlikte "birey kültü"nün ortaya çıkmış olmasına dayanıyordu.

3. Hem faydacılığın eleştirisi hem de ahlaki bireyciliğin analizi anomi teorisinin geliştirilmesi üzerinde temellenir; anominin çaresi geleneksel, baskıcı ahlaki disiplinin tekrar dayatılması değil, bireyciliğin liberal ahlakının daha da ilerletilmesidir.

Şimdi bu noktaları akılda tutarak Durkheim'ın "metodolojik bireyciliğe" yönelttiği eleştiriye, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'ndaki "toplumsal olgular" tartışmasında ortaya konan eleştiriye dönebiliriz. Kitabın diğer bölümleri gibi, bu analiz de büyük ölçüde polemik niteliğindedir: Bu nedenle okur üzerinde güçlü ve ikna edici bir etki uyandırmasına rağmen toplumsal olguların özelliklerinin serimlenmesindeki pozitif unsurları açığa çıkarmak güçtür. Durkheim'ın bencillik ile ahlaki bireycilik arasındaki fark hakkındaki analizinde olduğu gibi, burada söylediklerinde de iki "birey" anlayışı vardır: Ama sözü edilen analizde yaptığı ayrımın doğasını bizzat kendisi açıklamış olmasına rağmen, toplumsal olguları ele alırken bunu net bir şekilde ortaya koymamıştır. Bu kez somut, kanlı canlı bireyle soyut bir biçimde tasarlanan "toplumsal aktör" arasında yapılan bir ayrım söz konusudur. Tabii ki somut birey zorunlu olarak toplumun "taşıyıcısı"dır: Bütün insan organizmalarını ortadan kaldırırsanız toplum diye bir şey kalmaz. Durkheim toplumsal olguların bireye "dışsal" olduğunu söylerken aklında somut birey vardı; faydacı öncülü kabul etmiş olsaydık bağımsız bir disiplin olarak sosyoloji-

nin oynayacağı hiçbir rol olmazdı. Ama bu öyle bir tarzda ifade edilir ki Durkheim'ın "toplumsal olan"ı gayri meşru bir biçimde şeyleştirmekle suçlanmış olmasına şaşmayız. Kullandığı ikinci ölçüt, yani "yükümlülük" ya da "kısıtlama" ölçütü konusunda da benzer bir muğlaklık ortaya çıkar. Eğer Durkheim'ın "birey"i "somut birey"se, o zaman *Kurallar*'da toplumsal olguların "kısıtlayıcı" karakteri hakkında yaptığı analiz, en hafif tabirle, tatmin edici değildir; zira somut bireye "dışsal" olan diğer olgular –sözgelimi coğrafi ortamın ürünü olan olgular– da aynı karakterdedir. O zaman toplumsal olgular bireyin "dışı"na yerleştirilmiş ve onun iradesine direnen, fazlalık olgular olacaktır.[12] Ama Durkheim'ın bunu savunmak istemediği bellidir. Toplumsal olgular fiziksel dünyaya ait olgulardan farklıdırlar, çünkü "düşünce ve eylemlerden ibarettirler."[13] O halde, toplumsal olgular ne anlamda "kısıtlayıcı"dırlar?

Birçok şey bu soruya verilecek cevaba bağlıdır şüphesiz; zira herkes, hatta Durkheim'ın bakış açısına genelde sempatiyle yaklaşanlar bile, onun toplumsal olguların kısıtlayıcı doğası üzerindeki vurgusunun irade sahibi bilinçli bir fail olarak toplumsal aktöre yer bırakmadığını kabul etmektedir. Durkheim, *Kurallar*'da, savını desteklemek için –aralarındaki farkı görmeksizin– iki tür örnek verir:

> Hukuki kuralları ihlal etmeye kalkışırsam, bu kurallar bana eğer mümkünse eylemimi önleyecek şekilde tepki verir; ya da eylem gerçekleştikten sonra onu feshedecek veya yeniden normal haline getirecek şekilde; eğer yapılmış olanı onarmanın hiçbir yolu yoksa da kefaret talep ederler... Ayrıca kısıtlamalar dolaylı olduklarında da etkilerinden bir şey yitirmezler... Ben bir sanayiciysem, yüzyıl öncenin usul ve yöntemleriyle çalışmamı hiçbir şey önleyemez: Ama bunu yaparsam, mahvolacağım kesindir.[14]

Alıntının hukuk ve âdetlerle ilgili ilk bölümünde verilen örneklerde kısıtlama, (yaptırımlarla desteklenen) ahlaki yükümlülüğü içerir. İkinci bölümde verilen örneklerdeyse kısıtlama herhangi bir ahlaki bağlılığı değil sadece toplumsal aktörün ufkundaki "olgusal" bir unsuru oluşturan etkenleri içerir. Üretimin bazı teknik gereklerini ihmal eden sanayici kalkınamaz. Durkheim *Kurallar*'ı yazdığı zaman bu ayrımın ne kadar önemli olduğunu kavramışsa bile buna dair pek bir işaret vermemiştir ve toplumsal olguları öncelikle ahlaki yükümlülükler olarak görme eği-

12. Ancak Parsons bunu fazla abartır. Bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill., 1949, ss. 350-3.

13. *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1950, s. 8.

14. *A.g.y.*, s. 7.

liminde olduğu açıktır. Sonraları bu iki tür toplumsal "kısıtlama" arasındaki farkın önemini daha net olarak fark etmiş ve ahlaki yaptırımın karakteri bakımından öteki tipteki sınırlayıcı etkenden farklı olduğunu görmüştür. Ahlaki yaptırımların özelliği, yaptırıma tabi olan edime ait olmamalarıydı: O edimin kendisinin özelliklerinden çıkarsanamazlardı. Örneğin, bir toplum tipinde ahlaki açıdan kınanan bir edim bir başkasında hoşgörülebilir ya da aktif olarak teşvik edilebilirdi. Ahlaki yükümlülük niteliği taşımayan talimatlara ya da pratiklere bağlı kalmamaktan kaynaklanan sonuçlarda durum böyle değildi.[15] Burada "kısıtlama", kuralın ihlal edilmesinin otomatik ürünü olan istenmeyen bir sonuçtu – verimli iş yapma kurallarına uymayan sanayici örneğinde olduğu gibi.

Ahlaki yükümlülüğün kendine özgü bir karaktere sahip olmasının Durkheim'ın sosyolojisi için iki içerimi olmuştu. Birincisi ahlaki yükümlülüklerin içeriğinin toplum biçimlerine göre değiştiğiydi; ikincisi ise, anomi teorisine göre, ahlaki yükümlülüğün insan eylemine sınırlar koymakla kalmayıp ona bir odak ve tanımlanmış bir biçim de verdiğiydi. Bunların ikisi de, farklı bir yoldan, Durkheim'ın "yükümlülük", "kısıtlama" ve hatta bazen "zorlama" terimlerini bile birbirlerinin yerine geçecek bir biçimde kullanma alışkanlığının ima ettiğinin tersine, "yükümlülüğün" "kısıtlama"yla kısa yoldan özdeşleştirilmemesi gerektiğini işaret ediyordu aslında. Tabii ki, ahlaki yükümlülükler, onlara uymamanın yaptırımlar getirmesi anlamında her zaman kısıtlayıcıydılar: Ama yükümlülüğü kabul etmesinin aktör üzerinde ne derecede "kısıtlayıcı" bir etki yarattığı, söz konusu olan ahlaki biçime göre değişirdi. "Birey kültü"nün içerdiği ahlaki yükümlülük, geleneksel toplumun katı disipliniyle kıyaslandığında daha fazla eylem özerkliği tanıyordu. Bu tam da insani motivasyonun içeriğini, en azından toplumsal olarak yaratılan ihtiyaçlarla bağlantılı olarak ahlaki kodların tanımlaması yüzünden mümkün oluyordu. Durkheim kuşkusuz bu ikinci nokta hakkında net bir görüşe, *Kurallar*'da toplumsal olguların doğası hakkında yazdıktan sonraki dönemlere kadar ulaşmış olmasa da, bu kitapta kendi ahlaki yükümlülük anlayışının, ahlaki hayatın "kendiliğinden" karakterini ihmal etmiş olan Hobbes ve Rousseau'nun "kısıtlama" anlayışlarından farklı olduğunu özellikle belirtmişti. Bu düşünürler, Durkheim'a göre, toplum ile onu oluşturan bireylerin tam olarak çakışmadığını varsayıyorlardı: İnsanın toplumsal hayata doğal olarak düşman olduğunu dü-

15. *Sociologie et philosophie*, ss. 60-2.

şünüyorlardı. Bu yüzden de toplum ancak insanlar devletin zoruyla kendilerini ona uydururlarsa var olabilirdi. Bu düşünürlerin görüşleri, toplum hayatını kendiliğinden bir olgu olarak gören faydacılarınkine zıttı. İlk bakış açısına göre, "kısıtlama" toplum hayatının temeli olarak görülüyor, ama salt "dışsal" bir zorlama biçimi olduğu düşünülüyordu. İkinci bakış açısı ise toplumun işleyişinden her türlü kısıtlamayı kaldırıyordu. Durkheim, kendi bakış açısının bunların her birinden belli unsurlar içermekle birlikte ikisini de reddettiğini belirtiyordu: Toplumsal hayatın hem "kısıtlayıcı" hem de "kendiliğinden" olduğunu iddia etmek çelişki değildi.

Bu mülahazalar, Durkheim'ın, metodolojik yazılarına sık sık yöneltilmiş olan kaba eleştiriden (topluma, ancak aktif bireye herhangi bir gerçeklik tanımayı reddetme pahasına "nesnel" bir gerçeklik tanımış olduğu eleştirisinden) muaf tutulabileceğini iddia etmeye herhalde yeterlidir. Aynı ölçüde yaygın bir başka iddia da temelsizdir; Durkheim'ın yapıtının, birey ile toplum arasında bünyevi bir karşıtlık olduğunu ve buna bağlı olarak da toplumsal hayatın sürmesinin bireysel arzuların katı bir biçimde bastırılmasına bağlı olduğunu iddia eden (daha çok muhafazakâr eğilimli) düşünürlerle aynı kefeye konması gerektiği iddiasıdır bu. Durkheim (somut) bireyin ne olduğunun, kısmen eylem özgürlüğünün *koşulu* olan "içselleştirilmiş" normlara bağlı olduğunun açıkça farkındaydı. Ama bu meseleyi ele alış biçimi belli tutarsızlıklar içeriyordu. "Bencillik" hakkında yaptığı çeşitli tartışmalarda bu açıkça görülür. İlk yazılarında "bencillik" faydacı öz-çıkar modeline karşılık geliyordu. Durkheim'a göre bu "toplum öncesi" bir insanı öngerektiriyordu ki *Kurallar*'da bu anlayışa getirdiği eleştirinin temel hata olarak gördüğü şey buydu. Ama kısa bir süre içinde, faydacı bireyciliği eleştirirken benimsemiş olduğu konuma göre, bencilliğin kendisinin de sosyolojinin bir ürünü olması gerektiğini fark etti. Yani, toplumsal olarak yaratılan öz-çıkar diye bir şey olabilirdi. Buna özel bir örnek bile vermişti. Israrla, ahlaki bireyciliğin bencillikten kaynaklanmadığını vurguluyordu: Ama yine de ahlaki bireyciliğin gelişmesi, bir yan ürün olarak, bencil eğilimlerin de genişlemesine yol açıyordu:

> Başkalarına duyulan acıma hissi ile kendimize duyulan acıma hissi birbirlerine şüphesiz yabancı değildir, çünkü birbiri ardına artar ya da azalırlar; ama biri diğerinden kaynaklanmaz. Aralarında ortak bir köken bağı vardır, çünkü ikisi de aynı *conscience collective* durumundan kaynaklanır ve aynı durumun farklı yönleridir. İkisi de bireyin ahlaki değerinin itibar görür hale gelme biçimini yansıtırlar. Kolektif olarak değer yüklenmiş her türlü toplumsal yargı aynı anda

hem kendimiz hem de başkaları için geçerlidir; bizim gözümüzde bu kişiler de kendimiz gibi daha fazla değer kazanırlar ve özel olarak bizi etkileyen şeyler kadar bireysel olarak herkesi etkileyen şeylere karşı da duyarlı hale geliriz ... Nitekim en dolaysız biçimde bireyin kişisel yapısına aitmiş gibi görünen hislerin bile bireyin ötesindeki nedenlere bağlı oldukları vakidir! Bencilliğimizin kendisi de, büyük ölçüde, toplumun bir ürünüdür.[16]

Ama Durkheim diğer yazılarında, onu doğrudan doğruya (sanki bunlar ille de karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan şeylermiş gibi) toplumsal öğrenimin karşısına koyan bir "bencillik" anlayışına döndü. İnsan, diyordu Durkheim, kendisini her yerde *homo duplex* olarak, iki varlıktan oluşmuş olarak tasarlamıştır ve bu tasarım dini düşüncede genellikle beden ve ruh olarak temsil edilmiştir.[17] Bu da, bir yanda duyumlar ile öte yanda kavramlar ve ahlaki faaliyet arasındaki psikolojik bir ayrıma tekabül ediyordu. Durkheim'a göre, duyumlar ve duyusal ihtiyaçlar zorunlu olarak bencilceydi, çünkü biyolojik organizmanın koşullarından kaynaklanıyor ve onlara göndermede bulunuyorlardı. Kavramsal düşünce ve ahlaki faaliyet ise "gayri şahsi"ydi; bunlar toplumsal ürünlerdi ve onları kullanan hiçbir kişiye "ait" değillerdi. Bu yüzden bunlar kişiliğin iki karşıt yönüydü. Birbirlerinden ayrı oldukları gibi aynı zamanda sürekli çatışma halindeydiler. Böylelikle "bencillik" yalnızca "toplum öncesi olan"la özdeşleştiriliyor ve "toplumun bireye nüfuz etmesi"ne tamamen yabancı kalan bir şey olarak betimleniyordu.

Bunun içerimleri aşağıda ayrıca tartışılacak. Ama Durkheim'ın yazılarının, kişiliğin "biyolojik" ve "toplumsal" bileşenleri arasındaki bağlantıdan bahseden başka bölümlerinde de benzer tutarsızlıklar olduğunu belirtmekte fayda vardır. İntihar hakkındaki çalışmasından bir örnek verilebilir.[18] Durkheim'ın *İntihar*'da geliştirdiği temel tez, tikel intihar olaylarıyla kıyaslandığında intihar oranının "kendi başına, kendi birliği ve tekilliği olan kendine özgü yeni bir olgu oluşturduğu" ve sosyolojik olarak açıklanması gerektiğiydi.[19] Bu amaçla intihar oranlarında gözlenen farklılıkların temelinde yatan toplumsal etkenlerle ilgili tipolojisini geliştirmiştir. Ama intihar oranının sadece sosyolojik terimlerle açıklanabileceğini iddia etmek, diyordu Durkheim, intiharla ilgili psikolojik

16. *Le Suicide*, Paris, s. 411.

17. "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", *Scientia*, c. 15, 1914, ss. 206-21; İngilizce çevirisi K. Wolff, *Emile Durkheim et al: Essays on Sociology and Philosophy* içinde, Londra, 1964.

18. Bkz. "The suicide problem in French sociology", ss. 322-32.

19. *Le Suicide*, s. 8.

incelemelere yer olmadığı anlamına gelmiyordu. Başka birinin değil de o kişinin belli bir toplumsal koşullar bütünü içinde kendini öldürmesine neden olan tikel özellikleri incelemek psikoloğun göreviydi: Bir anomi durumuyla karşı karşıya kalan herkes intihar etmiyordu. Bu, sosyoloji ile psikoloji arasında kesin bir görev bölüşümü yapılması demek olsa da, üstü kapalı olarak "intihara eğilimli kişilik" özelliklerinin toplumun dışında oluştuğunu varsaydığı için açıkça yetersiz bir konumdu. Belli bir intihar *oranına* neden olan (toplumsal) etkenler, Durkheim tarafından tekil bireyin etiyolojisiyle bağlantılı etkenlerden ayrı olarak sunulmuştur. Ama bu, ancak intihara eğilimli kişilik özelliklerinin "toplum öncesi", yani organizmanın biyolojik yapısının ürünü olduğu doğru olsaydı böyle olabilirdi. Aslında, Durkheim durumun böyle olmadığını kabul etmiş ve "bireysel tip" intiharın "toplumsal tip"ten güçlü bir biçimde etkilendiğini göstermiştir. Ama bu kabul edilmiş olsa da Durkheim'ın kitapta ortaya koyduğu açıklama modeli dolaysız bir biçimde hatalıdır. Bundan çıkan sonuç, intihar oranlarının etiyolojisinde toplum ile kişilik arasında karmaşık bir etkileşim olduğudur: Durkheim'ın "intihar eğilimli" bireyler üzerinde "doğrudan" etkili olduğunu düşündüğü toplumsal koşullar, aynı zamanda kişilik özelliklerine dair bir kompleks olarak bu "intihar eğilimi"ni *üretme* konusunda da etkili olmuş olmalıdır.

Durkheim'ın ahlaki bireyciliği metodolojik bireycilikten ayırma girişimi eleştirmenlerinin çoğunun sandığından daha incelikli olmasına rağmen, sonuçta ortaya biraz derme çatma ve özünde tatmin edici olmaktan uzak bir sentez çıktığına işaret etmek için şimdiye kadar yeterince şey söylendi. Ama onun yapıtlarının bütününe yayılmış belirsizliklerin ve çok ciddi kusurların bu girişim ışığında anlaşılması gerekir. Yapıtları çoğunlukla güçlü bir polemik tonu taşıyan yazarlarda sık sık olduğu gibi, Durkheim hasımlarının yazılarında en çok eleştirdiği bazı öncülleri kendisi de bir kenara bırakamamıştı. Ben bu tartışmada en çok Durkheim'ın faydacı bireycilik eleştirisini öne çıkardım, ama onun tek saldırı hedefi bu değildi. Aynı zamanda güçlü bir biçimde etkilenmiş olmasına rağmen eleştirel olarak değerlendirmeye çalıştığı ikinci düşünce geleneği "idealist bütüncülük"tü. Şüphesiz birbirlerinden çok farklı birçok öğreti böyle bir başlık altına yerleştirilebilir. Ama bu öğretilerde, Durkheim'ın düşüncesinin gelişimi için olumsuz bir gönderme çerçevesi oluşturmuş olan en önemli unsur, hangi türde olursa olsun toplumun varolması için "evrensel" bir ahlaki mutabakatın şart olduğu düşüncesiydi. Durkheim'ın *İşbölümü*'nde göstermeye çalıştığı gibi, bu

yanlış bir görüştü. Geleneksel toplumda gerçekten de birlik şartı olmasına rağmen, ahlaki çeşitlilik modern toplum tipinin zorunlu refaketçisiydi. Modern toplum ahlaki bir düzendiyse ve böyle olmak zorundaysa bile, bu düzen geleneksel biçimden farklıydı. Durkheim bu bakış açısını geliştirirken, ilk eleştiri ve tanıtım yazılarından da açıkça görülebileceği gibi, bir anlamda, faydacılıktan (özellikle de Spencer gibi yazarların uyarladığı biçiminden) olumlu olarak etkilenmişti. Bu yazarlar en azından modern toplum hayatının karakterinin geleneksel toplumdaki insan hayatından ayırıcı bir biçimde farklı olduğunu görmüşlerdi ve "bireycilik" anlayışları bu farkındalığı ifade ediyordu. Ama Durkheim faydacı bireyciliğin yetersizliklerini araştırırken diğer düşünce okulundan birçok şey ödünç almış ve ahlaki ideallerin bireysel motivasyonlara ya da çıkarlara indirgenemeyeceğini ileri sürmüştü.

Bu yüzden, *tarihsel* boyut açısından, Durkheim bütüncü idealizmde örtük olarak bulunan birey-toplum ilişkisi anlayışını –bireyin toplumun bir "mikrokozmos"undan ibaret olduğu anlayışını– reddederken kısmen faydacılığı temel almıştı. Bu, bir anlamda, geleneksel toplumdaki, mekanik dayanışmadaki duruma uygun bir niteleme olabilirdi, ama "bireysel kişiliğin işbölümüyle birlikte geliştiği"[20] modern düzene hiç uymuyordu. İdealizmin *metodolojik olarak* eksik olduğunu gösteriyordu bu şüphesiz. Toplumdaki birey, toplumsal biçimlerin pasif bir kopyası değil, aktif bir faildi. Ama Durkheim bunun farkında olduğu zamanlarda bile, faydacı bireycilik eleştirisini geliştirirken bütüncü bakış açısından yararlanmıştı. Bu görüş, tarihsel ve metodolojik bu iki yönün her birinden, toplumun (toplum öncesi) bireyin yaratımı olmadığı, aksine ondan "önce" gelip onu biçimlediği önermesini alıyordu. Peki o halde (somut) bireyin aktif bir fail olması nasıl mümkün oluyordu? İşte bu noktada Durkheim'ın düşüncesindeki iki boyut, tarihsel ve metodolojik boyut ayrı yollara saparlar. Durkheim'ın dayanışmanın evrimi hakkındaki çalışması ve daha genelde ahlaki davranışı konu alan analizi yoluyla ulaştığı cevap, bunun, bireyin bilişsel ve güdülenimsel kişiliği toplumsal öğrenim tarafından biçimlendiği için mümkün olduğuydu. Birey toplum tarafından yalnızca bir kalıba oturtulmuyordu, davranışlarını aktif olarak "içselleştirilmiş" ahlaki normlar yönlendiriyordu. Ama Durkheim'ın düşüncesinin sürekli olarak geri dönmeye meylettiği ve şüphesiz onun faydacılık takıntısından kaynaklanan ikinci bir cevap daha vardı. Bu da, bireyin aktif olarak istediği her şeyin "toplum önce-

20. *De la division du travail social*, s. 399.

si" bir itki olduğuydu. Bir başka deyişle, Durkheim faydacılığını reddetmek isterken onunla onun terimlerini kullanarak hesaplaşma eğilimi gösteriyordu. Toplum önceden oluşturulmuş bireysel iradelerin sonucu olarak görülemezdi – çünkü toplum bireyden onun kendi isteklerine yabancı taleplerde bulunuyordu ve bulunmak zorundaydı. Buradan da bireyin ("bencil") eğilimleri ile toplumun ona yüklediği ahlaki talepler arasında çözümsüz bir çatışma olduğu konumuna ulaşırız.

Durkheim düşüncesindeki bu iki yönü yeterince uzlaştırmayı hiçbir zaman başaramamıştı; bu daha önce belirtilen birçok belirsizliğe de yansımıştır. Mesela, daha önce belirtildiği gibi, *Kurallar*'da toplumsal olgular hakkında yürütülen tartışmada "birey"in anlamında bir kayma olmuştur. Bu tartışma, toplumsal olguların bireysel davranışa "dışsal" olduğu ve bu davranış üzerinde coğrafi ya da iklimle ilgili koşulların ürettiğiyle aynı türden kısıtlayıcı bir güç uyguladığı yorumuna çok müsaittir. Durkheim *İntihar*'da *argumentum per eliminationem*'i [eleme yoluyla kanıtlama] kullanırken de "içsel" ile "dışsal" arasında aynı türden zorlama bir kutuplaşmaya başvurmuştur.[21] İntihar oranlarında gözlenen farklılıklar, çeşitli türden "dışsal" ya da "toplum öncesi" etkenlerin (mesela iklimin etkisi) elenmesi yoluyla açıklanır. Bu etkenler arasında kalıtımsal delilik de vardır. Şimdi, bunun "dışsal" bir etken olduğu varsayımı, ancak deliliğin tamamen kalıtımla geçen ve dolayısıyla organizmanın yapısına dahil bir şey olduğu varsayılırsa kabul edilebilir. Ama Durkheim bunun böyle olmadığını açık açık belirtmiştir: Toplumsal etkenler akıl hastalığının etiyolojisinde kesin bir rol oynuyorlardı. Ama bu içgörü geliştirilmeden kalmıştır. Yine de, yukarıda işaret edildiği gibi, Durkheim bir keresinde "saçma bir fikir" dediği şeyi, yani toplumun bireye aynı coğrafi ortam gibi "dışsal" olduğu fikrini hiçbir zaman savunmamıştı; *Kurallar*'daki savlarının çoğu ancak buradaki "birey" "somut birey" olduğu takdirde anlaşılabilir hale gelir.

Anomi kavramı hakkında da benzer şeyler söylenebilir. Durkheim'ın formülasyonunda bu kavramın onun kullanımı içinde iç içe geçme eğilimi gösteren iki bileşeni olduğunu göstermiştik. Bu bileşenlerden biri insan eylemine belirli hedeflerin ne derecede sunulduğuyla, öbürü ise bu amaçların ne ölçüde gerçekleştirilebilir olduğuyla ilgiliydi. Bu çok temel bir ayrım olmasına rağmen Durkheim onun üzerini örtmüştü.

21. Bu, şüphesiz Durkheim'ın metodolojisinin bu bölümde ele almadığım başka yönleri (mesela "bir sonucun yalnızca bir nedeni olabilir" şeklindeki "kural") tarafından desteklenir.

Bunun Durkheim'ın toplumsal olguları ele alma biçimiyle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu görmek kolaydır. Anomi kavramı öncelikle ilk unsura –kişiye peşine düşülecek sağlam hedefler veren tutarlı normların olmayışına– karşılık gelecek şekilde kullanıldığı sürece "somut birey"den bahsediliyor demektir. Durkheim'ın anomi hakkındaki soyut tartışmalarının çoğundaki durum da budur. Ama daha ampirik nitelikli analizlerinde (örneğin, sınıf çatışmasıyla ilgili analizinde) başvurduğu anomi örneklerinin çoğu aslında ikinci unsur üzerinde odaklanıyordu: Yani, davranış hedefleri açıkça tanımlanmış olsa da, bunlara *ulaşılamaması* durumu üzerinde. Bu durumlarda akıl yürütme biçimi yine faydacı konumun tam karşıtına kayma eğilimi gösteriyordu: Bireysel arzular üzerine (ancak toplumdan gelebilecek) bir dış sınır konması gerektiği için faydacı teori yanlıştı. Durkheim'ın verdiği örneklerin çoğunlukla *biyolojik* dürtülerle ilgili olduğuna da işaret edilebilir: Mesela "doymak bilmez bir susuzluk giderilemez."

Durkheim'ın anominin iki yönü arasındaki ayrımdan yararlanamaması sosyolojisindeki bazı en temel hataların kaynağıdır. Anomi kavramını kullanan daha yakın tarihli literatürün gösterdiği gibi, kavram hangi yönün vurgulandığına göre çok farklı teorik uygulamalar almaktadır. Eğer esasen "normsuzluk" –ilk yön– karşılığı olarak kullanılıyorsa, o zaman bireyin davranışlarındaki "anlam/anlam yokluğu" boyutunu vurgulayan bir bakış açısını destekleme eğilimi göstermektedir.[22] Bunun muhtemel sonucu da, örtük ya da açık olarak, toplumsal çatışmayı "patolojik" olarak gören, yani çatışmayı "yetersiz toplumsallaşma"nın ürünü olan "sapma"ya bağlayan bir konumdur. Başka bir yerde ileri sürdüğüm gibi,[23] Durkheim'ın bütün toplumsal çatışmalara bu şekilde baktığını iddia etmek yanlış olsa da, yazılarında bu bakış açısını destekleyen güçlü unsurlar olduğu su götürmez. Öte yandan öteki yönün vurgulanması da "normsuzluğa" değil, "normatif zorlama"ya karşılık gelir. Burada davranış hedefleri aktör için gayet net olabilir; ilk yön vurgulandığı zaman bireyin davranışına damgasını vuruyormuş gibi görünen güçlü irrasyonalite tonu da burada mevcut değildir. O halde bu kavrayışın önemi, toplumdaki çıkar ayrımlarından kaynaklanan çatışmaları kavramsallaştırmak için çok daha geniş bir alan sunmasındadır. Durkheim'ın yazılarında bu çatışma biçiminin önemini asgariye indirdiğine

22. Parsons en çok bu yöne ağırlık verir. Bkz. özellikle *The Social System*, Londra, 1951, s. 39.

23. Sunuş, *Emile Durkheim: Selected Writings*.

şüphe yoktur. Verili bir hedefin "gerçekleştirilemez" olduğunu iddia etmek iki bakımdan mümkündür. Birincisi, toplumda onun gerçekleşmesini önleyen engeller vardır. Bu, ona ulaşılamayacağı –tasarlanabilecek bütün toplum biçimlerinde edinilmesi kesinlikle imkânsız olan bir iyilik içerdiği– anlamına da, onu gerçekleştirmek için toplumun mevcut örgütlenmesinde bir tür *değişiklik* yapılması gerektiği anlamına da gelebilir. Bu perspektifin Durkheim'ın yazılarında kesinlikle temel bir yeri vardır. Nitekim modern sanayii karakterize eden sınıf çatışmasını aşmak için, (esasen mesleki fırsat eşitliği önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik) toplumsal değişim zorunluydu. Ama bir başka anlamda da bir hedefin "gerçekleştirilemez" olduğu söylenebilir ki Durkheim faydacı konumu reddetme kaygısıyla sürekli olarak buna geri dönmüştür (bunun nedenlerini yukarıda açıklamıştık). Bu söz konusu hedefin hiçbir sınırı olmadığı durumdur: Doymak bilmez iştah durumu. *Kurallar*'da bu ayrıma hiç önem vermiyormuş gibi görünmesine rağmen, sonraları ahlaki kısıtlamanın karakter olarak eylemlerin "olgusal" sonuçlarından çok farklı olduğunu fark etmiştir. Ama bu farklılığın sadece bir boyutunu aydınlatmıştır – işin içine karışan yaptırımın doğasındaki farklılığı. Ahlaki yükümlülüklerin *kendilerinin* de eyleyen bireyin ufkundaki "olgusal" unsurlar olabileceği olasılığının teorik önemini yeterince değerlendirememiştir. Bir kişi (ya da bir grup) yükümlülüklerin varlığını kabul edebilir ve davranışlarını yönlendirirken güçlü bir bağlılık hissetmeksizin de onları dikkate alabilir. Bu eylemler söz konusu ahlaki talimatlara doğrudan karşı çıkma anlamında ille de "suçlu" olmayabilirler. Ama ne yalnızca ihlal durumunda ceza olarak başvurulacak yaptırımlardan duyulan korkuya ne de yalnızca ahlaki bağlılığa dayanırlar. Durkheim ahlaki normlara duyulan bağlılığın değişik derecelerde olabileceğini kabul etmiş olmasına rağmen,[24] ahlaki yükümlülüğün doğası hakkındaki teorik analizinde buna yer ayırmamıştır. Ahlaki normların farklı biçimlerde "yorumlanabileceği"ni de dikkate almış değildir.

Bu yetersizlikler Durkheim'ın tarihsel analizinde de görülebilir, hatta kısmen bu analizin ürünüdürler. Durkheim'a hem "materyalist" hem de "idealist" denmiş olması önemlidir belki de. İlk etiketin *İşbölümü*'ndeki bakış açısına rahatça yapıştırılabileceği düşünülmüştür. Durkheim bu yapıtta şunu ileri sürmüştür:

24. Bkz. örneğin *Sociologie et philosophie*, ss. 56-7.

[Uygarlığın] kendisi toplumların hacminde ve yoğunluğunda meydana gelen değişimlerin zorunlu bir sonucudur. Bilim, sanat ve ekonomik faaliyet geliştiyse, insanlara dayatılan bir zorunluluğun sonucunda gelişmiştir; insanların içine yerleştirildikleri yeni koşulların içinde yaşamalarının başka yolu olmadığı için gelişmiştir. Aralarında toplumsal ilişkiler kurulan bireylerin sayısı belli bir noktaya ulaştığı andan itibaren, ancak daha fazla uzmanlaştıkları, daha fazla çalıştıkları ve zihinsel yeteneklerini uyardıkları takdirde ayakta kalabilirler ve bu genel uyarımın sonucunda kaçınılmaz olarak daha yüksek bir kültür düzeyi ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, uygarlık insanları üzerlerinde yarattığı etkiyle harekete geçiren bir amaç olarak; insanların önceden algılayıp arzuladıkları ve mümkün olduğunca kusursuz bir biçimde yaratmaya çalıştıkları bir iyilik olarak ortaya çıkmaz. Aksine, o bir sebebin sonucu, belli bir durumun zorunlu neticesidir.[25]

Bu tür önermelerin bariz teması, toplumun mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçmesinin tamamen toplumsal "altyapı"daki değişikliklerle ilgili bir mesele olduğu; ahlaki davranışların karakterinde meydana gelen değişimlerin bu "sebepler"in "sonuçlar"ından ibaret olduğudur. *İlksel Biçimler*'de geliştirilmiş olan perspektif bununla epeyce çelişiyor gibidir. Bu yapıtta, görüldüğü kadarıyla, Durkheim ahlaki ideallere toplumsal hayattaki *force dirigeante* [yönetici güç] olarak yaklaşmıştır. Durkheim'ın "idealist" bir konumu savunduğu daha çok bu kitaptan yola çıkılarak ileri sürülmüştür. Durkheim'ın entelektüel kariyerinin bütün aşamaları takip edilecek olursa öyle görünmektedir ki, önce "materyalist" bir bakış açısı benimsemiş, sonra da başlangıçta benimsediği görüşün tam tersi bir görüşe yaklaşmıştır. Ama aslında Durkheim bütün yazılarında bu iki konumdan herhangi birini benimsemek istediğini sık sık ve özellikle inkâr etmiştir. Örneğin, *İşbölümü*'nde biraz önce alıntıladığımız pasajın hemen ardında "mekanik bir toplum anlayışı idealleri dışlamaz" ve "bu anlayışın insanı kendi tarihinin pasif bir tanığı konumuna indirgediğini sanmak yanlıştır" gibi önermeler yer alır. Öte yandan, son yazıları "ideal olan toplumdur" gibi önermelerle dolu olmasına rağmen, Durkheim bu önermelerin ideallerin toplumsal davranışı belirleyen "verili" güçler değil, insan toplumunun *yaratımları* oldukları anlamında yorumlanması gerektiğini belirtmeye her zaman özen göstermiştir. Ne de olsa, *İlksel Biçimler*'in temel önermesi budur; belli ki Durkheim'ın kendisi de hâlâ eleştirmenlerinin bu kitaba daha önceki "materyalizm"inin bir başka versiyonu gözüyle bakacaklarını zannediyordu. Kitabın sonuna doğru önerdiği şeyin bu olmadığını açık-

25. *De la division du travail social*, s. 327.

ça belirtmeye dikkat etmiş, *conscience collective* ile "altyapı"sı arasında aktif bir etkileşim olduğunu vurgulamıştır.

Ama bu etkileşimin analizindeki sorunları hiçbir zaman çözmemiştir; toplumsal değişimi tartıştığı yerlerde de genellikle birbirinden epey bağımsız iki süreçler kümesi işlemekte gibidir sanki: "Altyapı"daki süreçler ve ahlaki idealler alanındaki süreçler. *İşbölümü*'ndeki akıl yürütmenin içerdiği, daha önce bahsettiğimiz bariz "kopuş"un nedenlerinden biri de budur şüphesiz. Durkheim'ın işbölümünün genişlemesi ile *conscience collective*'in değişen doğası arasında kurabildiği tek bağlantı, ikincinin etkisini *zayıflatan* bir bağlantıydı. *Conscience collective*'in içeriğinin neden değişmesi gerektiği hiç açık değildir: "Birey kültü"nün ortaya çıkmasında hangi etkenler rol oynar? *İlksel Biçimler*'de geliştirilen teoride bile, dini inançların içeriğinin kökeni karanlıkta kalır. Bu inançlar kolektif törenin iştiyakı içinde yaratılmışlardı. Ama kutsal inançlar, toplumun temel niteliklerine dayanan kategorilerle ("mekân", "zaman", vs.) çerçevelendiklerinde, özünde "rastlantısal" bir nitelik ediniyorlardı: Her türlü nesne kutsal olabilirdi ve Durkheim'ın teorisi uygulanırsa, neredeyse sonsuz sayıda olası ilkel sınıflandırma yapılabilirdi. Durkheim'ın sosyolojisi, altyapı ile *conscience collective* arasındaki ilişkiyi dolayımlayan toplumsal mekanizmalarla ilgili hiçbir sistematik teorik yaklaşım içermez.

Bunun nedenleri Durkheim'ın düşüncesinin burada ele alınmamış olan zayıflıklarıyla ilgilidir. Ama daha önce sunulan analiz temel önemdedir: Zira Durkheim'ın, düşünce tarzının içine gömüldüğü teorik çıkmaz yüzünden, *toplumsal olarak yaratılan* çıkarları ve daha özelinde, bu tür çıkarların karşı karşıya gelmesinin ürünü olan çatışmaları tatmin edici bir biçimde ele alamamış olduğunu gösterir.

5 Comte, Popper ve Pozitivizm

Geçtiğimiz yıllarda "pozitivizm" teknik bir felsefe terimi olmaktan çıkıp bir sövgü sözcüğü haline geldi. Sözcüğün ayrım gözetmeksizin kullanılması sosyal bilimlerde pozitivist felsefelerin etkisini incelemeyi daha da önemli hale getiriyor.

"Pozitivizm" teriminin iki temel kullanım biçimi arasında bir ayrım yapacağım; bunlardan biri epey özgül, diğeri ise çok daha genel bir kullanım. Daha dar anlamda, terim kendilerini aktif olarak pozitivist olarak adlandırmış olan, en azından bu etiketi kabul etmeye hazır olan kişilerin yazıları için kullanılabilir. Bu anlamda pozitivizmin gelişiminde, biri daha çok toplumsal teori üzerinde odaklanan, diğeri ise daha özgül olarak epistemolojiyle ilgilenen iki safha belirlenebilir. İlk safha, "pozitif felsefe" terimini icat eden yazar olan Auguste Comte'un yapıtlarının hâkimiyeti altındaki safhadır. Comte'un pozitivizmiyle Viyana Çevresi'nin "mantıksal pozitivizm"i arazında bariz karşıtlıklar olmakla birlikte, eşit ölçüde bariz –hem tarihsel hem de düşünsel– bağlantılar da vardır. İkinci olarak, terim daha geniş ve dağınık bir biçimde pozitivizmle bağlantılı şu perspektiflerin çoğunu ya da hepsini benimsemiş olan felsefecilerin yazılarına karşılık gelecek şekilde kullanılabilir: Fenomenalizm (yani, "gerçekliğin" duyu izlenimlerinden ibaret olduğu yolundaki, çeşitli biçimlerde ifade edilebilecek tez); safsata ya da yanılsama olarak mahkûm edilen metafiziğe duyulan nefret; felsefenin bilimin bulgularından net bir biçimde ayrılabilse de aynı zamanda bu bulgulara asalakça bağlı olan bir analiz yöntemi olarak tasarlanması; olgu-değer ikiliği (ampirik bilginin ahlaki amaçlar gütmekten ya da etik standartların uygulamaya konmasından mantıksal olarak farklı olduğu iddiası); ve "bilimin birliği" kavrayışı (doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin ortak bir mantıksal, hatta belki de metodolojik temele sahip oldukları fikri). Ben aşağıda, ayrım gözetmeksizin Comte'un ve sonra da Viyana Çevre-

si'nin önde gelen şahsiyetlerinin, yani kendilerini pozitivist olarak adlandırmayı kabul etmeye hazır kişilerin görüşlerine atfen *pozitivizm* terimini kullanacağım. İkinci kategoride bahsedilen önemli unsurları cisimleştiren görüşleri adlandırmak içinse *pozitivist felsefe* terimini kullanacağım. Felsefe tarihi içinde bu anlamda pozitivist eğilimlere, terimi kendini "pozitivist" olarak adlandıranlarla sınırladığımızda karşılacağımızdan çok daha fazla karşılaşırız.

Ama aynı zamanda, daha iyisini bulamadığım için "pozitivist sosyoloji" adını vereceğim bir üçüncü kategori daha ayırt etmek istiyorum. "Pozitivizm" terimini de "sosyoloji" terimini de Comte'a borçluyuz; onun yazılarında bu ikisi arasında yakın bir bağ vardı çünkü sosyolojinin doğuşunun insan düşüncesinde pozitivizmin kazandığı nihai zafer olduğu düşünülüyordu. Bu bağ sosyal bilimlerin ilerki gelişiminin kaderini çizen bir bağ oldu, zira son yüz yıl içinde toplumsal düşünce alanındaki bazı önde gelen gelenekler, Comte'un *Cours de philosophie positive*'de (Pozitif Felsefe Dersleri) ortaya koyduğu mantıksal çerçeveden hatırı sayılır ölçüde etkilendiler. Durkheim'ın yorumladığı biçimiyle bu çerçeve modern işlevselcilikle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ama sosyolojide, yukarıda tanımlandığı şekliyle pozitivist felsefe bundan çok daha geniş bir kapsama sahip oldu. Burada sosyoloji, biçim açısından doğrudan doğruya doğa bilimlerinde ulaşılan yasalara benzeyen yasalardan oluşan bir sistemi yeniden üretmeyi umabilecek "doğal bir toplum bilimi" olarak tasarlanır. Savaş sonrası yılların hemen başlarında, özellikle de ABD'de formüle edilen pozitivist sosyolojilerde, "pozitivizm"in yukarıda bir ölçüde ayırt ettiğim üç anlamı da tekrar birleşir. Viyana Çevresi'nin önde gelen üyelerinden bazıları ABD'ye göç etmiş ve orada felsefenin, özellikle de bilim felsefesinin gelişimi üzerinde güçlü bir etkide bulunmuşlardı. Onların bilim felsefesi anlayışları da, açık ya da üstü örtük bir biçimde, sosyal bilimler alanındaki birçok yazar tarafından temellük edilmişti: Bu anlayış, kendilerine büyük ölçüde Comte ve Durkheim'ın fikirlerini temel alan kişilerin görüşleriyle özellikle uyuşuyordu.

Bu tartışmada, işe Comte'un pozitivizmini, onun pozitivizmi ile Viyana Çevresi'nin mantıksal pozitivizmi arasındaki benzerlik ve farklılıkları analiz ederek başlayacağım. Buradan da daha genel anlamda pozitivist felsefelere yöneltilen ve birbirleriyle kısmen örtüşen iki eleştiriyi ele alacağım: Biri, daha çok İngilizce konuşulan dünyadan kaynaklanan ve "en yeni bilim felsefesi" adıyla tanınan felsefe; diğeri ise öncelikle köklü bir tarihi olan Alman felsefe geleneklerinden kaynaklanan "Frankfurt felsefesi" ya da eleştirel teori.

AUGUSTE COMTE: SOSYOLOJİ VE POZİTİVİZM

Kaba bir özetle, Comte'un yazılarının düşünsel arka planını oluşturan birkaç önemli unsuru ayırt edebiliriz. Bunlardan birincisi, on sekizinci yüzyıl felsefesinde, özellikle de Hume'un ve onun İngiliz ampirizmi içindeki takipçilerinin yapıtlarında başlatılmış ve Kant'ın "eleştirel idealizmi"nde farklı bir biçimde sürdürülmüş olan metafiziğe yönelik cepheden saldırıdır. Comte bu yazarlardan daha ileri giderek, aşkınlık yanılsamalarının yıkımının başarısını kabul etmekle kalmamış, insanlığın evrimi içinde metafizik aşamayı pozitivist düşüncenin gelişmesiyle aşılan bir aşama olarak resmetmişti. Bu anlamda Aydınlanmacı yazarların temel amaçlarından birini kabul ediyordu, tıpkı yerleşik dinin akılcı eleştirisinin önemli yönlerini kabul ettiği gibi. Comte'un tarih şemasında, teolojik düşünce aşaması metafizik aşamadan önceki safhaya yerleştirilmişti; tabii ki bu ikisi de toplumsal evrimdeki zorunlu aşamalar olarak görülüyordu ve pozitivizmin zafer kazanmasıyla ikisi de bir daha geri dönmemek üzere ortadan kalkacaklardı. Sonraları Comte'un kendisi dini yeniden keşfetmişse, bunun nedeni bir yandan Aydınlanma felsefesinin bu yönlerini kabul ederken bir yandan da miras alınan otoriteye yönelik eleştiriye, "*philosophe*"ların yazılarının temelinde yatan sistemli eleştiriye karşı derin bir nefret duymasıydı. Comte Aydınlanma'nın kendisinin temel fikirlerinden birini reddediyordu: Ortaçağın aynı zamanda Karanlık Çağ olduğu ve onun geçilmesiyle birlikte insanın düşünce ve toplum hayatındaki devrimci değişimlerin yolunun açıldığı fikriydi reddettiği. Comte bu görüşün yerine Aydınlanma radikalizmine ve onun mirasçısı olan 1789 Devrimi'ne tepki gösteren Bonald, de Maistre gibi muhafazakâr Katoliklik savunucularından oluşan "geri dönüşçü okul"dan etkilenen bir ilericiliği koyuyordu. Comte'un pozitivizmi ilerleme temasını koruyor, ama Aydınlanma felsefesi içinde bununla birlikte anılan radikalizmi sorguluyordu. "İlerleme" ile "düzen" arasında uzlaşmanın da ötesinde bir bağ kurulmuştu: Biri diğerine bağımlı hale gelmişti. "*Philosophe*"ların "negatif" bakış açısının yerini pozitif düşünce, yani geçmişin paramparça edilmesiyle yeni bir şafağa ulaşılabileceği perspektifi almıştı.

Şüphesiz, Comte düşüncelerinin çoğunu en dolaysız olarak Saint-Simon'a, o da Condorcet ile Montesquieu'ye borçluydu; Condorcet ile Montesquieu toplumun doğal gelişme yasalarına tabi olduğu düşünce-

sini katı bir biçimde savunarak Aydınlanma'nın heyecanını yumuşatmışlardı. Condorcet, sonraları Comte'un pozitif sosyoloji bilimine şu ünlü cümleyle atfettiği önemi tarihe yüklemişti: *Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* ("Öngörmek için bilmek, yapabilmek için öngörmek"). Condorcet geleceğin insan müdahalesine açık hale getirilmesinde kullanılacak hareket ilkelerini bulmak için tarihten medet umuyordu. Bu yüzden de kendini beğenmiş bir tavırla, büyük ölçekli toplumsal değişiklikleri yoktan varetmenin mümkün olduğunu sananları sorguluyordu. İnsanlığın ilerlemesi dengeye öyle bir biçimde ulaşıyordu ki, gelişmenin hızı aktif insan müdahalesiyle arttırılıp kesilebilirken, bu gelişmenin kendisi özerk bir iyileştirme vesilesi oluşturuyordu. Comte'un kendi sistemini inşa ederken Saint-Simon'un fikirlerini ne ölçüde açık açık yağmaladığıyla ilgili can sıkıcı meseleye girmeyeceğim; Comte ustasının vesayetinden çıktıktan sonra iki düşünür arasındaki ilişkileri çok sertleştirmiş olan bir meseleydi bu. Meselenin kaynağı ne olursa olsun, Comte'un yazılarının, Saint-Simon'dan yola çıkılarak gidilebilecek gelişme yönlerinden birini; "sosyoloji"ye adını veren ve yeni olduğu varsayılan bilim için bir mantıksal çerçeve kuran bir gelişme yönünü oluşturduğu söylenirse gereksiz bir basitleştirme yapılmış olmaz; Marx da diğer yönde gitmiş ve Saint-Simon'un fikirlerinden bazı unsurları tekrar devrimci toplumsal dönüşümle bağlantılandırmıştır.[1]

Comte'un iki önemli yapıtından birine *Pozitif Felsefe Dersleri* başlığını koymuş olması, bu kitabın aslında daha önce uygulandığı biçimiyle (yani bilimin başarılarından ayrılabilecek bağımsız bir girişim olarak) felsefenin sona erdiğini ilan ettiğini görmemize engel olmamalı. "Pozitif felsefe", belki de Marcuse'nin iddia ettiği gibi nitelemede bir çelişki değildir.[2] Ama felsefeyi bilimsel bilginin yeni yeni oluşmakta olan sentezini ifade etmeye indirger. "Gerçek felsefe ruhu," diyordu Comte, "*pozitif* sözcüğünde özetlenen... temel özellikleri" barındırıyordu. Bu özellikler de, öncelikle "gerçeklik" ve "faydalılık" yönünde bir eğilimi içeriyordu: Spekülatif felsefenin görünüşlerin ardına nüfuz etme yolundaki faydasız girişimleri reddediliyordu. Ama bu terim aynı zamanda –Comte'a göre, bütün Avrupa dillerinde– "belirginlik" ve "kesinlik"i de ima ediyordu ki keza bunlar da modern insanlığın entelektü-

1. Saint-Simon'un Marx üzerindeki etkisinin kendisi de başlı başına bir ihtilaf konusudur. Sistematik bir yaklaşım için bkz. Georges Gurvitch, "La sociologie du jeune Marx", *La Vocation actuelle de la sociologie* içinde, Paris, 1950.

2. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Londra, 1955, s. 341 [Türkçesi: *Us ve Devrim*, çev. A, Yardımlı, İdea Y., İstanbul, 1994].

el hayatını atalarınınkinden ayıran özelliklerdi. Son olarak, pozitif terimi "organik bir eğilim"i ve "göreci bir bakış açısı"nı da ima ediyordu. Bunların ilki pozitivist ruhun yapıcı karakterine göndermede bulunuyordu: Oysa, "metafizik ruh organize etmekten acizdir; o sadece eleştirebilir." İkincisi ise metafizik felsefede uygulandığı biçimde mutlakçılığın reddedilmesi kararını mühürlüyordu: Olguların eş-değişirliğini yönlendiren yasalar her zaman geçici bir karaktere sahiptiler, çünkü bu yasalar "mutlak özler" olarak koyutlanmıyor, onlara ampirik gözlem yoluyla ulaşılıyordu.[3]

Dersler'de, çeşitli bilimler arasındaki ilişkinin hem analitik hem de tarihsel anlamda (bu ikinci anlam insanın entelektüel gelişiminin üç aşamasıyla ilgili ünlü yasa açısından açıklanıyordu) hiyerarşik olduğu iddia ediliyordu. Bilimler, diyordu Comte, analitik olarak genelliği azalan ama karmaşıklığı artan bir hiyerarşi oluşturuyorlardı; her bir bilim mantıksal olarak hiyerarşide kendi altında yer alan bilimlere dayanıyordu, ama aynı zamanda kendine diğer bilimlerin ilgilendiği özelliklere indirgenemeyen yeni bir özellikler düzenini uğraş ediniyordu. Örneğin bütün organizmalar maddenin bileşimini yönlendiren yasalara uyan fiziksel varlıklar olduğu için biyoloji, fizik ve kimyanın yasalarını öngereksiniyordu; öte yandan karmaşık varlıklar olan organizmaların davranışları doğrudan bu yasalardan çıkartılamazdı. Bilimler hiyerarşisinin zirvesinde yer alan sosyoloji mantıksal olarak diğer bilimsel disiplinlerin her birinin yasalarını öngereksiniyor, ama aynı zamanda kendi özerk konusunu da koruyordu.

Bilimler arasındaki mantıksal ilişkiler, Comte'a göre, insan düşüncesinin evrimi içindeki ayrı inceleme alanları olarak bilimlerin silsile halinde oluşumlarını yorumlamanın bir aracını sunuyordu. İlk gelişen bilimler, matematik ve astronomi ve sonra da fizik, en genel ya da her şeyi kuşatıcı doğa yasalarıyla, yani insan müdahalesinden ve manipülasyonundan en uzaktaki olguları yöneten yasalarla ilgiliydiler. Bilim buradan insanlığın kendisine gittikçe daha fazla yaklaşıyor; kimya ve biyoloji yoluyla ilerleyip insan davranışlarının biliminde –Comte'un başlangıçta "toplumsal fizik" deyip sonradan "sosyoloji" adını verdiği bilimde– doruğa ulaşıyordu. Bu süreç belli mücadeleler verilmesini gerektirmişti tabii ki; bilimsel anlayış, entelektüel hayatın teolojik ve metafizik aşamalardan geçtikten sonra ulaştığı noktaydı ve bütün düşünce

3. *Cours de philosophie positive*, c. 1 (*Philosophie première*), Paris, 1975, s. 21 ve devamı.

dallarının bu aşamalardan geçmesi gerekiyordu. Ayrı ayrı ele alınan her bilim dalı gibi, bir bütün olarak insan düşüncesi de teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçerek ilerlemişti. Teolojik aşamada evren tinsel varlıkların eylemleriyle belirlenen bir şey olarak yaşanıyordu; Comte'un *l'état fictif* [kurgusal durum] dediği bu aşama "insan zekâsının zorunlu kalkış noktasıydı" ve her şeye gücü yeten tek bir tanrı kabul eden Hıristiyanlık'ta doruk noktasına ulaşmıştı.[4] Metafizik aşama bu hareket eden ruhların yerine soyut özleri geçirmiş, ama bu sayede bilimin ilerlemesi, düşüncenin *l'état fixe et définitif*'i [sabit ve nihai durum] için gerekli zemini açmıştı. Üç aşama yasasının ilan edilmesi, diyordu Comte, "doğruluğunun bilimlerin genel tarihi hakkında yeterince derin bilgi sahibi herkes tarafından hemen onaylanması" için yeterliydi. (Comte daha sonraları kendi delilik dönemlerinde bu üç aşama yasasını kişisel olarak yaşayıp doğruladığını iddia edecekti; ona göre deliliği kendi kişiliği düzeyinde pozitivizmden metafiziğe, oradan da teolojiye geri dönüş şeklinde yaşamış, iyileşmesi sırasında da bunları tekrar ileri doğru kat etmişti.)

Dersler'in görevi yalnızca bilimin insan düşüncesine getirdiği dönüşümü analiz etmek değil, bunu *tamamlamaktı* da. Zira insanlığın kendisi hakkındaki kavrayışı hâlâ büyük ölçüde bilim öncesi safhadaydı:

> Her şey basit bir olgu sorununa indirgenebilir: Son iki yüzyılı aşkın bir süredir aşama aşama yaygınlaşmış olan pozitif felsefe bugün bütün olgu sistemlerini kucaklamakta mıdır? Durumun böyle olmadığı açıktır ve bunun sonucunda pozitif felsefeye, doğru dürüst yerleşiklik kazanması için elzem olan evrensel karakteri verme şeklindeki çok önemli bilimsel girişime hâlâ başlanmamıştır... İnsan aklı astronomiyi, yeryüzü fiziğini –hem mekanik hem kimyasal– ve organik fiziği –hem botanik hem de biyolojik– kurmuş olduğuna göre, şimdi geriye toplumsal fiziği kurarak bilimler sistemini nihai haline getirmek kalmıştır. Birçok önemli açıdan, bugün en büyük ve en acil entelektüel ihtiyacımız budur.[5]

Pozitivizm sosyolojinin oluşumu için genel bir arka plan sunuyordu: Yani, yeni toplum bilimi metafiziğin kalıntılarından silkinip kurtulurken diğer bilimlerle aynı genel mantıksal formu paylaşmak zorundaydı. Ama ilgilendiği olgular hiyerarşide onun altında bulunan bilimlerden daha karmaşık ve özgül olduğu için, aynı zamanda kendine ait metodolojik prosedürler de geliştirmesi gerekiyordu. Biyoloji gibi sosyoloji de "sentetik" bir karakteri olan kavramlar kullanıyordu: Yani, daha aşağı düzeydeki bilimlerde olduğu gibi unsurlardan oluşan yığınlar-

4. *A.g.y.*, s. 21. 5. *A.g.y.*, ss. 28-9.

la değil, karmaşık bütünlerin özellikleriyle bağlantı kuran kavramlar. Yine bu iki bilimde de statik/dinamik ayrımı vardı. Sosyolojide statik, toplumdaki kurumlar arasındaki işlevsel karşılıklı ilişkilerin incelenmesine, dinamik ise toplumsal evrim sürecinin incelenmesine karşılık düşüyordu. Ama sosyolojide dinamiğin önemi biyolojide olduğundan daha belirgindi, çünkü dinamik burada –üç aşama yasası yoluyla– bir bütün olarak pozitif düşüncenin entelektüel gelişimini inceliyordu. Sosyoloji, her biri kendine özgü özellikler içeren üç metodolojik unsura dayanıyordu: Gözlem, deney ve kıyaslama. Comte, ampirik gözlemin temel öneminde ısrar etmenin ampirizmle aynı şey olmadığını ileri sürüyordu. "Hiçbir mantıksal dogma," diyordu Comte, "pozitif felsefenin ruhuyla ya da bu felsefenin toplumsal olguların incelenmesiyle ilişkili özel karakteriyle bunun kadar açıktan açığa uzlaşmaz değildir."[6] Sonuç olarak, sosyolojik araştırmaların temeli teoriydi. Öte yandan, Comte'un tartışmasının bağlamı, burada "ampirizm"in sınırlı bir anlamda kavrandığını açıkça gösterir; onun demek istediği nesneler ya da olaylar hakkındaki bütün gözlemlerin (Popper'in terimi kullanılacak olursa) "teori yüklü" olduğu değil, "bilimsel anlamda birbirlerinden yalıtılmış her türlü ampirik gözlemin boşuna" olduğuydu. "Bilimsel gözlem de herkesin yaptığı gözlemler de," diyordu Comte, "aynı olguları kucaklar"; ama bu olgulara farklı bakış açılarından bakarlar, çünkü ilk gözleme teori yol gösterirken ikinciye göstermez. Teoriler "dikkatimizi belli olgulara, şu değil de bu olgulara yöneltirler."[7] Toplumsal fizikte laboratuvar anlamında deney yapmak mümkün olmasa da, bunun yerine dolaylı deney, yani sonuçları analiz edilebilen "doğal deneyler" geçebilirdi. Ama bu, sosyolojik araştırmanın can alıcı önemdeki temeli olan kıyaslama yöntemi kadar önemli değildi.

Comte her zaman sosyolojinin pratik amaçlara yöneltilmesini istemiştir. *Système de politique positive*'de (Pozitif Siyaset Sistemi) tahayyül edilen toplumun yakın geleceğinin tuhaf aşırılıklarına Comte'un ilk yazılarında genellikle rastlanmadığı doğru olmasına rağmen, siyasi programının ana unsurları bu yazılarda çoktan ortaya çıkmıştır yine de. Hatta bu unsurlar *Dersler*'de, daha ilerki tarihlerde yazılan bu yapıttan daha net ortaya konmuştur belki de. Buradaki baskın tema, pozitif felsefenin kökenlerine dair entelektüel teşhis temasını sürdürmüştür: Düzen ve ilerlemenin karşılıklı olarak zorunlu olması temasıdır bu. Comte'a göre, pozitivizmin hem *philosophe*'ların "devrimci metafiziği"ni

6. *A.g.y.*, c. 2 (*Physique sociale*), s. 139. 7. *A.g.y.*, ss. 139-40.

hem de Katoliklik savunucularının gerici imalarını aşmasına imkân tanıyan şey, tam da düzenle ilerlemenin yanyanalığı üzerindeki bu ısrarıydı. Katolikler düzen istiyorlardı, ama ilerlemeye karşıydılar; *philosophe*'lar ise düzen pahasına ilerleme peşine düşmüşlerdi. "Geri dönüşçü okul"un arzuladığı düzen feodal hiyerokrasiye dönmekten başka bir şey değildi; devrimcilerin özlediği "ilerleme" ise her türlü yönetim biçiminin yıkılmasından ibaretti. Yine de Comte'un düzeni ve ilerlemeyi garanti altına alacağını öngördüğü toplum, Katoliklikle aralarındaki özgül bağlantılarından sıyrılmış olsalar da, "geri dönüşçü okul" mensuplarının yazılarında büyük yer tutan özelliklere –ahlaki mutabakat, otorite ve "eşitlik hayali"ne duyulan husumet gibi özelliklere– çok ağırlık veriyordu. Bir İnsanlık Dini kurma çağrısı, ilk bakışta *Dersler*'de savunulan pozitif felsefeyle bağdaşmıyormuş gibi görünür; birçok yorumcu Comte'un ilk ve son dönem yapıtları arasında önemli bir kopukluk olduğunu sanmıştır.[8] Ama *Pozitif Siyaset Sistemi*'nin, pozitif ruhun üstü örtük kalmış olan katmanlarını tam anlamıyla açığa çıkarmış olduğunu öne sürmek galiba daha akla yatkın olacaktır: Ne de olsa bilim insanların kendilerini ona adamalarını sağlayamaz.

Öyle olsa bile, ısrarla insanın toplumsal gelişiminin doğa yasalarına benzer yasaların hükmü altında olduğunu savunan bir perspektif, nasıl olur da insanın tarihe rasyonel müdahalede bulunmasına dayanak sunabilir? Bu, toplumsal gelişimin kaçınılmazlığı karşısında kaderciliği benimsemeyi ima etmez mi? Comte'a göre, söz konusu olan bunun tam tersiydi. İlerlemenin rasyonel araçlarla kolaylaştırılması, ancak müdahaleyi sınırlayan koşullar bilindiği takdirde mümkün olabilirdi; toplumun hareketini kontrol eden yasalar uygulamada hatırı sayılır değişme marjlarına tabiydiler ve bu marjlar bilinçli eylemlerle aktif olarak etkilenebilirdi.[9]

COMTE'UN ETKİSİ: MANTIKSAL POZİTİVİZMİN KÖKENLERİ

Comte'un yazılarının Fransa'daki dolaysız etkisi fazla olmamışsa da, ülke dışında hatırı sayılır sayıda takipçi bulmuştu: Diğer Avrupa ülkelerinde, ABD'de ve özellikle de Latin Amerika'da. İngiltere'de, *Dersler* John Stuart Mill'in şahsında saygın bir hayran bulmuştu ve Mill'in *Lo-*

8. Krş. John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, Ann Arbor, 1961, s. 125 ve devamı.

9. *Cours de philosophie positive*, c.1, s. 44 ve devamı.

gic (Mantık) adlı yapıtı önemli açılardan bu kitabın İngilizce konuşulan dünyanın toplumsal düşüncesindeki muadiliydi. Ama hayranlarının çoğu Comte'un düşüncesinin, kariyerinin *Pozitif Siyaset Sistemi*'nde ifade edilen son dönemlerinde aldığı seyir yüzünden ondan uzaklaşmış, Mill bu kitabı "büyük bir kafanın üzücü çöküşü" olarak nitelendirmişti. Pozitivizm toplumsal bir hareket olarak (ki Comte hayatı boyunca bu hareketi yaratmaya çalışmıştı) 1881'de Londra'da düzenlenen İnsanlık Festivalini kutlayan son müritlerin de ortadan çekilmesiyle ölüp gitmişti. Ben burada Comte'un yapıtlarının kendi yaşamı boyunca ya da o öldükten sonra başka yazarlar tarafından ne ölçüde temel alındığını ayrıntılı olarak ele almayacağım: Başta Herbert Spencer olmak üzere, Comte'un önde gelen çağdaşlarından bazıları kendi düşünceleri ile onunkiler arasında gerçekte olduğundan daha fazla karşıtlık olduğunu söylemeye özen göstermişlerdir.[10] Comte'un etkisini sadece iki yönden ele alacağım: Onun yazılarının Durkheim tarafından nasıl kullanıldığı ve Comte'un görüşlerinin düşünsel olarak mantıksal pozitivizmde geliştirilmiş olan felsefi programa ne ölçüde uyduğu üzerinde duracağım.

Comte'dan Durkheim'a uzanan bağlantı hattının önemini belgelemek kolaydır. Yirminci yüzyıldaki sosyal bilim söz konusu olduğunda, Comte'un yazılarının etkisi dolaysız olarak kendilerinden değil, Durkheim'ın kendi sosyolojik yöntem anlayışı içinde onları tekrar işlemiş olmasından kaynaklanır. Durkheim'ın yapıtları hem antropolojide hem de sosyolojide işlevselciliğin en dolaysız kaynağı olmuştur. Ama Durkheim'ın yapıtı aynı zamanda, çağdaş toplumsal düşüncenin "doğal bir toplum bilimi"ne ulaşmayı hem arzu edilir hem de mümkün gören merkezi geleneklerini teşvik eden bir güç olarak geniş kapsamlı ve dağınık bir etki de yaratmıştır.

Durkheim'da, Comte'un pozitivizminin metodolojik çerçevesi muhafaza edilirken, tarihsel değişim hakkındaki global teori büyük ölçüde terk edilmiştir. Durkheim bunu gayet açık bir biçimde ifade etmiştir. Comte, Condorcet ile Montesquieu'ye pozitivist ruha zemin hazırlamış olmalarına rağmen kendilerini spekülatif tarih felsefesinden yeterince ayırmayı başaramamış öncüler gözüyle bakıyordu. Durkheim da bu iki düşünüre karşı hemen hemen aynı tavrı takınıyor, ama Comte'u da onlara dahil ederek hepsinin sosyolojinin tarihindeki bilim öncesi aşama-

10. Bkz. Herbert Spencer, *Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, Berkeley, Cal., 1968; Mill, *Auguste Comte*, s. 55 ve devamında bunun hakkında yorumda bulunur.

ya ait olduklarını düşünüyordu. "Üç aşama yasası", Durkheim'a göre, ampirik olarak doğrulanmamış, *kestirip atılmıştı*: Böylesi bir toplumsal değişim ilkesini yeterince belgeleyebilmek için tek bir bilim adamının kapasitesinin çok ötesinde, muazzam bir araştırma yapmak gerekirdi.[11] Bu anlamda, Durkheim'ın yorumları Mill'in yargısıyla uyuşuyordu: "Mösyö Comte aslında, kanıtların bütünlüğü konusunda pozitif bir filozofa yakışacak ölçüde titiz değildi."[12]

Durkheim'ın toplumsal evrim hakkındaki tartışmaları ve modern sanayi uygarlığının gelişme eğilimi hakkındaki teşhisi, Saint-Simon'a ve Alman "akademik sosyalistler"e de Comte'a olduğu kadar çok şey borçluydu. Ama Boutroux ve diğerlerinin etkisi teslim edilse de, Durkheim'ın kurduğu metodolojik şemada aslan payı, inkâr edilemeyecek biçimde Comte'un mirasına aitti. Durkheim, Comte'un "bilimler hiyerarşisi"ni onaylamasa da, ayrı bir araştırma alanı olarak sosyolojinin özerkliği üzerinde belki Comte'dan bile daha fazla durmuştu. Comte gibi o da, bu özerkliğin tanınmasının insanın toplumsal davranışlarını incelemenin doğa biliminden mantıksal olarak farklı olduğunu ima etmediğini ileri sürüyordu; toplumsal olguların doğada olmayan ahlaki bir boyutları vardı, ama onların da doğal nesnelerle aynı şekilde "şeyler olarak ele alınmaları" gerekiyordu. Sosyolojinin amacı doğa bilimlerindeki yasalarla aynı nesnel statüye sahip ilkeler formüle edebilmekti. Durkheim'da Bacon'cı bir bilimsel yöntem anlayışı Comte'da olduğundan daha belirgin bir biçimde görülür. Durkheim'a göre, sosyoloji dahil bütün bilimler ancak yavaş yavaş ve ihtiyatlı bir biçimde, toplumsal olgularda gözlemlenen düzenlilikler temelinde yapılan sabırlı tümevarımsal genellemeler yoluyla ilerliyordu. Aslında, Comte'un pozitivist bir tarih açıklaması getirmiş olduğu yolundaki iddialarına eleştirel yaklaşmasının nedeni de buydu. Durkheim "pozitivizm"i reddedip "doğalcılık"ı benimsediğinde, bir yandan sosyolojinin doğal bir toplum bilimi karakterine sahip olduğunu yeniden onaylarken bir yandan da kendi genel konumunu Comte'unkinden ayırmaya çalışıyordu. Durkheim'ın bilimsel ruhun ortaya çıkışına dair açıklaması, kesinlikle Comte'unki kadar tarihsel ayrıntılarla işlenmiş olmasa da, aslında Comte'un tartışmasının anahatlarını çok yakından takip ediyordu. Her türlü düşünce, diyordu Durkheim (ve *Les formes élémentaires de la vie religieuse*'da

11. Durkheim ve Fauconnet, "Sociologie et sciences sociales", *Revue philosophique*, c. 55, 1903.

12. Mill, *Auguste Comte*, s. 59.

[Dinsel Hayatın Temel Biçimleri] bunun neden böyle olduğunu somut olarak açıklamaya çalışıyordu) dinden kaynaklanıyordu; Kant'ın kategorilerinin bile öncelikle dini kavramlar oldukları gösterilebilirdi.[13] Bilim öncesi düşünce ile bilimsel düşünce arasındaki temel farklılıklar metodolojikti; "düşünce ve tefekkür, onları sadece metodolojik açıdan kullanan bilimden önce gelirler."[14] Dini kavramlar metafizik felsefe biçiminde sekülerleştikçe daha kesinlikli hale gelmişler, ama en sonunda bilimselleşmeleri ancak ampirik gözlem üzerine temellenmeleri ve böylece dönüşmeleri sayesinde mümkün olmuştu.

Durkheim'ın işlevselci yöntem anlayışını Spencer'dan değil Comte'dan aldığı açıktır. Durkheim, Spencer'la birlikte Comte'u "ilerleme"yi şeyleştirmekle (kendi kendini iyileştirme itkisini sanki toplumun evriminin genel nedenlerinden biriymiş gibi görmekle) eleştirmesine rağmen, işlevsel (statik) açıklamayı tarihsel (dinamik) açıklamadan ayırırken Comte'u yakından takip etmiştir. Comte'un yazılarında ve aslında aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl yazarlarının diğer birçoğunda olduğu gibi, Durkheim'ın sosyolojide işlevsel açıklamanın önemi üzerinde durması neredeyse doğrudan doğruya biyoloji modelinden geliyordu; "bütüncü" kavramların sosyolojik analizin temeli olduğunu kabul etmesi için de aynı şey geçerliydi. Ama bu biyolojik koşutluk aynı zamanda Durkheim'ın yapıtlarındaki bir başka çok önemli unsur, sosyal bilimin pratik içerimleriyle doğrudan ilgili bir unsur daha sunuyordu. Durkheim toplumun bilimsel incelemesinin normal olanı patolojik olandan ayırma aracını verebileceğini iddia ederken, Comte'un pozitivizm programının esas kısmını onaylıyordu. Çünkü doğa bilimi bize nasıl bilginin ancak ağır ağır gelişebileceğini gösteriyorduysa, sosyoloji de gerçekten ilerici bütün toplumsal değişimlerin sadece birikim yoluyla gerçekleştiğini gösteriyordu. İlerleme ile düzenin birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olmaları, Comte'un yazıları kadar Durkheim'ınkilerin de önemli bir temasıdır. Durkheim'ın devrime duyduğu husumet Comte'unkini sürdürüyordu ve aynı şekilde bilimsel bir temeli olduğu ileri sürülüyordu: Siyasi devrim kendi başına toplumsal dönüşümü garanti altına almanın olası bir aracını sunmak şöyle dursun, bir toplumun tedrici değişim yaratmayı beceremediğini ifade ediyordu. Ama açıklamanın biçimi benzer olsa da içeriği tamamen aynı değildi: Yani Durkheim kendi döneminin top-

13. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, 1965, s. 170 ve devamı; (M. Mauss'la birlikte), *Primitive Classification*, Londra, 1963.

14. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Londra, 1964, s. 14.

lumunda neyin normal, neyin patolojik olduğunu belirlerken Comte'dan epeyce uzaklaşmıştı.[15]

Durkheim'ın bu gibi açılardan Comte'a borçlu olduğunu belirtirken, şüphesiz Durkheim'ın yapıtlarının Comte'un yapıtlarının bir uzantısından öte bir şey olmadıklarını iddia etmek istemiyorum. Ama Durkheim'ın yazıları, akademik sosyal bilimde "pozitivist sosyoloji"nin yayılmasında başka bütün yazarlarınkilerden daha etkili olmuşlardır. Bu yazılar sayesinde, Comte'un "pozitivizm"i bu pozitivist sosyolojinin biraz dağınık bir biçimde gelişmesi üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Comte'dan yirminci yüzyıl düşüncesine uzanan bağlantı hatlarından biri budur. Comte'u Viyana Çevresi'nin mantıksal pozitivizmine bağlayan diğer hat ise daha dolaylıdır.

Comte'un pozitivizmi ile Viyana Çevresi'nin pozitivizmi arasındaki başlıca aracının normalde, fizikçi ve fizyolog Ernst Mach olduğu ileri sürülür. Durkheim gibi Mach da "pozitivist" etiketini reddediyordu, ama onun tersine bazı önemsiz noktalar haricinde Comte'dan doğrudan doğruya etkilenmemişti. Comte'un Mach'a ilişkin önemi aslında bir doğa bilimci olarak Mach'ın yapıtının arka planında bulunan düşünsel akımların daha da öne çıkmasına yardımcı olmaktı. Bu açıdan Comte'un düşüncesindeki şu unsurlar önemlidir:

1. Tarihin pozitif ruhun gerçekleşmesi olarak yeniden inşa edilmesi. Bu şemada din ile metafiziğin belirli bir yerleri vardı, ama sadece bilimin ilerlemesiyle yıkılacak daha önceki mistifikasyon aşamaları olarak. Bilimsel bakış açısının gelişmesiyle birlikte, insan türünün "tarih öncesi" tamamlanmıştı; pozitif düşünce aşaması diğerleri gibi geçici bir aşama değildi.

2. Metafiziğin, felsefenin kendisinin aşılması fikriyle yakından bağlantılı nihai çözülüşü. Comte'un pozitivizminde, felsefenin yerini bilim almıştı: "Pozitif felsefe" bilimsel yöntem mecellelerinin mantıksal açıklamasıydı. Metafiziğe kendi başına felsefi tartışmaya açık olma statüsü tanınmamıştı, metafizik felsefede sorulan soruların içerikten yoksun oldukları gerekçesiyle, tarihin tavan arasına kaldırılmıştı.

3. Olgusal ya da "gözlemlenebilir" olanla hayali ya da "kurgusal" olan arasında net, tanımlanabilir bir sınırın varlığı. Comte nelerin olgusal sayıldığına dair ontolojik değil metodolojik bir gerekçe sunmuştu. Her ne kadar kendisi itiraz etmişse de, Comte işte bu bakımdan ampirizmin bakış açısını benimsemişti. Sistematik gözlemin pozitif bilimi

15. *A.g.y.*, s. 48 ve devamı.

diğer tür bilgi iddialarından ayırt ettiği varsayılıyordu ve Comte'a göre, bu tür gözlemler duyu algılarının tanıklığına dayanıyordu; bilimde kesinliğin temeli işte buydu. Comte'un düşüncesinin rasyonalist özellikleri bu düzeyde değil, sadece olguların teoriler içinde seçici bir biçimde düzenlenmesi düzeyinde devreye giriyordu; teoriler olguların evrensel önermelere ya da yasalara *bağlanmasını* sağlıyordu.

4. Bilimsel bilginin "göreciliği". Burada "görecilik" sonradan edineceği anlamda (şu ya da bu biçimde birçok gerçeklik dünyası olduğunun kabul edilmesi anlamında) kullanılmıyordu. Yani, yine ontolojik bir terim değildi bu, bilimin kendini olguların karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı oluşlarını açıklamakla sınırladığı tezini ifade ediyordu: Bilim özler ya da nihai nedenler keşfetme iddiasında değildi. Bilimsel bilgi asla "bitmiyor"du, sürekli olarak değiştirilmeye ve iyileştirilmeye açıktı.

5. Bilim ile insanlığın ahlaki ve maddi ilerlemesi arasındaki kopmaz bağ. Comte'un, bilimin sunduğu önbilginin teknolojik denetimi, *prévoir* [öngörme] ile *pouvoir*'ı [yapabilme] bütünleştirmeyi mümkün kıldığı şeklindeki Bacon'cı formülü benimsemesi tam da bunu ifade ediyordu. Bu bilimle teknolojiyi birleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda teknoloji alanını insanın toplumsal gelişimini içine alacak ölçüde genişletiyordu da; Comte'un açıkça söylediği gibi, teknoloji artık sadece fiziksel olanla birlikte anılmayacak, "siyasi ve ahlaki" bir nitelik kazanacaktı.[16]

Bu görüşlerin her biri, şüphesiz Comte'un yapıtlarındaki anlatımlarıyla özdeş bir biçimde olmasa da, Mach'ın yazılarında tekrar ortaya çıkar. Mach'da Comte'un aynı zamanda hem tarihsel hem de analitik olan bir şema içinde bilimsel bilgi sentezleme yolundaki muazzam çabasıyla karşılaştırılabilecek bir şey yoktur. Ama Mach evrim teorilerinden doğrudan etkilenmişti ve Darwin'le Lamarck'ta bilimsel düşüncenin metafiziğin tuzaklarından kurtulup kendi hegemonyasını kurmaya başlamasını açıklayacak bir temel görüyordu. Mach'a göre, bilimsel bakış açısı tarihsel açıdan bir zafer kazanmıştı ve ahlaki gerekçesini insan türünün hayatta kalma süresini ve refahını arttırarak bulmuştu.[17] Mach "felsefe" terimini Comte gibi çift anlamlı bir biçimde kullanıyordu. Kendisinin bir felsefeci olmadığını ve bilimin herhangi bir felsefe tipine ya da sistemine dayanmadığını yazdığında, Comte'un felsefenin yıkılması temasını yankılıyordu. Burada "felsefe" aşkın ya da "metafizik felsefe" anla-

16. *Cours de philosophie positive*, c. 2, s. 16 ve devamı.
17. Ernst Mach, *The Analysis of Sensations*, Chicago, 1914, s. 37 ve devamı.

mına gelecek şekilde kullanılıyordu: Comte da Mach da bu anlamda felsefenin sonunun geldiğini ilan ediyorlardı. Öte yandan Comte ile Mach felsefenin alıkonmasından bahsettiklerinde kastettikleri "*philosophie positive*"di: Burada felsefe bilimin temelinin mantıksal açıdan netleştirilmesiydi. "Dahası Machçı felsefe diye bir şey yoktur", diyordu Mach, olsa olsa "doğal-bilimsel bir metodoloji ve bir bilgi psikolojisi" vardı; bunlar da "bütün bilimsel teoriler gibi geçici, tamamlanmamış girişimlerden ibaretti"[18] Mach, Comte'un benimsediğinden daha bütünlüklü bir fenomenalizme bağlı olsa da metafiziği Comte kadar kesin bir biçimde reddediyordu:

> Bilim adamlarının şunu anlamasını isterim ki benim görüşüm ister şu anda çözülemeyecek bir şey gözüyle bakılsın isterse de her zaman anlamsız gözüyle bakılsın, ayrım gözetmeksizin bütün metafizik sorunları ortadan kaldırır. O halde dünya hakkında bilebileceğimiz her şeyin zorunlu olarak duyumlarda ifade edildiğini ve bunların gözlemcinin bireysel etkisinden kesinlikle tanımlanabilir bir biçimde kurtarılabileceğini de dile getirmek isterim... Bilmek isteyebileceğimiz her şey, bir sorunun matematik form içinde çözülmesiyle, duyumsal unsurların birbirlerine işlevsel olarak bağımlı olduklarının belirlenmesiyle elde edilir. Bu bilgi "gerçekliğin" bilgisinin tamamını oluşturur.[19]

Mach'a göre, bilimsel bilgi Comte'un kullandığı anlamda "göreli"ydi; bilimin hedefi olgular arasındaki ilişkileri keşfetmekti. Ama ona göre bu, teorinin bilimsel araştırmada salt bulgulayıcı bir rolü olduğu içerimini taşıyordu. Doğadaki olgular arasındaki bağımlılıkları ifade eden matematiksel işlevlerin tam olarak belirlenmesi teoriyi gereksizleştiriyordu. Mach'ın sözleriyle, teoriler, bilim ağacı soluk almak için artık onlara ihtiyaç duymayınca dökülen kurumuş yapraklara benziyorlardı. Bu Comte'un görüşünden farklı olsa da, ondan ilk bakışta sanılabileceği kadar da uzak değildir. Comte pozitif bilim yöntemini tartışırken ampirizmle rasyonalizmi bir araya getirmişti: Ama, daha önce de belirttiğim gibi, bunu, teoriyi olguları bir biçimde bilimsel prosedürle bağlantılı olarak düzenleme tarzı olarak görerek yapmıştı.

Comte'un pozitivizminde düşünümsel özneye yer yoktu; bilimler hiyerarşisinde psikolojinin adı bile geçmiyordu ve öznel deneyim kavramına metafizik bir kurgu gözüyle bakılıyordu. Bu anlamda Comte, Hume'un doğrudan mirasçısıdır. Ancak bu, Comte'un yazılarında ayrıntılı olarak savunulmaktansa sorgusuz sualsiz kabul edilen bir bakış açı-

18. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1917, s. vii.
19. *The Analysis of Sensations*, s. 369.

sıdır. Ama Mach meseleyle doğrudan hesaplaşmıştı ve konu hakkındaki tavrı su götürmez biçimde açıktı. Bir bütünlük olarak benlik ya da ego yoktu; benlik bir duyumlar yığınından ibaretti. Mach'a göre, böyle bir görüş kabul edildiğinde, fenomenalizme karşı sık sık dile getirilen tekbencilik suçlamasından kurtulunuyordu; benlik varolmadığına göre evrende benliğin tek başına olması gibi bir şey söz konusu olamazdı. Mach bu görüşle ahlakın varlığı veya insanlığın içinde bulunduğu durumu iyileştirmede bilimin oynadığı rol arasında hiçbir uyuşmazlık görmüyordu. Bu görüş, "ben"in hiçbir biçimde bütünlüklü bir varoluşu olmadığına göre, ölümden sonra ruhun yaşamını sürdürmesinin mümkün olamayacağı sonucuna vardığı için din karşıtıydı – ama kariyerinin son dönemlerinde Mach bu bakış açısıyla Budizm arasında yakınlıklar görmüştü. Mach bu görüşün bireysel kişiliğin etik değerini reddetmek şöyle dursun, "benliğe" aşırı değer verilmesini önleyerek bu değeri arttırdığına inanıyordu; bir bütün olarak insanlığın ahlaki iyiliğini öne çıkarıyordu. Bu da yine Mach'ın bilim ile insanlığın ilerlemesi arasındaki ilişkiyi kavrayış biçimiyle bağlantılıydı: Bilimsel ruhun kazandığı zafer insanın evrimsel ilerlemesi için hem teknolojik hem de ahlaki bir temel sunuyordu.

Mach'ın yazıları ve öğretileri, hem Viyana'da mantıksal pozitivizm adıyla bilinegelen akımın ya da (Schlick'in tercih ettiği deyimle) mantıksal ampirizmin gelişmesine uygun bir iklimin yerleşmesine yardımcı olmuş, hem de Viyana Çevresi'nin en önde gelen üyelerinin fikirlerini doğrudan doğruya etkilemişti.[20] Ama mantıksal pozitivistler başka kaynaklardan da çok yararlanmışlardı ve yapıtları bazı açılardan Mach'ınkilerle gayet açık bir biçimde çelişiyordu. 1907'de fizikçi Frank, iktisatçı Neurath ve matematikçi Hahn'ın kurduğu grupla işe başlayan mantıksal pozitivistler, bilimsel düşüncede simgesel temsil sistemleri olarak matematikle mantığın sahip olduğu can alıcı önemi dikkate alacak bir bilim görüşü geliştirmeye çalışıyorlardı. Bu da onları dilin merkezi önemini kabul etmeye götürdü: Onların yazılarını bir bütün olarak felsefenin yirminci yüzyıldaki ana gelişim çizgisine bağlayan tema budur. Bilim felsefesi içinde bu doğrultuda ilerleyen düşünce hatlarından biri, Poincaré'

20. Krş. örneğin Victor Kraft, *The Vienna Circle*, New York, 1953. Mach'ın teorileri önde gelen edebiyat adamlarının da ilgisini çekmişti. Şair Hoffmannstahl Mach'ın derslerine katılıyor ve eğer dünya sadece duyumlarımızdan ibaretse, şiirin onu bilimden daha dolaysız ve bütünlüklü bir biçimde betimleyebileceğine inanıyordu. Robert Musil roman yazmaya başlamadan önce kariyerine bir felsefeci olarak başlamış ve hatta Mach üzerine bir doktora tezi bile yazmıştı.

nin bazen "yeni pozitivizm" de denen uzlaşımcılığıydı. Schlick ve diğerleri uzlaşımcılığı eleştiriyorlar, ama bilimsel teorilerin dilsel uzlaşımları cisimleştirdiği iddiasının gücünü teslim ediyorlardı. Teorilerin olguları temsil etmeye yarayan diller oldukları tezi, uzlaşımcılığın bazı şüpheci özelliklerinden arındırılarak devralınmış ve mantıksal pozitivizmin temel unsurlarından biri olmuştu.

Ama mantıksal pozitivistler, bu tür dillerin içeriğini analiz etme tarzı konusunda benimsedikleri yaklaşımı İngiliz felsefesine borçluydular. "İngiliz felsefesindeki devrim" adı verilen şey,[21] Moore ve Russell tarafından, Bradley, McTaggart ve diğerlerinin Hegelciliğine tepki olarak başlatılmıştı. Bu hem İngiliz ampirizmi geleneklerine dönüş hem de yeni bir kalkış noktasıydı. Russell'ın kendisinin derdi metafiziğin itibarını düşürmek değildi, felsefenin katı ve kesinlikli olması gerektiğine ve bu amaca ulaşmanın yolunun bilimsel teorilerin ifade edildiği dilin mantıksal izahını yapmak olduğuna inanıyordu. Felsefe görünüşlerin yüzeysel oyununun temelindeki mantıksal yapıyı açığa çıkaracaktı. Russell'ın hedefi, Husserl'in aşkın indirgemesinde olduğu gibi, günlük sağduyu ya da "doğal tavır" dünyasını en sonunda yeniden ele geçirmek değil, yerleşik bilimsel bilgilere uyacak bir açıklama sunmaktı. Russell'ın "mantıksal atomizm"inin genç Wittgenstein üzerinde derin bir etkisi oldu ve bu fikirlerin iletilmesi kısmen Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'nin bazı üyeleriyle kurduğu kişisel temaslar ve *Tractatus* adlı kitabı sayesinde gerçekleşti. Ancak Wittgenstein'ın Çevre üyeleri üzerindeki etkisi o kadar sık vurgulanmıştır ki son kertede grubun en etkili üyesi sayılabilecek olan Carnap'ın, kendi felsefi gelişimi üzerinde en çok etkisi olan düşünürlerin Frege ve Russell olduğunu söylediğini işaret etmekte fayda vardır. Carnap, Frege'nin Jena'daki derslerine devam etmiş ve bu dersler sayesinde *Principia Mathematica*'yla tanışmıştı; Çevre'nin diğer üyelerini bu yapıtla Hahn ayrıca tanıştırmıştı.

Geriye dönüp bakıldığında, mantıksal pozitivistlerin Wittgenstein'ın *Tractatus*'unu Machçı bir arka plan üzerinde okudukları için yapıtın bazı can alıcı özelliklerini dikkate almamış oldukları açıktır. Kitap, bir bütün olarak ampirizmin genel öğretilerini örneklediği söylenebilecek bir serimleme değildi; Wittgenstein'ın daha sonraları belirttiği gibi, daha çok bir tür "Platonik mit"ti, başlı başına bir metafordu. Schlick ve arkadaşları kendilerinin Wittgenstein'ın açmış olduğu yolu sürdürdüklerini düşünseler bile, bu, ilk dönem Witttgenstein'ını mantıksal pozitivizmin

21. A. J. Ayer vd., *The Revolution in Philosophy*, Londra, 1956.

ana gelişme çizgisinden kesinlikle ayırıyordu.[22] *Tractatus,* mantıksal pozitivizmin gelişimini, özellikle analitik/sentetik ayrımını savunan tez açısından etkilemişti. Sentetik *a priori* yargı diye bir şey yoktu. Tümevarım yoluyla aksiyomlardan türetilen mantık ya da matematik sistemleri özünde totolojikti; diğer bütün genel bilgi iddiaları sentetikti, yani karşıolgusal bir biçimde yanlış oldukları gösterilebilirdi.

MANTIKSAL POZİTİVİZM VE MODERN AMPİRİZM

Viyana Çevresi'nin üyeleri ilk günlerinde kendilerini yeni bir Aydınlanma'nın heyecanlı ataları olarak görüyorlardı: Feigl'in deyişiyle, "Hume ve Comte'un ruhunu sürdürdüklerini ama daha gelişmiş mantık araçlarıyla donanmış olduklarını" düşünüyorlardı.[23] Mantıksal pozitivistlerin yazılarında neyin bilimsel olup neyin olmadığı ayrımı neyin anlamlı neyin anlamsız olduğu ayrımıyla çakışır hale gelmişti. "Doğrulama İlkesi" diye anılagelen ilkenin sayısız versiyonu üretilmişti, zira Schlick'in (sentetik) önermelerin anlamının doğrulanma yöntemlerinden ibaret olduğu yolundaki ilk formülasyonunun yetersizliği çok çabuk açığa çıkmıştı. Bu sonraki versiyonlarda "doğrulama"nın yerine "sınanabilirlik" geçirilmişti. Bir önermenin ancak geçerliliğini sınamayı başarabildiğimiz zaman anlamlı olduğunu ileri sürmek tabii ki hatalı olacaktı; ampirik doğrulama tekniklerinde iyileştirmeler yapıldığında daha önceden anlamsız sayılan önermeler birdenbire anlamlı olabilirdi. Bu yüzden Doğrulama İlkesi, "bir önerme onu potansiyel olarak sınamanın ya da 'onaylama'nın bir yolu varsa anlamlıdır" şeklinde değiştirildi. Ama yine de birçok önemli güçlük kaldığı açıktı, en başta da bu İlkenin kendisinin statüsü tartışılıyordu. Çünkü bu ilkenin kendisi sınanabilirlik ölçütüne tabi tutulamıyorsa, kendisi sınanamıyorsa onun da anlamsız görülüp bir yana atılması gerekir gibi görünüyordu.

Bu güçlüğün etrafından dolanmak için, Doğrulama İlkesi'nin kendisinin bir önerme değil, usulle ilgili bir kural olduğu ilan edildi. Bu da

22. Stephen E. Toulmin, "From logical analysis to conceptual history", Peter Achinstein ve Stephen F. Barker, *The Legacy of Logical Positivism* içinde, Baltimore, 1969, s. 31 ve devamı. Carnap daha sonraları bu konuda şunları yazmıştı: "Çevre'de Wittgenstein'ın kitabını okuduğumuz sıralarda, ben onun metafizik karşısındaki tavrının bizimkine benzediğine inanma yanılgısına kapılmıştım. Kitabın mistik olan hakkındaki önermelerine yeterince dikkat etmemiştim, çünkü onun bu alandaki duygu ve düşünceleri benimkilerden çok farklıydı."

23. Herbert Feigl, "The origin and spirit of logical positivism", Achinstein ve Baker, *Legacy* içinde, s. 5.

meselenin, kısmen, önermelerin doğasıyla, bir önerme oluşturan şeyin ne olduğuyla ilgili bir mesele olduğunun fark edilmesine yardımcı oldu. Bu, Doğrulama İlkesi'nin ilk formülasyonlarındaki bir başka açmazdan, uygulanma genişliğiyle ilgili açmazdan bahsederek örneklenebilir. Eğer çok genel bir biçimde, her türlü ahlaki talimata ya da estetik yargıya uygulanacak bir ölçüt olarak kabul edilirse, o zaman bunları da metafizik ve teoloji gibi anlamsız bularak eleme gibi bir sonuca yol açıyordu. Ama yalnızca "önerme"lerin anlamlılığıyla ilgili olduğu kabul edildiğinde de, bundan önermeleri diğer yargı, emir vs. türlerinden ayırt etmeye yarayan bir ölçüt sunduğu sonucu çıkarılabilirdi. Mantıksal pozitivizmin daha "radikal" ilk versiyonu, daha "liberal" ikinci versiyonu lehine yavaş yavaş terk edildi; özellikle de Carnap tarafından.[24] Metafiziğin "sözde cümleler"inin anlamsız olduğu görüşünün yerine metafizik öğretilerin duygusal anlama sahip olabilseler de bilişsel anlamdan yoksun oldukları şeklindeki daha sofistike bir yaklaşım ikame edildi. Ayer'in biraz farklı bir bağlamda kullandığı bir ifadeyi ödünç alacak olursak, metafizikçiye suçludan çok hasta muamelesi yapılıyordu.[25]

Mantıksal pozitivistler başlangıçta felsefenin geleneksel ontolojik ya da epistemolojik açmazlarının çoğunu metafiziğe ait, bu yüzden de rasyonel tartışma kapsamının dışında olan meseleler olarak sınıflandırmışlardı. Fenomenalizm, gerçekçilik, idealizm vs. arasındaki tartışmalar anlamsız görülerek bir kenara atılıyordu çünkü bunların Doğrulama İlkesi'nin herhangi bir biçimine tabi tutulmaları mümkün değildi. Ama uzun süredir yerleşiklik kazanmış bu tartışmalarla bağlantılı bazı meselelerin, uygun felsefi diller hakkındaki tartışmalar olarak görüldükleri takdirde, muhafaza edilebileceğine ve çözülebileceğine inanıyorlardı. Bu şekilde, mantıksal pozitivistler açıktan açığa reddettikleri özellikleri yazılarına arka kapıdan dahil edebiliyorlardı. Carnap'ın ilk yapıtları, o sadece "fenomenalist bir dil"in bilimsel prosedürlerle bağlantısını tartıştığını iddia etmesine rağmen, bir fenomenalizm versiyonu geliştiriyordu. Entelektüel kariyerinin ilk bölümündeki en önemli yapıtı, *Der logische Aufbau der Welt* (Dünyanın Mantıksal Yapısı), felsefenin amacının temel kesinliklerden oluşan mantıksal bir yapı olarak bilgiyi ifade etmek olduğu temasını izliyordu. Carnap burada bu tür kesinlikleri fenomenalist bir biçimde temellendirmeyi savunuyordu. Tek kesin

24. Krş. Carnap'ın *The Logical Structure of the World*'ün ikinci basımına (Londra [Los Angeles], 1967) yazdığı Önsöz.

25. A. J. Ayer, "Editor's introduction", *Logical Positivism* içinde, Glencoe, Ill., 1959, s. 8.

bilgi, duyu verisi olarak dolaysızca verili olan bilgiydi; maddi nesnelere ilişkin bilgimiz ikincil ve türev niteliğindeydi.[26] Carnap'ı bu konumdan vazgeçmeye esasen Neurath ikna etmişti; Carnap'ın yıllar içinde görüşlerinde yapacağı bir dizi temel değişikliğin ilkiydi bu. Carnap, yine yasaklanmış olan türden epistemolojik tartışmalara bulaştığı iddiasını savuşturmak için, fenomenalizmden fizikalizme geçişini bir "inanç" değişikliği olarak değil bir "tavır" değişikliği olarak adlandırıyordu, çünkü inanç değişikliği fenomenalizmin yanlış, fizikalizmin de doğru olduğunu teorik olarak savunmayı gerektirirdi. Ancak Neurath'ın da Carnap'ın da kabul ettikleri değişimin temelde yatan teorik bir gerekçesi olduğu ortadadır: Fenomenalizm tekbenci paradokslara yol açtığı halde, fizikalizm gözlem sonuçlarının gözlemciler arasında iletilmesini sağlayan öznelerarası bir dil sunmaya daha uygundu.

Neurath ve Carnap, fizikalist tezlerini kısmen, doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasında mantıksal ve metodolojik farklar olduğunda ısrar eden *Geisteswissenschaften* (Tin Bilimleri) geleneğine doğrudan doğruya karşı çıkarak geliştirmişlerdi. Neurath'a göre, her şey fiziksel dünyanın bir parçası olarak, doğada meydana geliyordu. Carnap bunu dille ilgili bir tez olarak ifade etmeye, yani her türlü bilginin fizikalist bir dilin önermelerine indirgenebileceğini göstermeye çalışmıştı. Bu, doğadaki oluşumlar kadar zihin hakkındaki bilgilerimiz için de geçerliydi. Carnap'a göre, bütün psikoloji önermeleri, ister kendi zihin durumumuzla ilgili olsun ister başkalarınınkiyle, kişinin ya da kişilerin bedenindeki fiziksel olaylardan bahseden bir dile çevrilebilirdi.

> Bu zeminde, psikoloji fiziğe dayanan birleşik bilim alanının bir parçasıdır. "Fizik"le kastettiğimiz şey, halihazırda bilinen fiziksel yasalar sistemi değil, daha çok her kavramı durum koordinatlarına, yani uzay-zaman noktalarına sistematik olarak sayılar verilmesi [işlemine] bağlayan bir kavram oluşturma tarzının karakterize ettiği bilimdir. "Fizik"i bu şekilde anladığımızda, tezimizi fizikalizmin özel bir teziyle şöyle ifade edebiliriz: Psikoloji fiziğin dallarından biridir.[27]

Viyana Çevresi'nin üyeleri, zorla sürgüne gönderilip dört bir yana dağılmalarından ve Schlick'in 1936'da ölmesinden önce kendi aralarında epeyce bölünme yaşamışlardı. Çevre'nin "sol kanadı"nı oluşturduğu söylenen Hahn, Neurath ve Carnap, ilk günlerin dogmatik görüşlerin-

26. Carnap, *The Logical Structure of the World*.

27. Carnap, "Psychology in physical language", Ayer, *Logical Positivism* içinde, s. 197.

den uzaklaşmayı sağlayan asıl isimlerdi, halbuki Schlick ve Waismann yerleşik fikirlerine bağlı kalmaya daha eğilimliydiler. Daha sonraları, hareketin çekirdeği ABD'de ve daha az ölçüde İngiltere'de yoluna devam etti. "Mantıksal pozitivizm" daha önceleri sahip olduğu kesin ve net kimliği kaybedip yerini daha genel pozitivist felsefe akımına bıraktı ve Anglo-Sakson felsefesinde zaten güçlü bir yerleri olan ampirizm ve pragmatizm gelenekleriyle bağ kurup bunların üzerinde epey etki yarattı. Viyana Çevresi'nin üyelerinden Carnap, Neurath, Frank, Gödel ve Feigl, tıpkı onlarla pek çok ortak yönü olan Berlinli felsefeciler grubundan Reichenbach, von Mises ve Hempel ile düşünceleri hem Carnap'ı hem de (Yeni Zelanda'da bir süre kaldıktan sonra İngiltere'ye gelen) Popper'i çok etkilemiş olan Polonyalı mantıkçı Tarski gibi, ABD'ye gittiler. Bu yazarların İngilizce konuşulan dünyadaki analitik felsefenin bazı temel alanlarının gelişimi üzerindeki etkileri (İngiltere'de özellikle "olağan dil felsefesi"nin ve Wittgenstein'ın ikinci döneminin etkisiyle yumuşatılmış olmasına karşın) gerçekten de çok büyük olmuştu. Ben burada ilk yazarlar grubunun yarattığı etkinin birbiriyle bağlantılı başlıca iki yönüyle ilgileneceğim: (Feigl tarafından) "ortodoks" ya da (Putnam tarafından) "kabul gören" bilim modeli adı verilen modelin doğa bilimi felsefesindeki hâkimiyeti; ve bu görüşler ışığında bilimin birliği tezinin sosyal bilimlerin mantığı açısından işlenmesi.

Ortodoks bilim modeli ilk mantıksal pozitivist öğretilerin, özellikle Carnap'ın öncülüğünde liberallleştirilmesinden kaynaklanır; ama ta Mach'ın yazılarına kadar uzanan bazı özellikleri de korur. Mach deneyimi basit öğeler arasındaki ilişkilere indirgemek istiyordu. Bu öğeler de duyumlardı; bilimsel teorilerde görülen türden, duyumlar hakkındaki önermeler değil. Bu yüzden Mach "formel" ve "maddi" konuşma tarzları arasındaki ayrımı fark edememişti. Önermeler genellikle deneyimlerle ilgiliymiş gibi göründükleri bir biçimde dile getirilirler, oysa aslında başka önermeler hakkındaki iddialardır: Carnap bunlara "sentetik cümleler" adını vermiştir. Mach'ın pozitivist felsefesi, onun "öğeler"inin, sentetik olarak, deneyimin değil deneyimin betimlendiği formel bir dilin bileşenleri olarak ele alınması yoluyla mantıksal pozitivizme dönüştürülmüştü. Mach'ın öğeleri "başlangıç cümleleri" [*elementary sentences*] ya da "protokol cümleleri" haline gelmişti: Formel dilin ifade edildiği en basit, daha fazla indirgenemeyen cümleler.[28] Bir proto-

28. Krş. Richard von Mises, *Positivism, a Study in Human Understanding*, Cambridge, Mass., 1951, s. 80 ve devamı.

kol cümlesinin, hukuki protokollerin yazımında olduğu gibi, hemen kayda geçirilen bir deneyim önermesi olduğu varsayılıyordu. Carnap protokol önermelerinin biçimi sorununa bilimin mantığındaki temel mesele olarak bakıyordu; Carnap'ın bu sorunla barışma çabaları ilk dönemlerdeki fenomenalist bakış açısından sonra fikirlerinde meydana gelen bazı büyük değişikliklerin anahtarıdır. Viyana Çevresi üyelerinin çoğunun başlangıçtaki görüşü, bilimsel bilginin Mach'ın belirttiği biçimiyle duyumların dolayımsızlığı içinde ifade edilen şüphe götürmez olgu temeline dayandığıydı: *Aufbau*'nun teması budur. Ama Neurath fenomenalizmi reddettiği gibi, protokol önermelerinin gerektirdiği bir kesinlik temelinin varlığını da hiçbir zaman kabul etmemişti. Neurath'ın ünlü analojisiyle bilgi, seyir halindeyken bile sürekli yeniden inşa edilmesi gereken bir gemi gibiydi. Carnap bundan etkilenmiş ve bilimsel teorilerin oldukça basit bir anlamda, gözden geçirilip daha gelişkin hale getirilmesi gereken protokol önermelerine "indirgenebileceği" tezini o da kabul etmeye başlamıştı.

Carnap böylece bilimsel bilginin ilerletilmesinde teorik kavramların oynadığı rolü, bu tür kavramların tamamlanmamışlığını ve bunların gözlem protokollerinin dilinden farklı olduklarını ilk kitabında olduğundan çok daha fazla vurgulamaya başlamıştı. Bilimsel bilgi sisteminin parçalarından biri olan teorik kavramlar doğrudan doğruya öbür parçadan, yani gözlem dilinden çıkarılamaz ya da ona indirgenemezdi. Ama teorik dil ile gözlem dili birbirlerine, gözlemlerin teoriler, teorilerin de gözlemler ışığında yorumlanabilmesini sağlayan "mütekabiliyet kuralları" ile bağlıydılar. Bu anlayış ortodoks modelin çekirdeğiydi. Fizik gibi bir bilim, aksiyomları temel fizik yasaları olan bir hesap [*calculus*] olarak tasarlanıyordu. Hesap doğrudan doğruya yorumlanmıyordu; daha çok diğer teorik terimlerin ona göre tanımlandığı "serbestçe hareket eden bir sistem"di. Teorik terimlerin bazıları onları bir gözlemlenebilir olgu zeminine bağlayan semantik kurallarla yorumlanabilirdi; ama bu yorum hiçbir zaman tamamlanmazdı. Sistemin teorik tutunumunu sağlayan şey hipotetik-tümdengelimsel karakteriydi; burada teoremler aksiyomlardan çıkarsanabiliyor ve böylece tikel gözlemler mütekabiliyet kuralları yoluyla açıklanabiliyordu. "Sınanabilirlik" ölçütü dolaysız bir yoldan sadece gözlem dili düzeyinde geçerli olduğu için mantıksal pozitivizmin başlangıçtaki vurgusundan bir hayli uzak bir durumdu bu – yine de kariyerinin son yıllarında Carnap hâlâ bilişsel açıdan anlamlı teorik terimleri anlamsız olanlardan ayırt etmenin bir aracının bulunabileceği inancını ifade ediyordu.

Mütekabiliyet kurallarının doğasının tam olarak ne olduğu konusu pozitivist eğilimli felsefeciler arasında ihtilaf yaratan bir mesele oldu. Gözlem dili ile teorik dil arasındaki ilişki konusunda genelde sunulan resim Braithwaite'in analojisine benzer bir şeydi: Mütekabiliyet kuralları, teori ile gözlemi birbirine bağlayan "fermuar"dı; yorumlanmamış teoremler gözlem önermelerine dönüşüp teorik kurguların ampirik içeriğini genişletirken, fermuar bir bilgi sisteminin iki öğesini yavaş yavaş bir araya getiriyordu.[29] Teorik kavramlarla gözlem önermeleri arasında bir mesafe bırakılması –Doğrulama İlkesi'nin özgün biçimine yakın denebilecek bütün biçimlerinden vazgeçilmesini temsil ediyordu bu– diyordu Carnap, bilimsel yeniliğin yaratıcılığına ve soyut teorinin sahip olabileceği büyük açıklama gücüne yer bırakma gibi bir erdeme sahipti.[30] Öte yandan gözlem önermelerinin karşı çıkılmaz şeyler olmadıkları genel kabul görür hale geldiği için, bundan teorik dil ile gözlem dili arasında olduğu iddia edilen ayrımın hiç de net bir biçimde çizilemeyebileceği sonucu çıkarılabilir. Çünkü, Feigl'in dediği gibi, pozitivist eğilimli yazarların çoğu, hatta Viyana grubuna dahil ya da yakın olanlar bile, gözlem önermelerinin tamamen "teoriden bağımsız" olamayacağını farkına varmışlardı.[31]

Modern ampirizmde bilimsel açıklama hakkında geliştirilmiş hâkim yaklaşım, Hempel ile Oppenheim'ın ünlü bir yazısında en açık anlatımını bulan yaklaşımdır.[32] Bu yazı geniş kapsamlı bir tartışma ve çok geniş bir literatür yaratmış, Hempel de bunun sonucunda görüşlerini ilk ortaya koyuş biçimini değiştirmiş ve geliştirmişti. Burada bu yazının sadece ana özelliklerini özetleyeceğim; sosyal bilimlere ve tarihe olası uygulanış biçimi de doğa bilimiyle olan bağlantısı kadar tartışma yaratmış olduğu için, bu yazı pozitivist felsefenin sosyolojideki etkisini değerlendirmeye geçmek için uygun bir sıçrama noktası sunar. Yazıdaki temel düşünce, tek olmasa da en kesin bilimsel açıklama biçiminin "tümdengelimsel-nomolojik" açıklama olduğuydu (Dray'in deyişiyle, bu da açıklamanın "kapsayıcı yasa modeli" olarak adlandırılmaya baş-

29. Richard Bevan Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1968, s. 51.

30. Krş. Carnap, "The methodological character of theoretical concepts", Herbert Feigl ve Michael Scriven, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis* içinde, Minneapolis, 1956.

31. Herbert Feigl, "The 'orthodox' view of theories: some remarks in defence as well as critique", M. Radner ve S. Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* içinde, c. 4, Minneapolis, 1970.

32. Carl G. Hempel ve P. Oppenheim, "Studies in the logic of explanation", *Philosophy of Science*, c. 15, 1948.

landı). Burada bir olayın açıklaması, bir araya getirilmiş iki tip önermenin sağladığı enformasyona göndermede bulunmayı içeriyordu. Bunların ilki genel yasalar; ikincisi ise bu yasaların uygulanabileceği özel koşulları belirleyen önermelerdi. Açıklanacak olay ya da olguya göndermede bulunan önerme zorunlu olarak bu ikisinin bir araya getirilmesinden çıkarılıyordu.[33] Bu yüzden bilimsel bir açıklamanın nesnel olarak sınanması, ilk, yani "sınır" durumları betimleyen önermenin ve açıklanacak olay ya da olguların çıkarsanmasında kullanılan yasaların ampirik olarak doğrulanmasını ve yapılan çıkarsamanın mantıksal olarak doğrulanmasını içeriyordu. Hempel'e göre, açıklama ile öndeyi arasında bir simetri ya da "yapısal bir eşitlik" vardı çünkü ikisinin de mantıksal biçimleri aynıydı: Bir öndeyi geçmişteki değil gelecekteki bir olay hakkında bir önerme çıkarsamaktan ibaretti. Tümdengelimsel-nomolojik açıklamanın bütün "ampirik bilimler"in ayrılmaz bir parçası olduğu ileri sürülüyordu; ancak sosyal bilimlerde ve tarihte doğa biliminde olduğu kadar net bir biçimde tezahür etmiyordu. Hempel bunun iki nedeni olduğunu düşünüyordu: Söz konusu evrensel yasalar çoğunlukla, açık önermeler biçiminde formüle edilmektense sorgusuz sualsiz kabul edilen, sağduyu yasalarıydı; ve kısmen bu yüzden, bu yasaların ampirik temelleri hakkında, onları açık ve net bir biçimde ortaya koyacak kadar şey bilmiyorduk. Tarihçiler çoğunlukla Hempel'in "açıklama taslakları" dediği şeyler sunarlardı; bu taslaklarda konuyla ilgili yasalar ve sınır durumlar ancak belli belirsiz ima edilirdi: Açıklama taslakları, dayalı oldukları yasa ve koşulların ampirik olarak sınanması yoluyla, daha bütünlüklü ve böylece, Hempel'in sözleriyle "bilimsel olarak daha kabul edilebilir" hale getirilebilirlerdi.

Sosyal bilimde açıklamaya dair bu teori Hempel tarafından *Geisteswissenschaften*'in "yorumlayıcı kavrayış" geleneğine yönelik bilinçli bir karşı çıkışla gerekçelendirilmişti; Hempel böylece mantıksal pozitivizmin kalıcı temalarından birini yankılamış oluyordu. *Verstehen*, ya da Hempel'in deyişiyle "empatik kavrayış yöntemi" yalnızca bir hipotezler önerme tarzı olması hasebiyle sosyal bilimlerin yönteminin bir bileşeni gözüyle görülüyordu. Toplumsal ya da tarihsel açıklama için kaçınılmaz bir şey değildi ve empati yoluyla ulaşılmış her türlü hipotezin daha sonra tümdengelimsel bir biçime kavuşturulması ve ampirik olarak sınanması gerekiyordu. Hempel, burada da doğa bilimlerinde ol-

33. Hempel, "Deductive-nomological vs. statistical explanation", Herbert Feigl ve Grover Maxwell, *Scientific Explanation, Space, and Time* içinde, Minneapolis, 1962.

duğu gibi ampirist bir bilişsel anlam ölçütüne başvurulması gerektiğini açıkça ortaya koymuştu. Sosyoloji ve tarihte yapılan "anlam" yorumları

ya söz konusu olguları bilimsel bir açıklama veya açıklama taslağının kapsamına almaktan ya da bu olguları herhangi bir ampirik sınamayla mükellef olmayan genel bir fikrin kapsamına almaktan ibarettir. İlk durumda, yapılan yorum net bir biçimde evrensel hipotezler yoluyla açıklamadır; ikinci durumdaysa duygusal cazibesi olabilse ve canlı görüntü çağrışımları uyandırabilse bile ele alınan olgular hakkındaki teorik kavrayışımızı ilerletmeyen bir sözde açıklamadan öteye gitmez.[34]

POZİTİVİST FELSEFE VE MODERN SOSYOLOJİ

Viyana Çevresi üyeleri arasında, toplumsal meseleler hakkında en çok yazan ve mantıksal pozitivist görüşleri kendince Marksist bir bakış açısından yaklaştığı sosyolojiye uygulama yolunda en uzun süreli çabayı sürdüren kişi Neurath olmuştu. Neurath, felsefedeki "bilimsel düşünüş tarzı"nın insan düşüncesinin evriminde ileriye giden yola damgasını vurmuş olduğu tezini canı gönülden desteklemesine ve bu düşüncenin yaygınlaşmasında çok etkili olmasına rağmen, belli felsefi geleneklerin kendi savunucuları üzerinde yaratmış olduğu etkiyi açıklarken bu geleneklerin toplumsal bağlamının önemini grubun diğer üyelerinden daha fazla vurgulamıştı. Neurath, mantıksal pozitivizmin Comte'a ve Mach'a özgü toplumsal ilerleme kaygısından kopmamasını sağlayan başlıca kişiydi. Ama Marksizmi, fizikalizmi savunması dışında onu teorik olarak pek bağlamıyordu; diyalektik mantığı, Marx'taki Hegelci mirası en az arkadaşları kadar o da kesin bir biçimde reddediyordu.

Neurath, sosyolojiye birleşik bilimin bütünlüğü içindeki işbölümünün parçalarından biri olarak bakıyordu: Diğer bütün bilimler gibi o da "her türlü dünya görüşünden kurtulmuş"tu.[35] Tek tek her bilimin, mesela sosyolojinin yasalarının diğer bütün bilimlerin yasalarına tekbiçimli bir mantıksal yapı içinde bağlanacağı bir bilimler sisteminin doğacağını tahayyül ediyordu. Yasalar, diyordu Neurath, gözlem önermelerinden öndeyilere geçmeyi sağlayan araçlardı; gözlem kavramı da, fizika-

34. Hempel, "The function of general laws in history", *Aspects of Scientific Explanation* içinde, New York, 1965, ss. 240-1.

35. Otto Neurath, "Sociology and physicalism", Ayer, *Logical Positivism* içinde, s. 283; ayrıca bkz. Neurath, *Foundations of the Social Sciences, International Encyclopedia of Unified Science*, c. 2, Chicago, 1944.

lizm açısından, bir "toplumsal davranışçılık" içeren bir şey olarak analiz ediliyordu. Neurath'ın davranışçılığı ile işlemselcilik arasında çok yakın bağlar vardı ve işlemselcilik de genel birçok açıdan bir bütün olarak mantıksal pozitivizme koşuttu. Neurath'a göre, "dinsel ethos" gibi bir terimin sosyolojide kullanılmasının meşru olup olmadığına karar verirken, bu terimin somut davranış tarzları olarak ne tür gözlem önermeleri gerektirdiğini çıkarsamamız gerekirdi. "[Sosyolog] 'çağın ruhu' gibi ifadeleri, eğer bununla bazı sözel bileşimleri, tapınma biçimlerini, mimari tarzlarını, modaları, resim üsluplarını vs. kastettiği tam anlamıyla açık değilse, kullanmamalıdır."[36]

Neurath'ın yazılarının sosyoloji üzerinde doğrudan pek etkisi olmuş gibi görünmüyor. Mantıksal pozitivistlerin yapıtlarının sosyolojideki etkisi, mantıksal pozitivizmin çözülerek pozitivist felsefeye dönüşmesi aşamasında geliştirilen bilimsel açıklama modelinin genel kabul görmesi sayesinde çok daha önemli ve yaygın bir hal almıştır. Ama son derece geniş bir alana yayılmış olduğu için bu etkiyi burada ayrıntılı olarak analiz etmek mümkün değildir. Bu yüzden pozitivist felsefe ile pozitivist sosyoloji arasındaki bazı bağlantılara örnekler vererek işaret edeceğim. Bu örnekleri bulmak da hiç zor değil. Pozitivist felsefenin, en azından İngilizce konuşulan dünyada, sosyal bilimlerde kazanmış olduğu geniş nüfuzun bir yönünü, "metod" teriminin yerine "metodoloji" teriminin geçmesinde görmek mümkün. Metodoloji, araştırma usüllerinin analizinden öte bir anlama gelmez olmuştur; sosyolojinin formu ve kaygıları hakkında düşünmeyi içeren daha geniş bir süreç anlamı kalmamıştır, bu daha çok "sosyal bilimler felsefesi"ne uygun bir iş olarak görülür. Çoğunlukla metodolojinin belli bir felsefi anlayışa bağlanmayı gerektirmediği varsayılır; ama başlıca metinlerin çoğu devraldıkları pakete birkaç pozitivist süs yapmadan duramazlar. Örneğin Lazarsfeld ve Rosenberg, Bridgman'la Hempel'i onaylayarak alıntılar, bilimsel bir sosyolojinin ilk talebinin gündelik dilin yerine kesinlikli, formel bir gözlem dili geçirmek olduğu yolundaki pozitivist programı benimserler.[37]

Bu tür örnekleri çoğaltmaktansa, yapıtları çağdaş sosyolojinin ana akımı içinde geniş kabul görmüş üç yazarın tezlerini tartışmak üzerinde yoğunlaşacağım. Ele alacağım ilk yazar olan Ernest Nagel'ın *The Struc-*

36. Neurath, "Sociology and physicalism", s. 299.

37. Paul F. Lazarsfeld ve Morris Rosenberg, "General Introduction", *The Language of Social Research* içinde, New York, 1955, s. 2 ve devamı.

ture of Science (Bilimin Yapısı) adlı kitabı sayısız sosyoloji metni ve tartışmasının değişmez referansı olarak hizmet vermişti; üzerinde duracağım ikinci metin, Zetterberg'in sosyal bilim metodolojisine dair etkili olmuş, temsili değeri olan tartışmasını içeren *On Theory and Verification in Sociology* (Sosyolojide Teori ve Doğrulama Üzerine) adlı kitabı, üçüncü metin ise Hempel'in, işlevsel açıklamayı tümdengelimsel-nomolojik modele bağlayarak, "pozitivizm"in modern biçimiyle Comte ve Durkheim geleneğindeki "pozitivizm" arasında yeniden dolaysız bir bağlantı kuran işlevselcilik analizi olacak.

Nagel'ın kitabı (M. R. Cohen'in yanı sıra) Carnap ve Frank'a çok şey borçluydu. Bu çalışmada Comte'cu bir şema izleniyordu: Tartışma mekanikten fizik yoluyla biyolojiye ve sosyal bilimlere geçiyordu. Buradaki anlatımın zeminini, tümdengelimsel-nomolojik açıklamaya dair bir serimleme ve birbirlerine mütekabiliyet kurallarıyla bağlanan gözlem dili ile teori dilinin birbirinden ayrılması oluşturuyordu; biyoloji ve sosyal bilimler teleolojik ya da işlevsel açıklamadan yararlanabildikleri için diğer doğa bilimlerinden farklıydılar. Nagel, "teleoloji"nin özel olarak bilinçli, akıl yürüten faillerin faaliyetlerine bağımlı olduğunu ya da teleolojik açıklamanın nihai nedenlere dair bir varsayım içerdiğini reddediyordu. İnsan davranışının "öznel" ya da "anlamlı" karakteri sorununa da giriyordu Nagel. Ona göre, "yorumlayıcı kavrayış"ın iki özelliği vardı: Bir ya da daha fazla sayıda bireyin, belli bir zaman diliminde, belli psikolojik durumlar içinde olduğu varsayımı ve bu durumların hem birbirleriyle hem de "gözlenen davranış"la hangi yollardan bağlantı kuracağını belirleyen genel bir ilke ya da yasa olduğu varsayımı. Bunların ikisi için de, davranışları açıklanacak olan aktörlerle herhangi bir empatik ilişki kurmaya değil, gözleme dayalı kanıtlara gerek vardı:

> Ona duydukları nefretle kendisini takip eden bir kalabalıktan kaçan bir adamın korku durumunda olduğunu, bu tür vahşi korkular ve nefretler yaşamamış olsak da, kendimizde bu tür duyguları hayali olarak yeniden yaratmamış olsak da bilebiliriz – tıpkı bir tel parçasının ısısının, onu oluşturan moleküllerin hızları artmakta olduğu için arttığını, hızla hareket eden bir molekül olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmemiz gerekmeden de bilebileceğimiz gibi.[38]

Hempel gibi Nagel da empatinin hipotezler üretmekte bir rol oynayabileceğini kabul ediyordu; ama bu tür hipotezlerin sonradan "denetimli duyusal gözlem"le sınanması gerekirdi.

38. Ernest Nagel, *The Structure of Science*, Londra [New York], 1961, s. 484.

Sosyal bilimlerdeki genellemelerin çoğu, diyordu Nagel, evrensel yasalar olmaktan çok istatistiki tekdüzeliklerden ibaretti. Ama bunun nedeni insan davranışının kendisinin özgül özellikleri değil, daha çok sosyolojinin gelişiminin görece ergenlik aşamasında olmasıydı; sosyoloji yaptığı genellemelerin sınırlayıcı koşullarını tam olarak belirlemek için zorunlu olan kavram ve gözlem keskinliğini henüz geliştirmemişti. Sosyal bilimlerdeki işlevselci teoriler hakkında güçlü tereddütleri olsa da, Nagel ilkesel olarak bu tür bir kesinliğe ulaşılabileceğine (pratikte tam olarak gerçekleşmesinin önüne çıkabilecek birçok etken olmasına rağmen) inanıyor gibi görünüyordu. Halbuki, evrensel değil de istatistiki yasalara birçok doğa bilimi alanında rastlanıyordu. Sosyal bilimlerde istatistiki genellemeler, sistem durumlarının korunmasını düzenleyici geribesleme yoluyla açıklayan işlevsel genellemelerle tamamlanıyordu. Sosyoloji ve antropolojide işlevsel açıklamaların gelişmesi, tıpkı tümdengelimsel açıklamalarda olduğu gibi, sosyal bilimin kavramlarının çoğunun henüz dağınık bir karakterde olması yüzünden engellenmişti.

Nagel'a göre, insanların, davranışlarını –sosyologların yaptıkları genellemeler hakkındaki bilgileri de dahil olmak üzere– edindikleri bilgiler ışığında değiştirebilmeleri sosyal bilim için büyük bir "güçlük" çıkarmıyordu. Bu aslında sosyal bilimlere özgü bir şey değildi: Doğa biliminde de bir olgunun gözlemlenmesi o olgunun karakterini değiştirebilirdi. Bunun dile getirilmesi bile gözlemlenen şeyin gözlemleme süreci tarafından ne ölçüde değiştirildiğinin farkında olunduğunu ima ediyordu; dolayısıyla etkileşimin yarattığı etkiler ya küçük olduğu için ihmal edilebilir nitelikte olacaktı ya da büyükse de hesaplanıp düzeltilebilirdi. "İşin içine karışan mekanizmalar" farklı olmasına rağmen, "müdahale"nin mantıksal karakteri doğada ve toplumda aynıydı.[39] Sosyal bilimlerde kendi kendini doğrulayan ve kendi kendini olumsuzlayan öndeyilerde bulunabilme imkânı da aynı şekilde doğa biliminde dolaysız bir analoji buluyordu. Örneğin, bir silahın ateşlenmesini idare eden bir bilgisayar silahın hedefi şaşırmasına yol açacak ölçüde hatalı olabilir; ama (yanlış) hesapların iletilmesi sırasında doğan titreşimler silahın aslında en başta yanlış yönlendirildiği için hedefi vurmasına neden olabilir.

Nagel'ın yapıtı bilinçli olarak "liberalleştirilmiş mantıksal pozitivizm"i dile getirmeye yönelikti; oysa Zetterberg'in yapıtı sosyolojide araştırmanın yürütülme biçimini ve bu araştırmalar ile (onun deyişiyle)

39. *A.g.y.*, ss. 468-9.

"teorik sosyoloji" arasındaki bağlantıyı betimlemekle daha çok ilgileniyordu.[40] Yazara göre, bu, Lundberg gibi yazarların sosyolojinin doğa bilimlerinin bilimsel katılığına sahip olması gerektiği yolundaki ısrarını, bilimde teorinin öneminin Lundberg'den daha iyi değerlendirilmesi ile bütünleştirme çabasıydı. Zetterberg sosyal bilimlerin "hümanist içeriği"ne gerekli hürmeti gösteriyordu, ama akıl yürütmesi daha çok fizik, biyoloji ve sosyoloji arasındaki süreklilik üzerinde duruyordu. Sosyolojide açıklama, eğer sağduyu düzeyindeki bilgi veya inançların ötesine geçecekse, doğa bilimindekiyle aynı tümdengelimsel-nomolojik forma girmek zorundaydı. Sosyolojide "teori", diyordu Zetterberg, genellikle çok geniş, neredeyse "toplumsal düşünce"ye denk bir biçimde kullanılıyordu; ama onun kullanımında teori birbirlerine tümdengelimsel bir biçimde bağlanan yasalardan oluşan bir küme anlamına geliyordu; her türlü tikel olay, sınır koşulları dahilinde, bu kümeyle ilişkilendirilebilirdi. Zetterberg'in, sosyolojinin ampirik bir bilim olmanın gereklerini karşılayabilmek için ihtiyaç duyduğu formelleşmiş dile ilişkin betimlemesi (bu betimlemeyi Hempel'in bilişsel anlam analizinden yararlanarak yapmıştır), teorik terimlerin gözlem dilinin terimlerine indirgenebilirliği konusunda katı bir ölçüt getiriyordu. İdeal bir teoride, formel mantığın usüllerinden yararlanarak bütün ikincil teorik kavramların içeriğini "ilkel terimler"den oluşan bir kümeye indirgemek mümkün olabilirdi. Teorik sosyolojinin ilkel terimleri ise bir bütün olarak, etkileşim halindeki faillerin davranışlarına dair gözlemlere karşılık geliyordu.[41]

Zetterberg şu asırlık soruya olumlu cevap veriyordu: Doğa bilimlerinde keşfedilen yasalara paralel sosyolojik yasalar var mıdır? Sosyal bilim tarafından ortaya çıkarılmış bu tür birçok yasa ya da teorik önerme vardı; örneğin, "kişiler toplumsal yapı içindeki mevkilerini koruyan kurallar çıkarma eğilimindedir"; ya da "bir grupta yönetilen konumundaki üyeler ne kadar olumlu değerlendirme görürlerse, fikirleri de diğer grup üyelerinin fikirleriyle o kadar çakışır."[42] Sosyolojik literatürde bu tür yasalar belirlenmesini etkileyen iki etken vardı: Bu yasaların geçerli olduğu koşullar çoğunlukla çok muğlak bir biçimde belirtiliyordu ve bu yasaları onaylamak ya da "doğrulamak" için hangi prosedürlerin gerekli olduğu açıkça ortaya konmuyordu. Günlük hayat insanların kendi davranışlarına ve başkalarının faaliyetlerine ilişkin olarak yaptıkları genellemelerle doluydu; sosyolojinin görevi bu genellemeleri sınayarak

40. Hans L. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology*, Totawa, 1966.
41. *A.g.y.*, s. 46 ve devamı. 42. *A.g.y.*, s. 81 ve 85.

onları sağduyu düzeyindeki hipotezlerden onaylanmış bulgulara ve yasalara dönüştürmek ve geçersiz olduğu görülenleri bir kenara atmaktı.

Bence sosyoloji, halktan eğitim görmüş herkesin insanlık dramına dair kavrayışında aslan payına sahip olan Homeros, Dante, Shakespeare, Cervantes, Twain ve diğer büyük yazarların insanlık durumlarına ilişkin en iyi düşüncelerini (teorik hipotezlerini), kendi teorilerine dahil etmek için daha ciddi bir çabaya girmelidir. Ancak, sonuçta, teorik girişimin varacağı yer "deneyimlerle desteklenen, yüksek enformatif içerik", yani yasalar olmalıdır.[43]

Zetterberg'in tartışması işlevselcilik konusuna çok ucundan değiniyor ve sosyolojide işlevsel açıklama sorunu hakkında söylediklerinin dayanağının ne olduğunu aydınlatmıyordu. Nagel bu sorunu bir ölçüde ele almıştı; ama ben burada Hempel'in tümdengelimsel-nomolojik açıklamayla işlevsel açıklama arasında bağlantı kurmayı amaçlayan yazısını ele alacağım.[44] Hempel'e göre, işlevsel analiz, bir olayın nedenlerine değil yöneldiği amaçlara göndermede bulunan teleolojik açıklamanın bir biçimiydi. Ancak teleolojik açıklama geleneksel olarak ampirik sınamaya kapalı olmuştu: Hempel biyolojide kabul edilemez teleolojik teorilere yol açmış metafizik bir ilke olarak *entelekya* ya da yaşamsal güç örneğini veriyordu. Sorun, işlevsel analizi bu tür sınanamaz yaşamsalcı ilkelerle herhangi bir biçimde bir arada anılmaktan kurtarmaktı.

Hempel'e göre, biyolojide işlevsel analiz, tekerrür eden bir faaliyetin (mesela kalbin atması) hayatın idame ettirilmesi için gereken bir organizma durumuna (mesela kanın vücutta dolaşması) yaptığı katkı açısından açıklanmasıyla ilgiliydi. Sosyal bilimlerde analiz nesneleri benzer bir kalıptaydı ve tekerrür eden toplumsal davranış tarzları daha büyük toplumsal sistemin içinde bulunduğu durumlarla bağlantılı olarak inceleniyordu. Peki ama işlevsel açıklamadaki açıklayıcı unsur neydi? Bu, tümdengelimsel-nomolojik ya da tümevarımsal-istatistiki açıklamaya özgü nomoloji tipinde bulunamazdı. Yine de mantık formunda yakın bir benzerlik vardı. Fiziksel açıklamalarda bulunurken, buzun eridiğini çünkü sıcak suya konduğunu söylediğimizde, ele aldığımız durumun bir örneğini oluşturduğu genel yasalara göndermede bulunarak bunu erimenin açıklaması olarak gerekçelendirebiliriz. Keza, işlevsel açıklamanın "çünkü"sü, belirli koşullar altında bir sistemin, onu değiştirme tehdidi getiren güçler karşısında hayatta kalabilmesi için ge-

43. *A.g.y.*, ss. 102-3.

44. Hempel, "The logic of functional analysis", *Aspects of Scientific Explanation* içinde.

rekli olan işlevsel zorunlulukları ya mutlaka ya da çok büyük olasılıkla karşılayacağı yolunda bir ilke içerir. Yani, işlevsel analizdeki genel önermeler biyolojik ya da toplumsal sistemlerin kendi kendilerini düzenlemelerine göndermede bulunurlar; bu önermeler bu şekilde anlaşıldıklarında nesnel olarak sınanabilen öndeyilerde bulunabilirler.[45] Bu ise "sistem ihtiyacı" gibi kavramların işlemsel olarak tanımlanmasına bağlıdır.

> Bu tür kendi kendini düzenleyen olguların, tekabül eden yasalar tarafından ne ölçüde bulunabileceğini ve temsil edilebileceğini saptamak, şüphesiz, psikoloji ve sosyal bilimlerdeki işlevsel açıklamanın en önemli görevlerinden biri olacaktır. Bu doğrultuda yapılacak araştırmalar hangi özgül yasaları keşfederse keşfetsin, bunların mümkün kıldığı açıklama ve öndeyi türü, mantıksal karakteri bakımından fiziksel bilimlerinkinden farklı değildir.[46]

Benim burada seçtiğim üç örnek keyfidir; her biri kendi başına etkili olmuş olsa da yerlerine benzer görüşleri ifade eden başka birçokları konabilir. Tabii ki bu örneklerin temsil ettikleri genel bakış açısının rakipsiz hale gelmiş olduğunu iddia etmek istemiyorum, ama bunun İngilizce konuşulan dünyanın sosyolojisinde hâkim yaklaşım olduğu su götürmez. Bunun nedeni sadece ana geleneğin, sosyal bilimlerin doğa bilimlerini model almaları gerektiği konusunda ısrar etmiş olması değildir: Daha çok, söz konusu alandaki birçok yazarın, açıktan açığa ya da üstü örtülü biçimde, "bilim"in pozitivist bilim felsefesiyle özdeşleştirilebileceğini kabul etmiş olmasıdır. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki sürekliliği sağlayan kavramsal araç olarak işlevselcilik bunda önemli bir rol oynamıştır: Fiziksel bilimler ile yaşam bilimleri arasındaki ayrım, biyoloji ile sosyoloji arasındaki ayrım kadar, hatta belki de ondan daha da büyük görünmüştür.

POST-POZİTİVİST BİLİM FELSEFESİ

Sosyal bilimlerin kendilerine yönelik metodolojik kavrayışının tersine, bilim felsefesinde "ortodoks model", Toulmin, Feyerabend, Hesse, Kuhn ve diğerlerinin öncülüğünde uzun zamandır geniş kapsamlı bir saldırıya maruz kalmıştır. Bu yazarlar pozitivist felsefe hakkındaki eleştirel analizlerinden çıkarılabilecek sonuçlar konusunda görüş birliği içinde olmasalar bile, ortodoks modeli yerinden etmeyi başardıkları açıktır. Ancak Karl Popper'in çalışması hem onların çalışmalarından

45. *A.g.y.*, s. 317. 46. *A.g.y.*, s. 325.

önce yapılmıştır hem de kısmen onların kaynaklarından biridir; "daha yeni bilim felsefesi" hakkında herhangi bir yorumda bulunmadan önce Popper'in mantıksal pozitivizm hakkında ifade ettiği eleştirel görüşleri ve onun yazılarını Viyana Çevresi'ninkilere bağlayan bariz temaları ele almak zorunludur.

Popper'in görüşleri ile Viyana Çevresi'nin önde gelen üyelerinin, özellikle de Carnap'ın görüşleri arasındaki ilişki daha en baştan ihtilaflı bir ilişki olmuştur. Popper'in kendisi Çevre'ye üye değildi, ama onunla yakın bir entelektüel ilişkisi vardı. İlk ve hâlâ en önemli yapıtı olan *Logik der Forschung* (Araştırmanın Mantığı), grup içinde tartışılmış ve temelde mantıksal pozitivizmin perspektifiyle uyumlu bulunmuştu. Oysa Popper kitabın mantıksal pozitivizm felsefesini radikal biçimde eleştirdiğini vurgulamış ve kitabın ilk yayımlandığı tarihten itibaren kendi konumu ile her türlü ampirizm ya da pozitivist felsefe arasındaki farkların üzerinde durmuştur. Burada iç içe geçmiş olan birçok meseleyi ayrıştırmak kolay değildir. Popper'in fikirleri ile (daha serbest versiyonlarında bile) mantıksal pozitivizmin görüşleri arasındaki farkları değerlendirirken, Popper'in şu görüşlerinin en belirgin karşıtlık kaynakları olduğundan bahsedilebilir: Tümevarımı tamamen reddetmesi ve bununla bağlantılı olarak ister fenomenalizm ister fizikalizm biçimine bürünsün "duyusal kesinliği" reddetmesi; doğrulamanın yerine yanlışlamayı geçirmesi ve bunun sonucunda bilimsel hipotezlerin dile getirilmesinde cürete ve yaratıcılığa önem vermesi; eleştiri ruhunun işleyişiyle bağlantılı olarak, bilimde vazgeçilmez yeri olduğunu düşündüğü geleneği savunması; ve mantıksal pozitivistlerin metafiziğin saçmalığını ortaya koyarak ona son verme hırslarının yerine bilim ile sözde bilim arasındaki ayrım ölçütlerini sağlama alma amacını geçirmesi. Bu farklılıklar kesinlikle hatırı sayılır boyutlardadır ve Popper'in sadece "pozitivist" olmamakla kalmayıp aynı zamanda onun bilim felsefesindeki en önde gelen eleştiricilerinden biri olduğu yolundaki devamlı ısrarının altında da bunlar yatar. Yine de Popper'in yazılarıyla mantıksal pozitivistlerin yazıları arasında önemli genel benzerlikler olduğu aşikârdır. Popper, bilimsel bilginin ne kadar eksik olursa olsun insanların elde etmeyi umabileceği en kesin ve güvenilir bilgi olduğu inancını paylaşıyordu; bilim ile sözde bilim arasında net ayrım ölçütleri geliştirme çabası mantıksal pozitivistlerin bilimi bulanık, boş sözcük oyunlarından kurtarma kaygılarıyla büyük ölçüde aynı itkinin ürünüdür; ve mantıksal pozitivistler gibi o da bilimi usül/prosedür açısından karakterize eder: Bilim diğer gelenek biçimlerinden, teorileri ve bulgularının ampirik sınamaya ve bu yüzden de

potansiyel olarak yanlışlanmaya açık olabildiği ölçüde ayrılır.

Popper'in yanlışlama ilkesini bilim ile sözde bilim arasındaki ayrımın anahtarı olarak ilk kez formüle etmesi, bizzat kendi sözlerine göre, belli toplumsal teori tipleri –özellikle Marksizm ve psikanaliz– ile fiziksel bilimler arasındaki uçurum üzerinde uzun uzun düşünmesinin ürünüydü. Popper'in vardığı sonuca göre, Marksizmle psikanalizin ilkel mitlerle bilimden daha çok ortak yanı vardı; bunlar astronomiden çok astrolojiye benziyorlardı. Popper'e göre, bunun nedeni fiziğe kıyasla kesinlikten yoksun olmaları değil, savunucularına göre en cazip özellikleri olan şeydi, yani açıklama güçlerinin kapsamı. Bütünlükçü düşünce sistemleri olarak yarı dini bir vahiy ya da dindeğiştirme deneyiminden destek alıyorlardı ve kişi bir kere onlara iman ettiğinde her türlü olayı onlarla açıklayabiliyordu. Her şeyi açıklayabildikleri için de işin içine karışan fikirlerin yanlış olduğunu gösterecek bir temel işlevi görecek hiçbir ampirik kanıt kaynağı ya da tipine sahip değillerdi. Bu durum, maddi varlıkların hareketi ile ilgili özgül öndeyilerde bulunan ve kendini bu öndeyilerin sınanmasından çıkacak sonuca rehine bırakan, fizikteki görelilik teorisinin tam tersiydi; Marksizm ve psikanaliz gibi, kendilerini karşıolgusal kanıtlara karşı koruyan teorilerde böylesi bir risk unsuru yoktu. Dolayısıyla bilimin ayırt edici özelliği, bilim adamlarının bir teoriyi sadece onaylamaya ya da doğrulamaya değil, aynı zamanda çürütmeye de çalışmalarıydı. Bir teorinin onaylanması, ya da Popper'in sonraları kullanmaya başladığı deyimle, "teyit edici kanıtları" [*corroborating evidence*], onu yanlışlama amacı güden ampirik saldırılara başarıyla karşı koymasının sonucudur. "Bütün bunlar şöyle denerek özetlenebilir: *Bir teorinin bilimsel statüsünün ölçütü yanlışlanabilirliği, ya da çürütülebilirliği ya da sınanabilirliğidir.*"[47]

Popper'in yanlışlama üzerindeki vurgusu, *Araştırmanın Mantığı*'nın başında yaptığı tümevarımsal mantık eleştirisiyle çok yakından ilişkilidir. Ampirist bilim felsefelerinin yüreğinde her zaman büyük bir gerilim olmuştur. Bilimin kesin bilgi verdiği düşünülüyordu; öte yandan gözlemlerden tümevarım yoluyla yasalar çıkarılmasının mantıksal formu kesinliği önlüyordu. Teorik bir önermeyi onaylayan ne kadar çok deney yaparsak yapalım, bir sonraki deneyin onu yanlışlaması olasılığı

47. Popper, "Science: conjectures and refutations", *Conjectures and Refutations* [New York, 1968] içinde, Londra, 1972, s. 37. [Türkçesi: "Bilim: Kestirimler, Çürütmeler", çev. İ. Birkan, (der.) Cemal Güzel, *Sağduyu Filozofu: Popper* içinde, Bilim ve Sanat Y., Ankara, 1996, ss. 165-212].

her zaman bakiydi: Bu yüzden de bilimsel yasaların geçerliliği asla nihai olarak doğrulanamazdı. Popper'in ampirizmin bu klasik sorununa verdiği cevap, bu sorunun dayandığı öncülü yadsımak olmuştu: Yani bilimin tümevarım yoluyla ilerlediğini yadsımış ve bilimdeki hiçbir soyut önermenin nihai olarak doğrulanamamasının kaçınılmaz olduğunu kabul etmişti. Popper'e göre, doğrulama ile yanlışlama arasında bir asimetri vardı. Kaç tane beyaz kuğu görmüş olursak olalım, bu "bütün kuğular beyazdır" sonucuna ulaşmayı haklı çıkarmazdı; ama böylesi tümel bir önerme gözlemleri aktaran tekil önermelerden hiçbir şekilde çıkarılamasa da, tekil önermeler onunla çelişebilir ya da onun yanlış olduğunu gösterebilirdi. Nitekim Popper'in bilim felsefesi, hiçbir bilimsel yasanın, hatta bilim adamlarının tam anlamıyla sağlam bir temeli olduğunu düşündükleri bir yasanın bile nihai olarak kanıtlanamayacağını kabul etme anlamında şüpheci olmasına rağmen; hipotezlerin ampirik olarak çürütülmesi yoluyla bilimsel ilerlemenin mümkün olduğunda ısrar ediyordu. Bilimin amacı hâlâ geleneksel bir biçimde, olgulara tekabül ettiği sürece doğru olan soyut genellemeler yapmak olarak tasarlanıyordu; ama yanlış teorilerin elenmesi yoluyla kesinliğe gittikçe daha fazla yaklaşabilmemize rağmen, hakikate ulaştığımızdan mantıksal olarak asla emin olamazdık.

Bilimsel teoriler tümevarımsal olarak sınanmadıkları gibi, bu teorilere tümevarım yoluyla da ulaşılmıyordu: Bir teorinin nasıl keşif ya da icat edildiğiyle bilimsel statüsü arasında hiçbir ilişki yoktu; bilimsel statü sadece teorinin yanlışlayıcı koşulları belirleyebilmesine ve bu koşulların ampirik olarak sınanması sonunda ayakta kalabilmesine bağlıydı. "Keşif mantığı" diye bir şey yoktu, çünkü yeni fikirler bir sezgi çakımıyla, dini tefekkür yoluyla veya başka bağlamlarda yaratılabilirdi. "Teori"den önce gelen "gözlem" diye bir şey de yoktu (ki bu varsayım tümevarımsal mantık kavrayışının çok önemli bir parçasını, protokol önermeleri biçiminde de mantıksal pozitivizmin temellerinden birini oluşturuyordu). Her türlü gözlem "teori yüklü"ydü ve olgulara getirilen yorumlardan oluşuyordu. Mantıksal pozitivizmin ve daha genelde pozitivist felsefenin sandığı gibi, bilimin üzerine inşa edildiği kesin ya da düzeltilemez bir bilgi temeli olamazdı. Bilimsel bilgi sürekli hareket halindeki kum üzerine inşa edilmişti ve önemli olan nereden yola çıktığımız değil, kestirimlerimizi ne ölçüde ampirik sınamaya ve dolayısıyla rasyonel eleştiriye tabi tutabildiğimizdi. Bu aynı zamanda Popper'in toplumsal felsefesindeki yol gösterici ilkeydi de. Bir "açık toplum" hiçbir tekil fikirler sisteminin toplumsal düzen üzerinde tekel kuramadığı;

özgürlüğün, farklı fikir ve politikaların girdikleri ve sonuçları rasyonel biçimde değerlendirilebilecek eleştirel tartışma tarafından garanti altına alındığı bir toplumdu.

Popper tutarlı bir biçimde kendi düşüncesini çağdaş felsefelerin çoğunun temel niteliği olan dil takıntısından ayrı tutmaya çalışmış, bunun herşeyden önce hipotezler ile gerçek nesneler ve olaylar dünyası arasındaki ilişkiyle ilgilenen bilimsel girişimin gerçek doğasını bulanıklaştırdığını ileri sürmüştü. Bilimsel teorilerin sıkı sıkıya sınanması için ifade netliği ve açık seçikliğinin şart olması dışında, diyordu Popper, terminoloji önemli değildi. Aynı fikirler farklı sözcüklerle ifade edilebilirdi; tek önemli olan açıkça ifade edilmeleri ve yanlışlandıkları belirtilebilecek koşulların bilinebileceği bir biçimde formüle edilmeleriydi. Popper'in felsefesi bilimin kendisinden talep ettiği formülasyon cüretine sahiptir: Doğrulama yerine yanlışlamayı koymasının yarattığı cazibe, büyük ölçüde tümevarımın geleneksel açmazlarını bir hamlede bir kenara atıvermesini sağlayan basit ve kesip atmacı tavrından kaynaklanır. Ama bu anlayışın basitliği gizlediği güçlükler tarafından yalanlanır; bu güçlükleri ele aldığımızda Popper'in sadece marjinal bir önem yükleyerek bir yana atma eğiliminde olduğu dil meseleleriyle daha dolaysız olarak yüzleşmek zorunda kalırız.

Bir kere, yanlışlama kavramı, mütekabiliyet olarak hakikat teorisine bağlı olan Popper'in yazılarında iğreti durmaktadır. Bilimin amacının, Popper'e göre, hakikatten çok "gerçeğe benzerlik" [*verisimilitude*] ile ilgili bir şey olarak betimlenmesi daha doğruydu. Ama gerçeğe-benzerlik fikri ancak doğa hakkında sonlu sayıda olası kestirim ya da teori olduğunu ve bunları aşama aşama çürüterek hakikate gittikçe daha fazla yaklaştığımızı varsayarsak savunulabilir. Hele hele Popper'in, bilim adamının (en kolay bunlar sınandıkları için) en "olmayacak" hipotezler araması gerektiği yolundaki uyarısı dikkate alınırsa, böyle bir varsayımın hiçbir teminatı yok gibidir. İkinci olarak, tümevarımın yarattığı güçlüklerin mantıksal bir çözümü olarak sunulduğunda son derece özlü ve açık seçik görünen yanlışlanabilirlik fikri, bilimdeki fiili sınama ve teori karşılaştırma faaliyetlerinin analizine uygulandığında epey bulanıklaşmaktadır. Popper, yanlışlamanın mantığının bilimsel prosedürlerde uygulanma biçiminden kısmen ayrı tutulabileceğini tabii ki kabul etmişti. "Bütün kuğular beyazdır" şeklindeki tümel önerme siyah bir kuğunun keşfedilmesiyle ilkesel olarak tekzip edilir, ama pratikte mesele o kadar basit değildir çünkü her şeyden önce, neyin siyah bir kuğu, yani yanlışlayıcı bir gözlem sayılacağına karar vermemiz gerekir. Örneğin

"bütün kuğular beyazdır" şeklindeki tümel önermeyi kabul eden birinin, bulunabilecek herhangi bir siyah kuğuyu kuğu saymaması ve onu yasanın kapsamının dışına koyması mümkündür. Popper'in bu tür bir taktiğe verdiği cevap onu bilimdışı, bilim faaliyetin yürütülmesi gereken ruha aykırı ilan etmek olmuştur. Ama bu pek ikna edici bir cevap değildir ve Popper'in kendi kazdığı kuyuya düştüğü, çünkü böyle bir savın tam da eleştirdiği şeyi yaptığı, yani tezle uyuşmayan herhangi bir örneğin "bilimdışı bir prosedür" olarak görülmesi gerektiğini iddia ettiği ileri sürülebilir. Kuhn'un çalışmalarından çıkan sonuçlardan biri de bunun işe yaramayacağıdır ki aynı şey Feyerabend'la Lakatos'un yapıtları için de geçerlidir (hem de Lakatos'un Popper'i "incelikli yanlışlamacılık" adını verdiği şeyin asıl yaratıcısı olarak görmesine rağmen).

Kuhn'un en önemli incelemesi olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* gerçekten de çok ünlü olmuştur, öyle ki kitabın temalarına şöyle üstünkörü bir şekilde değinmek yeterli olacaktır. Kuhn'un görüşleri bazı açılardan Popper'inkilerden hatırı sayılır ölçüde farklı olabilir, ama aralarında yakın bir bağ da vardır, çünkü iki yazar da bilim tarihinin bilim felsefesi için taşıdığı önemin (ya da tersinin) farkına varmışlardır. Bu, bilimin gelişiminin tarihsel olarak incelenmesine ayrıntılı bir dikkat sarf etmeksizin öncelikle soyut, formel analizler üretmek üzerinde odaklanan mantıksal pozitivistler için büyük ölçüde geçerli değildi. Bu yüzden, Kuhn'un işaret ettiği gibi, mantıksal pozitivistler bilimsel keşifleri ders kitaplarına geçirildikleri şekilde, tamamlanmış edinimler olarak gören açıklamalarla iş görme eğiliminde olmuşlardır: Ama turistik broşürler insanları davet ettikleri kültürü ne kadar betimliyorsa bunlar da bilimde gerçekten olup bitenleri o kadar betimlemektedir.

Kuhn'un yapıtının ardındaki itici güçlerden biri de doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki karşıtlığın farkında oluşuydu; ama bu *Geisteswissenschaften*'de geleneksel olarak vurgulanagelen türden bir farkındalık değil, sosyal bilimciler arasında kendi entelektüel girişimlerinin temel karakteri konusunda bir görüş birliği olmayışıyla ilgili bir farkındalıktı. Özetle, sosyal bilimler "paradigmalar"dan yoksundu. Bu nedenle doğa bilimlerinin tipik gelişim kalıbını göstermiyorlardı. Bu kalıp şöyleydi: Ortak bir paradigmanın sınırları içinde bulmaca çözme türü faaliyetler içeren görece istikrarlı "normal bilim" dönemleri arasına devrimci değişim dönemleri giriyor, bunların sonucunda da eski paradigmanın yerini yenisi alıyordu. Bilimi konu alan ders kitaplarında devrimlerden asla bahsedilmiyordu: Bir ders kitabı, paradigmaları, belli bir bilimin o zamana kadarki başarılarının pekişmiş biçimi olarak ifade

ediyordu. Yine de bilimdeki devrimci değişim dönemleri normal bilimin faaliyetlerinin sonucuydu, zira mevcut bilgi çerçevesi içindeki çelişkiler ya da kuraldışılıklar normal bilimin bulmaca çözme faaliyetleri sayesinde ortaya çıkıyordu. Bilimdeki bir devrim dünya görüşündeki bir değişim, bir *Gestalt* kaymasıydı: Böyle gerçekleştirilen kavramsal dönüşüm "gözlem"in kendisine siniyordu.

> Duyu deneyimi sabit ve yansız mıdır? Üç yüzyıl boyunca Batı felsefesine sık sık yol göstermiş olan epistemolojik bakış açısı bizi bu soruya dolaysız ve koşulsuz bir "Evet!" cevabı vermeye zorlamıştır. Gelişkin bir alternatif olmadıkça, bu bakış açısından tamamen vazgeçmek bence imkânsız. Ama bu bakış artık etkili işlemektedir ve yansız bir gözlem dili getirerek onu etkili kılma çabaları da şu an bana ümitsiz görünmektedir.[48]

Bilimsel Devrimlerin Yapısı'nın yarattığı sayısız tartışmaya birçok kişinin yanı sıra Popper de katkıda bulundu. Kuhn tartışmanın gidişatı içinde özgün yapıttaki belirsizlikleri aydınlatmaya ve metni çeşitli biçimlerde geliştirmeye çalıştı. Ben burada yalnızca bu yazının ileriki bölümleriyle bağlantılı meseleler üzerinde duracağım. Bunları saptamanın en elverişli yolu, Kuhn'un yapıtıyla Popper'in yapıtı arasındaki bazı vurgu farklarına işaret etmektir. Bu tür farklardan üç tanesi şunlardır:

1. Kuhn'a göre, "normal bilim" bilimsel ilerlemenin ayrılmaz bir parçasıydı, çünkü bir paradigmanın ortak olarak kabul edilmesi sırasında eleştirilerin askıya alınması, çabaların net olarak tanımlanmış sorunlar üzerinde odaklanmasına imkân sağlamıştı. Bir "disiplin matrisi"nin en temel unsurlarının sürekli eleştirel değerlendirmeye tabi tutulması, böylesi bir çaba odaklanmasını önlerdi: Araştırmanın özüne ve yöntemine ilişkin temel öncüller üzerinde anlaşamamanın, bilginin birçok doğa bilim alanında başarıldığı biçimde gelişmesinin önünü tıkadığı sosyal bilimler gibi pre-paradigmatik disiplinlerde olan tam da buydu. Bilimde Popper'in tahayyül ettiği türden "sürekli devrim" ne bilimin fiili işleyiş biçimini betimliyordu ne de onun için arzu edilir bir çerçeveydi; normal bilim sadece deforme edilmiş bilim değildi. Bu görüş Kuhn'u aynı zamanda Feyerabend'ın "bilimsel anarşizm"inden de ayırıyordu: Temel teorilerin çoğalması ancak devrimci kriz dönemlerinde arzulanacak bir şeydi.

2. Kuhn'un yazıları, yanlışlama fikrini fiili bilim pratiğine aktarmanın sakıncalarını gösteriyordu. Kendisinin "yanlışlama ile doğrulama-

48. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, s. 126. [Türkçesi: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, Alan Y., İstanbul, 1991].

nın asimetrik olduğu anlayışını gerçekten çok ciddiye aldığını"[49] söylüyordu, ama "sınama"nın normal ve devrimci bilim bağlantısıyla ilişkilendirilmesi gerekirdi. Bir paradigma içinde çalışan bilim adamları, sonraları –paradigmanın yıkılmasının ardından– kendi kabul ettikleri teorilerle bağdaşmadığı ya da onları çürüttüğü görülen bulguları başlangıçta ya ihmal ediyorlar ya da kendi teorilerine uyumlu gibi görüyorlardı.

3. Paradigmaların "kıyaslanamazlığı" ya da bunlardaki anlam değişimi Kuhn'un yapıtında temel bir sorun olarak ortaya çıkarken, Popper' de böyle değildir; kısmen bu yüzden Kuhn Popper'in gerçeğe benzerlik açıklamasını kabul edilemez bulmuştur. Kuhn göreci olduğunu ısrarla inkâr etmiştir ki olamayacağı da açıktır: Çünkü paradigmaların art arda gelişine bir şekilde bir "ilerleme" olarak bakılmazsa pre-paradigmatik bilimler ile post-paradigmatik bilimler arasındaki ayrım önemini çok büyük ölçüde yitirir: O zaman mantıksal düzeyde art arda gelen paradigmalar her biri birbirine denk olacak şekilde, sadece "yatay olarak" dizilirlerdi ki bu da sosyal bilimlerde olduğu iddia edilen durumun aynısıdır. Öte yandan, Kuhn devrim yoluyla bilimsel ilerlemenin nasıl meydana geldiğini ve bu sorunun çözümünün bir hakikat teorisi için ne gibi sonuçlar doğuracağını ifade etmekte epey güçlük çekmiştir.

FRANKFURT FELSEFESİNDE POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Hume'dan beri, pozitivist filozoflar genelde, bilimsel bilginin temelini oluşturan duyu deneyiminin ahlaki yargıları ya da etik değerleri kapsayacak şekilde genişletilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Ahlakla ilgili ihtilaflar, olgusal meseleler hakkındaki tartışmalarda olduğu gibi, bütün öznelerin ulaşabileceği gözlemlere başvurarak çözüme kavuşturulamazlar. Sosyal bilimlerde, revizyonist Marksizmin çeşitli biçimleri (mesela Eduard Bernstein'ın öncülüğünü yaptığı revizyonizm) dahil olmak üzere genelde birbiriyle uyuşmayan düşünce okullarının çoğunun ortak varsayımı bu olmuştur. Bu bakış açısının sosyolojideki belki de en ünlü ve etkili serimlemesi Max Weber'e aittir; Weber "olgu-değer ikiliği"nin içerimlerini belki de başka hiçbir önemli yazarın yapmadığı öl-

49. Krş. Kuhn, "Reflections on my critics", Imre Lakatos ve Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* içinde, Cambridge [New York], 1970, s. 248 [Türkçesi: *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, çev. H. Arslan, Paradigma Y., İstanbul, 1992].

çüde en uç sınırlarına kadar izlemişti ve bu içerimleri tamamen kabul etmeye hazırdı. Bu konudaki görüşlerini İngiliz ampirizminden değil yeni Kantçılıktan alan Weber'e göre, doğa biliminin ya da sosyal bilimin bulguları ahlaki değerlerle tamamen araçsal bir bağlantı içindeydi. Bilim bize belli bir amaca ulaşmanın verili araçlarının hangisinin en etkili olduğunu ve bu amaca ulaşmanın başka ne gibi sonuçları olabileceğini gösterirdi; ama o amacın kendisini seçmeye karar verme konusunda (velev ki o amaç kısmen de olsa başka amaçların aracı olsun) bize zerre kadar yardımı olmazdı.[50] Bunun sonuçlarından biri de, büyük dünya uygarlıklarının temelinde yatan ve Weber'in "dünya dinleri" hakkındaki çalışmalarında analiz etmeye çalıştığı farklı "nihai değerler" arasında rasyonel bir biçimde hakemlik yapmanın söz konusu olamayacağıydı; bu tür değer çatışmaları güç mücadeleleri alanında halledilirdi.[51]

Pozitivist felsefelerde ahlaki akla katı sınırlar dayatılması, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'den Habermas'a iki kuşak Frankfurt filozoflarının eleştirmeyi kendilerine mesele edindikleri bir şeydi. Pozitivizmin bu açıdan eleştirilmesi "eleştirel teori" adıyla anılagelen teorinin en temel takıntılarından biri olmuştu. Eleştirel teoride tek bir hâkim unsur varsa, o da Hegel ve klasik Alman felsefesinin anladığı anlamda Akıl'ın (*Vernunft*) savunulmasıdır: Bilgiyi insanın mutluluğunu ve özgürlüğünü geliştirmek amacıyla dünyanın dönüştürülmesiyle uzlaştıran eleştirel yeti olarak Akıl'ın. Frankfurt felsefesi Marx'ı izlemeye ve Hegel'in Kantçı ikicilikleri (sadece saf Akıl-pratik Akıl ikiliğini değil aynı zamanda olguların algılanması ile bilinemeyen "kendinde şeyler" arasındaki ikiliği de) aşmasından yararlanarak modern Marksizmin kendisini yenilemeye çalışır. Bu ikiciliklere bilgiye yönelik pasif, temaşacı bir tavrın hem ifadesi hem de kaynağı olarak bakılır: Bilginin pratik önemini tarihsel Akıl'ın birleştirici potansiyellerinden yoksun "teknoloji"ye ya da "teknik"e indirgeyen bir tavırdır bu. Horkheimer'e göre, Hegel'de Akıl gerçekliğe mündemiç olarak görülürken, Kartezyen felsefede olduğu gibi Hume ve Kant'ta da "öznel bir zihin yetisi" haline gelir.[52] Birey özne aklın tek sahibidir ve akıl kavramı sadece araçlarla amaçlar arasında hesap yoluyla ilişki kurma anlamında kullanılır.

"Frankfurt Okulu"nun kökenleri Viyana Çevresi'yle aynı zaman di-

50. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Ill., 1949, s. 13 ve devamı.

51. Krş. benim *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* , Londra, 1972.

52. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason,* New York, 1974, s. 5. [Türkçesi: *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak, Metis Y., İstanbul, 1986].

limindedir ve ilk grubun üyeleri ampirizmin geçmişteki etkisi hakkındaki eleştirel değerlendirmelerini, ampirizmin o dönemdeki en önde gelen temsilcilerine saldırarak keskinleştirmişlerdir. Horkheimer, 1930'ların sonunda yaptığı bu tür bir tartışmada mantıksal pozitivizmi Hume ve Locke geleneğine bağlıyor, ama bu yazarların yazılarının sahip olduğu eleştirel karakterin modern mantıksal pozitivistler tarafından feda edildiğini ileri sürüyordu.[53] Hume'un şüpheci ampirizmi mevcut dogmaları yıkıp rasyonalizmin aydınlanmamış mitoloji güçleri üzerinde hâkimiyet kuracağı yeni bir başlangıç yapmak hedefindeydi. Bu anlamda, Aydınlanma'nın aslında, Hume'un olguların değerlerden ayrılabileceği yolundaki inancını sekteye uğratan ahlaki bir itkisi vardı. Deneyimin düşünce yoluyla mantıksal olarak tutarlı bir yasalar düzenine indirgenmesi olarak bilimin tahakkümünü tamamlamak ve onaylamaktan başka bir amacı olmayan mantıksal pozitivizmde bu ahlaki itki pek yoktu. Böylesi bir görüşün Neurath'a haksızlık olduğu ve Viyana Çevresi'nin çeşitli üyelerinin Marksist eğilimlerini dikkate almadığı iddia edilebilir. Ama Horkheimer'e göre, bu yorum asıl sorunu gözden kaçırmaktadır, çünkü modern felsefelerin çoğunun pozitivist yapısından Marksizm de uzak durmamıştır. Tam aksine, Marksizmin pozitivist felsefeye sapması, yirminci yüzyılda Marksizmin iki özelliğinin kökeni olmuştur: Yani, muhalefetteyken (Almanya'da olduğu gibi) tevekkülcülüğe gömülmesinin ve iktidardayken de (Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi) bürokratik tahakküme dönüşmesinin.

Frankfurt Okulu filozofları "pozitivist Marksizm"in başlangıcını Marx'ın kendisinin yazılarında teşhis etmeye çalıştılar. Althusser ve takipçilerinin spekülatif, idealist Marx'ı bilimsel Marksizmin ilk oluşumundan ayıran bir "epistemolojik kopuş" olarak gördükleri şey, eleştirel teorisyenler için Marksizmin yozlaşarak pozitivist felsefeye dönüşmesinin başlangıç aşamasıydı. Frankfurt Okulu yazarlarının pozitivist Marksizmin doğası ve kökenleri hakkındaki değerlendirmeleri farklı farklıdır, ama –"genç kuşak"tan Habermas'ınkiler de dahil olmak üzere– analizleri genelde bazı önemli noktalarda uyuşmaktadır. Marksizmin eleştirel ilhamı özne-nesne diyalektiğinden geliyordu ve "materyalizm" öznenin tarihe aktif müdahalesinin inkârı anlamına ya da kültürün ve kültürel ideallerin fiziksel olayların gölgeolgularına [*epiphenomena*] indirgenmesi anlamına geldiği zaman bu diyalektik ortadan kay-

53. Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *Zeitschrift für Sozialforschung*, c. 6, 1937.

boluyordu. Her türlü değişime doğal oluşumların etkileşimi gözüyle bakan birci materyalizm Marksist olmayan pozitivist felsefeyle doğrudan doğruya çakışıyordu. Eleştirel teorisyenlerin çoğu Marx'ın yazılarında emek kavramının kullanım biçimine şüpheyle yaklaşıyordu: Emek kavramı sadece doğanın maddi olarak dönüştürülmesine karşılık geldiği ve çağdaş topluma yöneltilen eleştiri de buna bağlı olduğu sürece, sosyalizm sadece kapitalizmin teknik olarak daha etkili bir versiyonu olarak tasarlanagelmişti. Habermas'a göre, Marx "Hegel'i tekrar ayakları üzerine yerleştirirken" Hegel'in felsefesinin iki unsurunu sıkıştırarak teke indirmişti: Bireyin tarihin yapıcısı olarak sahip olduğu düşünümsel farkındalık ve insanlığın kendi kendini emek yoluyla kurması. Bunların ilki ikincisine indirgediğinde, tarih ile özgürlük arasındaki bütünsel bağ çözülür.[54]

Eleştirel teoride, "pozitivizm"in başka birçok yazar için olduğundan daha dağınık ve daha geniş, benim "pozitivist felsefe" olarak adlandırdığım şeyden bile geniş bir anlamı vardır. Terimin bu kullanımı, Frankfurt Okulu filozoflarının Batı kültürünün Aydınlanma'dan, hatta bazı temel açılardan klasik dönemden bu yana gösterdiği gelişme eğilimini tutkulu bir biçimde eleştirme girişimleri göz önünde bulundurularak kavranmalıdır. Aydınlanma'nın ataları dünyayı büyüsünden arındırmaya, mitin yerine sıkı sıkıya temellendirilmiş bilgiyi ve bu bilginin teknolojide kullanılmasını geçirmeye çalışmışlardı. Bunu yaparak da modern kültürün teknolojik rasyonalitenin tahakkümü altına girmesine zemin hazırlamışlardı: Akıl'ın altının oyulması demekti bu ve Hegel buna karşı mücadele vermişti; ama Hegelci sistemin çözülmesiyle birlikte felsefe Aklı büyük ölçüde yitirmişti. Aydınlanma mitin tahakkümünden kurtulup özgürleşme adına, bizzat kendi felsefesinin gözlerden sakladığı yeni bir tahakküm biçimi yaratmıştı: Araçsal rasyonalitenin tahakkümü.

Özne de nesne de etkisizleşmiştir. Kayıt tutmayı ve sistematikleştirmeyi haklı çıkaran soyut benlik, onun karşısında bu tür bir sahipliğe [*possession*] destek olmaktan başka bir hiçbir özelliğe sahip olmayan soyut malzeme dışında bir şey bulamaz. En sonunda ortaya tin ve dünyanın eşitlendiği denklem çıkar, ama her iki tarafın da karşılıklı kısıtlanması koşuluyla. Düşüncenin matematiksel bir aygıta indirgenmesi, dünyanın kendi kendisinin ölçütü olmasının onaylandığını gizler. Öznel rasyonalitenin zaferi diye ortaya çıkan şeyin, yani her

54. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londra, 1972, s. 43 ve devamı.

türlü gerçekliğin formalizme tabi kılınmasının bedeli, aklın doğrudan verili olana boyun eğmesi olmuştur. Bilginin bütün yaklaşımından, talebinden vazgeçilmektedir: Yani verili olanı verili olan olarak anlamaktan; olguların soyut zaman-mekân ilişkilerini belirlemekle yetinmeyip –bu ilişkiler sadece olguların kavranmasına imkân verir– tam tersine onları yüzey olarak, ancak toplumsal, tarihsel ve insani önemlerinin gelişmesiyle gerçekleşen dolayımlanmış kavramsal uğraklar olarak tasarlamaktan vazgeçilmektedir.[55]

Eleştirel teori, tam da mantıksal pozitivistlerin büyük ölçüde boş bir metafizikten ibaret olduklarını göstermeye çalıştıkları felsefe geleneklerinin savunusudur. Bu iki okulun birbirlerinden uzak durmaları ve birbirlerini karşılıklı olarak hemen hiç etkilememiş olmaları şaşırtıcı değildir. Ama pozitivist bilim felsefesinin, İngiltere ve ABD'de Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi ve Austin'in "olağan dil felsefesi", Kıta Avrupasında ise yorumbilgisel fenomenoloji tarafından gittikçe daha fazla köşeye sıkıştırılması sonucu, felsefenin (tabii toplumsal teorinin de) durumu çok daha akışkan bir hal aldı. Genç Frankfurt filozofları arasında Habermas, eleştirel teoriyi yukarıda bahsedilen felsefelerin her birine ve ayrıca pragmatizme –eleştirel teorinin yerleşik temalarının çoğunu da koruyarak– bağlamakta en etkili kişi olmuştur. Habermas, Adorno'yla birlikte, Popper'in görüşleri hakkındaki, (Popper'den çok eleştirel teorinin tercih ettiği adlandırmayla) Alman sosyolojisindeki "pozitivizm tartışması" adıyla anılagelen tartışmada baş rolü oynamıştır. Bu tuhaf bir tartışma olmuştu, zira katılımcıların hiçbiri kendisinin pozitivist felsefeyi savunduğunu düşünmüyor, kendini de pozitivist olarak tanımlamıyordu; ama eleştirel teorinin "pozitivizm" terimini çok geniş bir biçimde, normalde bu şekilde adlandırılmayan düşünce okulları için de kullandığı göz önünde bulundurulursa, burada terimin anlamı hakkındaki ihtilafın, tartışmadaki dilsel bir ilginçlik olmaktan öte meselenin özünü oluşturduğunu görmek zor olmayacaktır. Tartışmanın kalkış noktası, Alman Sosyoloji Derneği'nin 1961'de Tübingen'de düzenlenen toplantısında Popper'in sosyal bilimlerin mantığı hakkında sunduğu "yirmi yedi tez"di; bunun ardından Adorno da bir bildiri sunmuştu. Popper ve Adorno birbirlerinin söylediklerini doğrudan hedef almamışlardı, ama aralarındaki hesaplaşma sonradan Habermas, Albert ve diğerlerinin müdahaleleriyle dallanıp budaklanarak geniş kapsamlı

55. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York, 1972 [Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği I-II*, çev. O. Özügül, Kabalcı Y., İstanbul, 1995-6].

bir tartışmaya dönüştü.[56]

Popper, bildirisinde sosyal bilimlerin amacının, eylemin "durumsal mantığı" yoluyla (yani, bireylerin içinde hareket ettikleri koşulların – hedeflerinin ve bilgilerinin– ve davranışlarının yarattığı sonuçların rasyonel olarak yeniden inşa edilmesi yoluyla) davranışların açıklanması olduğu şeklindeki iyi bilinen görüşünü yineliyordu. Bu bir "yorumlayıcı sosyoloji"ydi, ama Popper'e göre ona tipik olarak yüklenen öznel, empatik niteliklerin hiçbir kalıntısını bünyesinde barındırmayan bir sosyolojiydi. "Tamamen nesnel bir yöntem"di bu.[57] Bu şekliyle de, Popper'in yazılarının tamamından aşina olduğumuz terimlerle betimlediği doğa bilimlerinin yöntemlerinden mantıksal form olarak değil içerik olarak farklıydı. Popper kendi deyimiyle, sosyal bilimlerdeki "doğalcılık"ı, doğa bilimlerindeki "pozitivizm"i reddederken başvurduğu gerekçenin aynısıyla reddediyordu: Doğalcılık sosyolojinin gözlem ve ölçümler toplayarak işe başladığını ve bunlardan sonradan teori halinde bir araya gelen genellemeler çıkarsadığını varsayıyordu. Bu da doğa bilimine dair yanlış (pozitivist) bir felsefeden kaynaklanıyordu; bilimin "nesnelliği" kullandığı eleştirel deneme-yanılma yönteminde yatıyordu. Popper böylece "eleştirel rasyonalizm"e destek verdiğini, yani yanlışlamanın bilimin en bütünsel prosedürü olduğunu savunduğunu onaylamış oluyordu.

Habermas'ın Popper'e yönelttiği eleştiri daha ziyade, ona göre hâlâ güçlü bir pozitivist felsefe kalıntısı içeren eleştirel rasyonalizmin sınırları üzerinde yoğunlaşıyordu. Popper'in bilim teorisi diyalektik değil analitik bir teoriydi. Habermas doğa biliminin "nesnelliği"nin doğrudan sosyal bilimlere aktarılamayacağını ileri sürüyordu, çünkü sosyal bilimler önceden yorumlanmış bir oluşumlar evreniyle ilgileniyordu: Yani, deneyim kategorilerinin insan öznelerinin "anlamlı davranışları" tarafından ve bu davranışlar içinde çoktan oluşturulmuş olduğu toplumsal bir dünyayla ilgileniyordu. Sosyal bilimci ile davranışlarını incelediği kişiler arasındaki iletişimin sürdürülmesini içeren yorumbilgisel kavrayış, sosyal bilimlerde izlenen prosedürün temel bir unsuruydu ve "durumsal mantık" şeklinde aktarılmış olsa da doğadaki olayların "gözlemlenmesi"ne başvurarak anlaşılamazdı. Sosyolojinin amacını yasalar

56. Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londra, 1976 (Almanya'da ilk basımı 1969).

57. Popper.,"The logic of the social sciences", Adorno vd., *The Positivist Dispute* içinde, s. 102 [Türkçesi: "Toplum Bilimlerinin Mantığı", çev. Ş. Alpay, *Yazko Felsefe Yazıları*, no.7, 1983, ss. 112-127].

bulmak şeklinde görmenin onu bir toplumsal teknoloji haline getirme gibi pratik bir içerimi vardı.

Diyalektik toplum teorisi ise tam tersine pratik sorunlarla teknik işlerin yerine getirilmesi arasındaki büyük uyuşmazlığa işaret etmelidir; ne kadar vasıflı olursa olsun şeyleşmiş bir ilişkinin manipüle edilmesi yoluyla doğanın üzerinde tahakküm kurmanın çok ötesinde, bir bütün olarak toplumsal yaşam bağlamının yapısıyla ilişki kuracak ve hatta onun özgürleşmesini talep edecek bir anlamın gerçekleştirilmesinden hiç söz etmiyoruz.[58]

Diyalektik ya da eleştirel bir teorinin bunu yapabilmek için Popper tarafından ifade edildiği biçimiyle eleştirel rasyonalizmin sınırlarını aşması gerekiyordu.

Pozitivist felsefelerde yapılan olgu/değer, ya da bilme/değerlendirme ayrımı, diyordu Habermas, pratik sorunları irrasyonaliteye, ya da mitin "kapalı dünyasını"na mahkûm ediyordu ve pozitivizmin hedefininin de bu dünyadan kurtulmak olduğu varsayılıyordu. Birçok filozofun tersine, Popper rasyonalizme bağlılığının bir inanç meselesi olduğunu ilan ederek bunu açıktan açığa kabul ediyordu. Bu da rasyonalizmin benimsenmesini en başta verilen keyfi bir karar haline getiriyordu. Bartley başta olmak üzere, Popper'in bazı takipçileri rasyonalizmin tümdengelimsel bir temeli olamayacağını kabul ediyorlar, ama eleştirel rasyonalizmi bizzat kendisine gönderme yaparak temellendirmeye çalışıyorlardı: Yani, Popper'in formüle ettiği biçimiyle eleştirel rasyonalizme bağlı olmanın kendisinin de eleştirilebileceğini söylüyorlardı.[59] Ama bu yeterli değildi: Bartley rasyonaliteye bağlılıktan hangi koşullarda rasyonel olarak vazgeçilmesi gerekeceğini özgülleştirmeyi başaramamıştı; bunun nedeni de burada "eleştiri"den anlaşılan şeyin çok dar olması ve insanın toplumsal yaşamının ve iletişiminin tarihsel koşulları üzerine temellendirilmiş olmamasıydı. Habermas, Popper'in mütekabiliyet olarak doğruluk teorisine bağlı olması ile olgu-değer ikiliği tezi arasındaki bağlantıya dikkat çekiyordu. Popper mütekabiliyet teorisinin (gözlem önermelerinin teori yüklü bir karakteri haiz olduklarını kabul etmesiyle birleştiği zaman) yarattığı bazı sorunlara karşı kendini, doğrunun ne demek olduğunu bilmekle bir önermenin doğru ya da yanlış olduğuna karar vermeyi sağlayacak bir ölçüte sahip olmak arasındaki ayrımı vurgulayarak koruyordu. Yanlışlama kavramına göre, böyle

58. Habermas, "Analytical theory of science and dialectics", Adorno vd., *The Positivist Dispute*, s. 142.

59. William W. Bartley, *The Retreat to Commitment*, Londra, 1964.

bir doğruluk ölçütüne ya da standardına sahip olamazdık, olsa olsa yanlış görüşleri aşama aşama eleyebilirdik. Ama, diyordu Habermas, bu da günlük hayattan eleştirellikten uzak bir biçimde alınmış olan değerlendirme standartlarının el altından işin içine dahil edilmesini getiriyordu: olağan dilin ve öznelerarası deneyimin yorumbilgisel kavranışı elde bir sayılıyordu. Habermas'ın formüle ettiği biçimiyle eleştirel tartışma dilin üç biçimde kullanımını içeriyordu: bir durumun betimlenmesi; usul kurallarının koyutlanması; ve bu ilk ikisinin eleştirel olarak gerekçelendirilmesi.[60] Dolayısıyla eleştiri bilim alanının kendisinin içinde kapalı tutulamazdı, eleştirinin diğer faaliyetler arasında bir faaliyet tarzı olarak bilimi yapılandıran standartlarla ya da değerlerle ilgilenmesi gerekirdi. Modern bilimin tarihsel bağlamı söz konusu olduğunda, olgu-değer ikiliğinin pozitivistçe kabul edilmesi, teknik rasyonalitenin bir tahakküm sistemini onun meşrulaştırıcı ideolojisi olarak desteklediğinin görülememesine yol açıyordu.

Ne Popper'i savunan Albert ne de tartışma hakkında yazdığı yorum yazısında Popper'in kendisi, bu görüşlerin eleştirel rasyonalizme Habermas'ın iddia ettiği türden sınırlamalar getirdiğini kabul etmişlerdi. Albert'e göre, ampirik bilimler Habermas'ın yorumbilgisine havale ettiği deneyim tipini ele alabilirler ve bunları bütün diğerleri gibi "olgular" olarak temsil edebilirlerdi. Albert'e göre, bu potansiyel olarak Habermas'ınkinden daha eleştirel bir bakış açısıydı, çünkü daha şüpheciydi ve eleştirel itkisini, bilimin sıradan, gündelik dünyada yapılan varsayımların yanlış olduğunu çoğunlukla gösterdiği öncülünden alıyordu. Popper'in kendi kendini eleştiren mit olarak bilim teorisi, bir yandan sonsuza kadar gerileme, öte yandan da salt dogma yoluyla "temellendirme" biçimini alan ikili açmazdan kaçmanın tek yoluydu.[61] Popper'in eleştirel rasyonalizmi, diyordu Albert bir kez daha, bütün önemli bakımlardan pozitivizmden son derece farklıydı; eleştirel teorisyenler terimi öyle gevşek bir biçimde kullanıyorlardı ki bu farkların üzerini örtüp, Popper'i dolaylı olarak bizzat kendisinin pozitivist felsefeye özgü olduğunu gösterdiği zaaflarla suçlayabiliyorlardı. Popper de aynı fikirdeydi:

> İşin aslı ben hayatım boyunca "pozitivizm" adıyla bilinen pozitivist epistemolojiyle savaştım. "Pozitivist" terimini, doğa bilimleriyle bir biçimde ilgile-

60. Krş. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 301 ve devamı.

61. Hans Albert, "Behind positivism's back?", Adorno vd., *The Positivist Dispute* içinde, s. 246 ve devamı. Ayrıca krş. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.

nen herkesi kapsayacak şekilde, hatta benim gibi pozitivizm düşmanlarına bile uygulanabilecek ölçüde genişletmenin mümkün olduğunu tabii ki inkâr etmiyorum. Sadece böyle bir prosedürün dürüstçe olmadığı gibi, meseleleri aydınlatmaya da yardımcı olmadığını ileri sürüyorum.[62]

DOĞA BİLİMİ FELSEFESİ ÜZERİNE YORUMLAR

Burada önceki bölümlerde gündeme gelen meselelere ilişkin kapsamlı bir tartışmaya girmenin söz konusu olamayacağı açıktır. Ben yorumlarımı iki önemli kategorideki birkaç sorunla sınırlayacağım: doğa bilimi felsefesi ve doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ilişki.

Doğa bilimi felsefesi konusunda, post-pozitivist bilim felsefesinin gündeme getirdiği iki mesele özellikle önemlidir. Bunlardan biri, Popper ve müritleri (özellikle de Lakatos) tarafından geliştirildiği biçimiyle yanlışlamanın ve daha genelde de bilimsel bilgiye ilişkin tümdengelimsel açıklamaların ("tümdengelimsel-nomolojik model"i buraya dahil ediyorum) statüsüdür; diğeri ise Kuhn'un yazılarından çıkan, paradigmaların "kıyaslanamazlığı" sorunu.

Popper'in "tümevarım sorunu"na getirdiği ve ilk yapıtlarından itibaren amansızca savunduğu "çözüm"ün cazibesi büyük ölçüde basitliğinden geliyordu: Buna göre, tümel bir önermeyi yanlışlamak için tek bir çürütücü örnek yeterdi. Ama yanlışlamanın mantığının pratikle uyuşmadığını kabul etmek zorunda kalmıştı. Lakatos'un çalışmaları, lafzen Popperci bakış açısının ana unsurlarını desteklemeyi hedefleseler de, bu uyuşmazlığın ne kadar geniş olduğunu gösteriyorlardı. Lakatos üç tür yanlışlamacılık ayırt ediyordu: dogmatik yanlışlamacılık, naif "metodolojik yanlışlamacılık" ve sofistike "metodolojik yanlışlamacılık". İlk tür en zayıf olandı, yanlışlamacılığın mantıksal formunu pratiğine denk olarak görüyordu: Sanki gözlemlenen basit bir olay ya da net bir biçimde tanımlanmış sonlu bir olaylar kümesi, bilimsel teorileri çürütmenin aracını sunuyormuş gibi. Bu, yanlışlamacılığın ampirist bir versiyonuydu ve gözlemlerin teori yüklü bir karakterde olduklarını kabul eden metodolojik yanlışlamacılığın karşısında yer alıyordu. Metodolojik yanlışlamacılığa göre teorilerin herhangi bir biçimde sınanması, verili bir bağlamda, sorunsuz arka plan bilgisini temsil eden bir teorik çerçevenin kabul edilmesine bağlıydı.[63] Ama naif metodolojik yanlışlama-

62. Popper, "Reason or revolution?", Adorno vd., *The Positivist Dispute* içinde, s. 299.

cılık hâlâ, teorilerin bu şekilde kavranan "gözlemler" ışığında çürütülebileceği ve bu yüzden de onlardan vazgeçilebileceği görüşünü savunuyordu. Bu yeterli değildi çünkü bir teorinin savunucusu, eğer yeterince yaratıcıysa, o teoriyi onunla çelişir gibi görünen her sayıda örnekten "kurtarma"nın bir yolunu her zaman bulabilirdi. Sofistike metodolojik yanlışlamacılık bunun farkına varmıştı ve gözden çıkarılan teorinin yerine ondan daha üstün bir teori konmadıkça yanlışlama diye bir şey olmadığını belirtiyordu; üstünlüğün belirtileri ise şu faktörlerdi: İkinci teorinin birinciden daha fazla ampirik içeriği olması, yerine geçtiği teoride hesaba katılmamış olan ya da öndeyilenmesi imkânsız diye görülen olguları öndeyilemesi; ikinci teorinin birinci tarafından başarılı bir biçimde açıklanmış olan her şeyi açıklaması ve ikinci teorinin fazla içeriğinin bir kısmının (Popper'in kullandığı anlamda) teyit edilmesi. Bir teoriden vazgeçilip bir başkasının benimsendiği herhangi bir ortamda bu ölçütler karşılanıyorsa, "ileriye yönelik bir sorun kayması" olduğundan bahsedebilirdik. Bu ölçütler karşılanmıyorsa "yozlaştırıcı" bir sorun kayması söz konusuydu; önceki teori onun yerini alan teori tarafından yanlışlanmış sayılamazdı.

Lakatos'un sofistike metodolojik yanlışlamacılığı, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Popper'in bilim felsefesinin bir versiyonunu Kuhn ve diğerlerinin çalışmalarının yarattığı bazı önemli güçlüklerle uzlaştırmaya çalışan bir girişimdi. Bu haliyle de, Kuhn'un işaret ettiği gibi, onunkine epeyce yakın bir bakış açısını ifade ediyordu.[64] Lakatos'un Popper'in görüşlerini onarmasının sonuçlarından biri de, Popper'in kendi yazılarında büyük yer tutan (ki Habermas da bunu vurgulamıştır) karar almacılığın önemini azaltmak ve teorilerin eleştirel olarak karşılaştırılabilmesi için standartlar sunmak olmuştu; Lakatos Kuhn'un aslında bu tür standartlar ya da "kabul etme ve yanlışlama kuralları" sunmadığını, ya da en azından bunları açıkça ortaya koymadığını ileri sürmüştür. Ama o zamanda, başlangıçta yanlışlamacılık lehine doğrdulamacılığı reddetmiş olan Lakatos'un en sonunda, yanlışlamacılığı tamamen bir kenara atarak daha iyi savunulabilecek ve genişletilebilecek olan doğrulamacı bir konuma varıp varmadığı gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Zira Lakatos şunu kabul eder:

63. Lakatos, "Falsification and the methodology of scientific research programmes", Lakatos ve Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* içinde, s. 106 ve devamı; krş. Lakatos, "Changes in the problem of inductive logic", *The Problem of Inductive Logic* içinde, Amsterdam, 1968.

64. Kuhn, "Reflections on my critics", s. 256 ve devamı.

Naif yanlışlamacılık (teyit edilmiş karşı kanıt) anlamında "yanlışlama" özgül bir teoriyi elemek için yeterli bir koşul değildir: Elimizde daha iyi bir teori olana kadar, bilinen yüzlerce kuraldışılık olsa da, ona yanlışlanmış (yani, elenmiş) gözüyle bakmayız. Naif anlamda "yanlışlama" sofistike anlamda yanlışlama için gerekli de değildir: İleriye yönelik bir sorun kaymasının arasına "çürütmeler"in girmesi gerekmez. Bilim ona yol gösterecek herhangi bir "çürütme" olmasa da büyüyebilir.[65]

Lakatos'un kullandığı şekliyle "yanlışlama" (1) yalnızca "araştırma programlarının yozlaşma safhası" için geçerliydi (diğer durumlarda kuraldışılıklar büyük ölçüde görmezden gelinir ya da mevcut teoriye uydurulur) ve (2) yalnızca mevcut teorinin yerini daha iyi bir teori aldığında etkiliydi. Burada çürütmenin artık yanlışlamanın esasını oluşturmadığı açıktır. Lakatos aslında, terimin Popper'in tümevarımsal mantığa yönelttiği eleştiriyle bağlantısını hâlâ koruduğu bir anlamda kullanıldığı yerlerde, yanlışlamacılıkta iki büyük hata olduğunu kabul etmiştir. Yanlışlamacılığa yönelik bu iki itiraz şunlardır: Birincisi, bilim adamları teoriler arasında karar verirlerken Popper'in açıklamasında ima edilen şeyi yapmazlar, yani çok kolay yanlışlanabilir diye en tuhaf, en "olmayacak" teoriyi aramazlar. Böyle yapmaları gerektiği tezini savunmak da mümkün değildir. Popper burada "olmayacak" teriminin iki farklı anlamını bir arada kullanır gibidir. Bir teoriye çok yenilikçi olması anlamında "olmayacak" denebilir; ya da bir teori halihazırda geçerli bulunan ampirik kanıtlar ışığında gerçekleşmesinin mümkün olmaması anlamında "olmayacak" bir şeydir. Bilim adamları kasten ikinci türden olmayacak hipotezler peşine düşerlerse zamanlarını boşa harcamış olacaklardır. Ama bunu yapmıyor olmaları, üstü örtülü bir tümevarımsal çıkarım nosyonuyla çalıştıklarını işaret eder. İkincisi, daha önce de belirttiğim gibi, Popper'in bilimsel ilerlemeyi "gerçeğe benzerlik" açısından akla yatkın bir biçimde analiz etme girişimi başarısız olmuştur, çünkü Popper'in epistemolojisi içinde kalındığında, belli oluşumları açıklamak için kullanılabilecek sonlu sayıda teori olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Yanlışlamacılığı reddederken aynı zamanda bilim ile bilim olmayan arasındaki Popperci ayrım ölçütünü ve buluş psikolojisi ile sınama mantığı arasındaki katı farkı da reddetmiş oluruz. Ama Popper'in eleştirdiği, yani pozitivist bilim felsefelerinde rastlanan fikirlere dönmeden

65. Lakatos, "Falsification", s. 121. Ayrıca "doğrulama"nın gönülsüzce de olsa yeniden gündeme getirildiği 4. dipnot, s. 122 ve s. 137'ye bakınız.

bunu nasıl yapabiliriz? Bu soruya cevap vermeye başlarken, Doğrulama İlkesi'nin ilk formülasyonlarında ve sonra da mantıksal pozitivizmin daha serbest versiyonunda karşımıza çıkan sorunları yeniden ele almakta fayda var. İlk formülasyonlar, Hume ve Kant'tan günümüze uzanan, bilimsel kavramların anlamının ilkesel olarak her zaman ampirik gözlemlere indirgenebileceği şeklindeki teze dayanıyordu. Sonradan gözlem önermeleri ile teorik önermeler arasında yapılan ayrım bu bakış açısından vazgeçerek, onun yerine gözlemlerle teorileri birbirine bağlayan mütekabiliyet kuralları nosyonunu koydu; serbest model, gözlemlerden oluşan sağlam bir temel üzerine inşa edilmiş bir önermeler hiyerarşisi şeklindeki bilim imgesini koruyordu. Gözlem terimleri ile teori terimleri arasındaki ayrımın yarattığı güçlüklerden bazıları, Shapere'in işaret ettiği gibi, bu ayrımın yapıldığı bağlamla ilişkilendirilebilirdi.[66] Bu tür güçlüklerden biri, "teorik birimler"in [*entities*] ontolojik statüsüydü. Mantıksal pozitivizmin ilk safhasında hiçbir sorun yaratmayan şey, serbest versiyonunda büyük bir güçlük olarak ortaya çıkıyordu. Fenomenalist ya da fizikalist bir bakış açısı gözlem terimlerini sorunsuz bir biçimde varolan birimlere bağlar; ama "elektron" gibi teorik bir birimin ne anlamda varolduğu ya da elverişli bir kurgu sayılabileceği açık değildir. Bir teorik terimin "fazla içeriği"nin, yani gözlem dilinde doğrudan ifade edilemeyen şeyin, terimin tümdengelimsel önermeler hiyerarşisi içindeki yeri tarafından yaratıldığı varsayılır. Bu da, gözlemlenebilenden gözlemlenemeyene uzanan bir süreklilik olduğu gibi varolan nesnelerden varolmayanlara uzanan bir süreklilik de olduğu şeklinde rahatsız edici ve tatmin edicilikten uzak bir sonuca yol açar gibidir. Bununla bağlantılı ikinci güçlük ise, yorumlanan aksiyomatik sistemler olarak gözlem ve teori önermelerinin oluşturduğu hiyerarşideki düzeyler arasında kurulduğu varsayılan tümdengelimsel ilişkilerin karakteriyle ilgilidir. Gözlem ile teori arasına giren "mütekabiliyet kuralları", formel matematiksel mantık sistemlerinin mantıksal çıkarsama kuralları olarak yorumlanmasına paralel bir biçimde tasarlanırlar. Ama bu tür mantıksal bağlantılar, birimler arasında olabilecek bağlantılardan, mesela nedensel ilişkilerden bariz biçimde farklıdırlar; buradan da yine, teorik terimler ile gözlem terimler arasındaki bağın, teorik terimlerin doğrudan doğruya mevcut şeylerin özelliklerine karşılık gelmediği bir biçimde oluştuğu sonucuna varırız.

66. Dudley Shapere, "Notes toward a post-positivistic interpretation of science", Achinstein ve Baker, *Legacy* içinde.

Tümevarımsal çıkarımın gözden geçirilmiş bir modelini içeren alternatif bir şema Quine'ın yazılarında önerilmiş ve Hesse tarafından ayrıntılı olarak geliştirilmiştir.[67] Bu şema, Duhem'in uzlaşımcılığının bazı yönlerini kabul etmemekle birlikte, onun bilimsel bilginin önermelerden oluşan bir ağ olarak temsil edilmesi gerektiği yolundaki görüşüne dayanıyordu.[68] Böyle bir ağ içinde, "gözlemlenebilir" olan ve "teorik" olan birbirlerinden yalnızca pragmatik ve göreli bir biçimde ayırt edilebilirdi. Ağdaki bağ kurucu önermeler yasalardı, ama yasalar sonlu alanlar için geçerli kabul ediliyordu; böylece tümevarımcılığın klasik açmazlarından biri, yani tikel önermelerden tümel önermelere geçilememesinin ürünü olan açmaz aşılmış oluyordu, zira burada bütün tümevarımsal çıkarımlar tikellerden benzer tikellere giden bir hareket içeriyordu. Bilimsel yasalar hakkındaki böyle bir görüş, diyordu Hesse, tümel yasaların istatistiki genellemeler olduklarını ya da istatistiki genellemelerin sonlu alanlardaki tümel yasalara tercih edilmesi gerektiğini ima etmiyordu.[69] Araçsalcı bir bilim açıklaması da içermiyordu, aksine merkezi yerin teorik yeniliğin analojik karakterine verildiği gerçekçi bir açıklama sunuyordu. Hesse meseleyi şöyle koyuyordu: "Bu yüzden bilimsel dil, doğal dilin metaforik genişlemesiyle sürekli büyüyen ve aynı zamanda teorinin değişmesiyle ve doğal dilin kendisinin bazı kavramlarının yeniden yorumlanmasıyla birlikte değişen dinamik bir sistem olarak görülür."[70]

Bilimsel teoriye ilişkin bu görüş, mütekabiliyet kuralları fikrini bir kenara atar. Ağ, onu nesne dünyasına bağlayan "düğümler" olan gözlem yüklemleri içerir, ama bunlar sabit ve değişmez bir temel oluşturmazlar; düğümlerin nerede olduğu, teorinin gelişim durumuna ve dilinin biçimine bağlıdır ve teorinin dönüşümü sırasında, özellikle de bu dönüşüm Kuhn'un betimlediği "devrimci karakter"de ise, değişebilirler. Bilimsel teori iki dil (bir gözlem dili ve teorik önermelerden oluşan bir dil) içermez; aynı dilin birbiriyle örtüşen ve kesişen iki kullanımını içerir. Formel bilim dilleri ile doğal diller arasında mutlak bir ayrım da

67. Örneğin bkz. W.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 1953; *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960; *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969; Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londra [Los Angeles], 1974.

68. Krş. Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, N.J., 1954; *To Save the Phenomena*, Chicago, 1969.

69. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, s. 175 ve devamı.

70. *A.g.y.*, ss. 4-5.

yoktur, çünkü formel bilim dili, doğal dilin ve başlangıçta doğal dil tarafından "doğal bir biçimde" düzenlenmiş olan deneyimlerin metaforik olarak genişletilmesi yoluyla ilerler. Günlük hayatta –ve bilimsel teorileri öğrenirken– gözlem terimlerini anlayıp uygun bağlamlarda kullanmayı başarırız, ama bunu aynı zamanda bu terimlerin anlamlarının bağlı olduğu daha soyut terimleri de kavrayarak yaparız. Eğer bunun gerçekleştirilme tarzı Quine'ın ortaya koyduğu sürece uyuyorsa, o zaman ne ölçüde "teorik" olursa olsun bütün betimleyici yüklemler, belli uyarım durumlarıyla bağlantılı olarak ya da bu tür yüklemler içeren cümleler yoluyla (veya ikisiyle birden) öğreniliyor demektir. Ama bu tür hiçbir yüklem sadece ampirik çağrışım yoluyla öğrenilmez: Bunlar pozitivist felsefede varsayıldığı gibi gözlem terimlerinden oluşan "bağımsız" bir sınıf oluşturmazlar. Neyin gözlem terimi sayılacağı kabul edilmiş yasalardan oluşan bir çerçeveye yaslanılmaksızın belirlenemez; bu çerçeve ağın bütünleyici unsurlarını oluşturur, ama ilkesel olarak uygulamada da kökten değiştirilebilir. Zamanda verili herhangi bir noktada, araştırma bulguları ışığında hangi yasa ve yüklemlerin gözden geçirilmesi ya da atılması gerektiğini bilmek mümkün değildir.

Bilime ilişkin ağ modeli, bir yandan teorik yeniliğin poetikasını tanımanın bir yolunu, bir yandan da "paradigmalar" konusunda anlam ve imlemi birbirinden ayırt etmenin bir tarzını sunar. Bilimin gelişiminde süreksizliklerin önemini gösteren, Kuhn'unkiler gibi yazılar, ikisi de göreciliğin açmazlarını ortaya koyma potansiyeline sahip olan iki sorunu öne çıkarırlar: Bunlardan birisi, eğer ayrı ve farklı "anlam evrenleri" iseler bir paradigmadan başka bir paradigmaya geçmenin nasıl mümkün olduğuyla ilgilidir; diğeri ise paradigmaların birbirinin yerini alması, farklı teori sistemleri içinde nelerin "olgu" olarak görüldüğünü değiştirdiğine göre, bir hakikat/doğruluk nosyonunu sürdürmenin nasıl mümkün olduğuyla ilgilidir. "Anlam değişimi" sorunu adı verilen birinci sorun, kısmen paradigmaların ya da daha genelde "anlam çerçeveleri"nin sahip olduğu iç bütünlüğün abartılmasının sonucudur.[71] Paradigmalar, anlamları sadece sistem içindeki karşılıklı ilişkileri tarafından belirlenen kavramlardan oluşan kapalı sistemler olarak görülürse, bir paradigmadan öbürüne nasıl olup da geçildiğini anlamak güçleşir. Ama paradigmalar ya da anlam çerçeveleri arasında aracılık yapmanın, insan deneyiminde olağandışı değil de normal bir şey olarak görülmesi daha

71. Krş. benim *New Rules of Sociological Method*, Londra [New York], 1976, s. 142 vd.

yerinde olur: Örneğin, bir bilim adamı olmak insanın bilimsel teorilere hâkim olma sürecinin bir parçası olarak kendisiyle gündelik dünya anlayışları arasına bir mesafe koymasını gerektirir. Schutz'un "çoklu gerçeklikler" dediği şeyler arasında gidip gelebilme ve bununla bağlantılı olarak alegori ve metafor üzerinde denetim kurma kapasitesi; bilinçli olarak yeni anlam çerçeveleri öğrenme süreci ya da bilimsel faaliyet bağlamı içinde bir paradigmadan ötekine geçebilme süreci olarak örgütlendiği için gündelik insan faaliyetinin rutin özelliklerinden biridir. Bu görüşe göre, kökten uyuşmaz teoriler arasında (mesela bilimsel "devrimler" sırasında) aracılık yapılması, birbirileriyle sıkı sıkıya bağlantılı teoriler arasında hareket etmek için gereken anlam dönüşümlerinden niteliksel olarak farklı değildir; analoji ve metafor yoluyla öğrenme her ikisinde de merkezi rolü oynar.

Kuhn'un çalışmalarının doğruluk/hakikat konusundaki göreci içerimleri, (Kuhn'un kendisi bu anlamda göreciliği tutarlı bir biçimde reddetmiş olmasına rağmen), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın ilk yayımlandığı tarihten itibaren onun yapıtı etrafında sürdürülen tartışmanın en önemli konularından biri olmuştur. Özel olarak bilim felsefesiyle ilgilenmeyen bazı felsefecilerin yazılarında da bu tür içerimlere rastlanır; örneğin yorumbilgisi alanında Gadamer'in yapıtları ve "Wittgenstein sonrası felsefe"de Winch'in yapıtlarının yarattığı tartışmalarda söz konusu içerimler odak noktalarından birini oluşturmuştur. Görecilik karşısında hissedilen gerginliğin kaynağını bulmak kolaydır: Bu yazarların idealist eğilimleri yaratır söz konusu gerginliği. Eğer "paradigmalar" ("gelenekler", "dil oyunları") bir nesne dünyasıyla ilişki kurma ya da bu dünyayı temsil etme tarzları olarak değil de nesne dünyasını kuran şeyler olarak görülürse, ne kadar anlam çerçevesi varsa o kadar "gerçeklik" var demektir. Kuhn böyle bir görüşü kabul etmediğini açıkça belirtmiş, ama (Popper'inki dahil olmak üzere) mütekabiliyet olarak hakikat teorisinin reddettiği versiyonlarının yerine hangi hakikat anlayışının geçmesi gerektiği üzerinde durmamıştır.[72]

Hesse bilime ilişkin ağ modelinin, hakikat hakkındaki mütekabiliyet teorisi ile tutarlılık teorisi arasındaki asırlık ikiliği kırarak, bunların bazı geleneksel özelliklerini reddetmesine rağmen her ikisinden de belli unsurlar ödünç aldığını ve bu konumun gerçekçi bir ontolojiye bağlanmasının da gayet yerinde olduğunu ileri sürmüştür. Gözlemlerin teori yük-

72. Krş. Kuhn, "Second thoughts on paradigms", F. Suppe, *The Structure of Scientific Theories* içinde, Urbana, Ill., 1974.

lü bir karakter taşıdığının kabul edilmesi, bazılarına göre, bilim adamlarının çoğunlukla yaptıklarını iddia ettikleri şeyi yapma, yani farklı teorileri kanıtlar ışığında karşılaştırma imkânını tamamen ortadan kaldırıyordu çünkü o zaman neyin "kanıt" sayılacağı teorilerin kendileri tarafından etkilenmiş oluyordu. Olgular gözlemlerin yorumlanması ve yeniden yorumlanması yoluyla her zaman kurtarılabilirlerdi. Ama bu görüşte pozitivist felsefenin güçlü bir kalıntısı hissedilmektedir: Salt araçsal bir bilim açıklaması hayal kırıklığına uğramış pozitivistlerin son sığınağıdır. Bu tür bir bakış açısının karşısına bilimsel prosedürün iki bütünsel unsurunu çıkarabiliriz. Bunlardan biri bilimi dini kozmolojilerden –net bir biçimde ayrı bir yere koymasa da– ayırmaya yardımcı olan onaylanmış eleştiri standartlarının önemi üzerindeki ısrardır. Bilimin özeleştiri olarak taşıdığı önemin kabul edilmesi ille de yanlışlamacı bir epistemolojiyle bağlantılı olmak zorunda değildir. Aslında birini diğerinden ayırmak, bilimin "eleştirel geleneği"nin bilimsel sınama prosedürleri içinde geçerlilik kazandırılamayan (çünkü bunlar söz konusu prosedürlerin içinde organize edildikleri meşrulaştırıcı çerçevedirler) normatif standartları öngerektirdiğini net bir biçimde göstererek Habermas'ın Popperciliğin eksiklikleri hakkındaki analizine güç katar. İkinci nokta ise şudur: Farklı teoriler ya da paradigmalar arasında aracılık yapılması, bilimin normatif yönelimi dikkate alındığında, her zaman doğruluk iddiaları açısından tartışılmaya açık bir "ampirik kesişim" sunan göndergesel parametrelerin bağlantılandırılmasını içerir. Bu, bilime ilişkin ağ modelinin doğrudan sonucudur. Paradigmalar arasında aracılık yapılması, anlam çerçeveleri arasında hareket etme yeteneği gerektirmesi anlamında yorumbilgisine ait bir görevdir; ama bu tür bir yetenek salt niyet düzeyinde kalarak edinilemez, çünkü ağı oluşturan terimler kaplamsal yüklemlere karmaşık (ve değişken) bir biçimde bağlıdırlar.

Mütekabiliyet olarak hakikat teorisi geleneksel olarak pozitivist felsefelerle bağlantılı olduğu için, bu felsefeleri eleştirenler çoğunlukla onları reddetmenin bu teoriyi de bir kenara atmayı zorunlu kıldığını varsaymışlardır. Ancak mütekabiliyet olarak hakikat teorilerinin, pozitivist felsefenin kalıntılarının önemli bir parçası olan ve mütekabiliyet nosyonundan bütün bütüne vazgeçmeden ayrıştırılabilecek birkaç özelliği vardır. Bunlardan birisi, bir mütekabiliyet teorisinin tartışma götürmez, gözden geçirmeye kapalı gözlemler üzerine kurulu, hiç değilse birkaç tane önerme gerektirdiği varsayımıdır. Bu fikrin kökeni büyük ölçüde, teorik bir dilde kullanılan terimlerin anlamının ya doğrudan doğruya ampirik gözlemler olarak ifade edilebileceği ya da bu tür göz-

lemlerden oluşan bir temele dayanması gerektiği şeklindeki tezde bulunabilir. Buradaki dil görüşü yoksul bir görüştür ve teorik bir ağ içindeki kavramların kendi aralarındaki ilişki ile bu kavramları içeren önermelerle nesne dünyası arasındaki ilişki arasındaki ayrımı bulandırır. İlk ilişki, doğruluk değerleri açısından, ağ modelinin önerdiği tutarlılık ölçütleri ya da "tutarlılık koşulları"nın işin içine dahil edilmesi sayesinde aydınlatılabilir. Bu tutarlılık ölçütleri, kavramlar arasındaki bağlantının üstü örtülü olarak, mütekabiliyet kurallarının işlemesi yoluyla açıklandığı pozitivist şemada yapıldığı gibi, elde bir sayılamaz. Bu ölçütler kavramların ağlar içinde karşılıklı bağlantı halinde olmasını sağlayan bir dizi koşul olarak özgülleştirilebilir. Ağın bileşenlerinin karşılıklı bağlantı halinde olması, bir sınıflandırma sistemi olarak üretilmesi bakımından yalnızca nesne dünyasıyla ilgilidir: Bu haliyle de, önermeler ile nesne dünyası arasındaki bir ilişki olarak doğruluğun/hakikatin mümkün kılınmasını sağlayan düzenleyici bir ortam olarak ağa mahsustur, ama bu ilişkinin kendisinin tözünü sunmaz.

Mütekabiliyet teorisinin pozitivist felsefelerle bir arada anılmasının ürünü olan diğer iki varsayım ise şunlardır: Bir mütekabiliyet teorisini savunmanın "mütekabiliyet"in daha temel bazı felsefi terimlerle açıklanmasını gerektirdiği varsayımı ve bu savununun zorunlu olarak nesne dünyasının kendisinin varoluşu hakkında bir açıklama getirmeyi gerektirdiği varsayımı. İlk varsayım, mütekabiliyet teorisine geleneksel olarak getirilmiş, "mütekabiliyet"in ne olduğunu tanımlamanın güçlüğünü dile getiren itirazların özünü oluşturur. Ama, bu tür itirazlara, mütekabiliyetin doğasının başka tipte bir ilişkinin terimleriyle özgülleştirilerek cevap verilmesi gerektiği yolundaki varsayım, gözlem önermelerinin karakteri hakkındaki pozitivist görüşün ürünüdür; çünkü gözlem mütekabiliyetten daha "ilkel" bir ilişki olarak, yani mütekabiliyetin bir şekilde indirgenebileceği bir ilişki olarak görülür. Gözlem önermeleri hakkındaki bu görüşten koparsak, mütekabiliyet ilişkisini bu şekilde ele almayı da reddedebiliriz; o zaman "mütekabiliyet" daha ilkel terim olur ve bu yüzden de bir bilgi iddiasının kaplamsal karakterinin zorunlu bir unsuru olarak görülür.

Bir mütekabiliyet teorisinin nesne dünyasının bağımsız varoluşuna ilişkin bir gerekçe sunması gerektiği varsayımı da aynı şekilde pozitivist felsefelerin temel kaygılarıyla bağlantılıdır; zira bu kaygılar bilgi koşullarını, (fenomenalizmde) fiilen nesne dünyasını oluşturduğu düşünülen duyu deneyimine bağlamakla ilgilidir. Pozitivist felsefenin reddedilmesi bizi mütekabiliyet olarak hakikat teorisini böylesi bir gerek-

çelendirme üzerinde temellendirme yükümlülüğünden kurtarır ya da en azından hakikat/doğruluk kavramına ilişkin bir açıklamanın mantıksal olarak bunu gerektirmediğini gösterir. Bu yüzden, bilime ilişkin ağ modelinin gerçekçi bir epistemolojiyle birleştirilebileceğini ileri sürmek, gerçekçiliğin burada önerilen türden yeniden işlenmiş bir doğruluk teorisiyle uyuşabilecek tek görüş olduğunu iddia etmek demek değildir illede. Kaldı ki bu da "gerçekçilik"in eski formülasyonlarının ayrıntılı olarak yeniden işlenmesini gerektirecektir.

DOĞA BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER

Yukarıda doğa biliminin felsefesi hakkında yapılan tartışma tek başına, doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki bağlantıları ve farklılıkları ele almayı sağlayacak yeterli bir şema sunmamaktadır. Bu tartışma daha çok bunlar arasında varolabilecek ayrımları kapsayan, epistemolojik sorunlara yönelik bir yaklaşımın bazı unsurlarına işaret etmektedir. Ama doğa bilimine ilişkin olarak post-pozitivist bir felsefenin formüle edilmesinin, çoğunlukla açık açık belirtilen ya da üstü kapalı olarak varsayılan bir pozitivist felsefe zemini temel alınarak analiz edilmiş olan sosyal bilim yöntemi için şüphesiz doğrudan içerimleri vardır. Bu sadece tartışmaya başlarken değindiğim, Comte, Durkheim ve modern işlevselciliği birbirine bağlayan düşünce geleneği için değil, *Geisteswissenschaften* fikriyle bir arada anılan "karşı gelenek" için de geçerlidir.

Droysen ile Dilthey'in betimlediği biçimiyle, *Erklaren* (açıklama) ile *Verstehen* (anlama) arasındaki karşıtlık *Geisteswissenschaften* geleneğinin kalbidir. Dilthey bu karşıtlık hakkında kendi versiyonunu geliştirirken, kendi görüşlerini doğa ile toplumun bilimsel incelenişi arasındaki sürekliliği öne çıkarmış olan Comte ve J. S. Mill gibi yazarların görüşlerinin tam karşısına yerleştirmiş ve bunun yerine insan davranışının öznel, anlamlı karakterinin doğada muadili olmadığını vurgulamıştı. Doğa bilimleri "dışsal" olaylara ilişkin nedensel açıklamalar geliştirmişlerdi; oysa insan bilimleri "anlamlı davranışı" "içeriden" kavramakla ilgileniyordu. Ama Dilthey, Comte'la Mill'in fikirlerinin bazı önemli unsurlarını da kabul etmiş ve insan bilimlerinin de doğa bilimleri kadar kesinlikli ve ampirik hale getirilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki farklar, yaptıkları araştırmaların ve bunlardan çıkan sonuçların mantıksal formundan çok, araştırma nesnelerinin içeriğiyle ve bunların incelenebileceği prosedürlerle ilgiliydi.

Dilthey'in (ve Max Weber'in de) yazılarındaki temel gerilimlerin ba-

zıları, onun pozitivist felsefenin bazı unsurlarını *Geisteswissenschaften* geleneğinin ilk dönemlerinden alınmış, idealist "yaşam felsefesi" anlayışıyla birleştirmeye çalışmış olmasından kaynaklanıyordu. Schleiermacher'i izleyerek, insan eylemini ya da kültür ürünlerini "anlama"nın, başkalarının iç deneyimlerini yeniden yaşama ya da yeniden canlandırma süreci olduğunu iddia ediyordu. Ama aynı zamanda, bu sadece bir sezgi süreci değildi: Bilimsel bir tarihin temeli yapılması gereken ve bu yüzden de insan bilimlerinin yönteminin merkezi parçasını oluşturan bir süreçti. Gadamer'in işaret ettiği gibi, Dilthey'in *Erlebnis* ("deneyim") terimi yapıtlarındaki idealist ve pozitivist eğilimler arasındaki gerilimi ifade ediyordu.[73] *Erlebnis* sözcüğü, fiil biçimi olan *erleben*'in tersine tarih çalışmalarında ancak 1870'lerde, o da büyük ölçüde Dilthey'in kullanması sayesinde yaygınlaşmaya başladı. Bu sözcük, yine "deneyim" olarak çevrilebilecek diğer Almanca terim, *Erfahrung*'dan daha dar kapsamlıydı ve Dilthey'in yazılarında yorumlayıcı anlama sürecinin özgül odağı olarak sunuluyordu; başka bir insanın yaptığı şeyin anlamını anlarken, o insanın dünya "deneyimi"nin içeriğini kavrıyorduk. *Erlebnis*, bilincin temel içeriğiydi ve Dilthey bunu bazen "dolaysız yaşanmış deneyim" olarak adlandırıyordu; bu her türlü düşünme ediminden önce gelen bir şeydi. Bu terim, böylece ampirizmin etkisiyle (yalnızca dolaysızca deneyimlenen şey gerçekti) yaşam felsefesinin etkisini (insan yaşamının anlamlı karakteri bilincin iç deneyiminde ortaya çıkıyordu) bir araya getiriyordu.

Mantıksal pozitivistlerin ya da mantıksal pozitivizme yakın olanların *Geisteswissenschaften* geleneğine verdikleri eleştirel tepki tutarlıydı. *Verstehen*, başkalarıyla bir tür empatik özdeşleşmeye dayandığı için, bilimsel araştırma için gerekli olan türden kanıtlar sunamazdı. Sosyal bilimin gözlem dili hipotetik bilinç durumlarından değil, gözle görünen davranışlardan bahsetmek zorundaydı. *Erlebnis,* ne kadar somutlaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın, bütün öznelerin üzerinde anlaştığı gözlemlerle ona ulaşılamıyordu ki bütün bilimler bu tür gözlemlere dayalıydı. *Verstehen*'in eğer bir değeri varsa o da bir hipotezler ileri sürme yolu olarak taşıdığı değerdi; ama bu tür hipotezlerin davranış gözlemleriyle sınanması gerekirdi.[74] Bu açıdan, mantıksal pozitivistlerin görüşleri sosyal bilimlerdeki davranışçılıkla çakışıyordu.

73. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Londra [New York], 1975, s. 55 vd.

74. Theodore Abel, "The operation called *Verstehen*", *American Journal of Sociology*, c. 54, 1948; Carl Hempel, "On the method of *Verstehen* as the sole method of philosophy", *The Journal of Philosophy*, c. 50, 1953.

Verstehen'e yönelik bu eleştiri üç şekilde değerlendirilebilir: Birincisi, "anlama"nın ne olduğu açısından; ikincisi, "gözlemlenebilir davranış"ın ne anlama gelmesi gerektiği açısından; üçüncüsü ise davranışta "öznel" unsurların taşıdığı önem açısından. Dilthey'in yapıtlarında, özellikle de ilk yazılarında, *Verstehen* insan bilimlerinin konularına ulaşabilmelerini sağlayan ve bir tür empatik "yeniden canlandırma" sürecine dayanan bir prosedür, daha doğrusu *tek* prosedür olarak temsil ediliyordu. *Verstehen*'in öncelikle bir veri tedarik etme tarzı olduğu görüşü pozitivist eleştirilerde de sorgusuz sualsiz kabul ediliyordu. Mesela Abel, *Verstehen*'in "kanıt" üreten bir "işlem" olduğunu söylüyor ve bu tür bir sezgisel prosedür tarzının, gerçekleşen "anlama" sürecinin geçerli bir süreç olup olmadığı sorununun üzerinden atlamakla yetindiğini iddia ediyordu.[75] *Verstehen* nosyonu özgül araştırma prosedürü olarak ve bir tür empatik süreç içiren bir şey olarak temsil ediliyorsa bu itiraz güçlü bir itirazdır; Dilthey gerçekten de öznellikle nesnelliği yapmak istediği biçimde, ampirizmden güçlü bir biçimde etkilenmiş bir çerçeve içinde uzlaştırmayı başaramamıştır. Ama *Verstehen*'i salt konuya giriş olma niteliğini aşamamış bir şey olarak görüp bir kenara atmak, *Geisteswissenschaften* geleneğinin çok önemli unsurlarını da sıfırlamak olmaktadır; bu geleneğin asıl karakterini oluşturmuş olan, insan davranışının ve kültürün "anlamlı" karakterine yönelik takıntı, bunu "ampirik gözlem"in içeriğine indirgemeye çalışan pozitivist felsefede terk edilmiştir. Bu yüzden yorumbilgisel fenomenoloji tarafından yeniden canlılık kazandırılan bu gelenek içinden son dönemlerde yapılan katkıların, *Verstehen* kavramını, onu başkalarının deneyimlerini "yeniden canlandırma" ya da "yeniden yaşama" fikrine olan bağımlılığından kurtaracak biçimde yeniden işledikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Mesela Gadamer'e göre, *Verstehen* toplumsal davranışın incelenmesine uygun özel bir araştırma prosedürü olarak değil, öznelerarasılığın kendisinin ontolojik koşulu olarak ele alınmalı ve başkalarının deneyimlerini empatik olarak kavrama üzerine değil insanın toplumsal hayatının anlamlı bir biçimde düzenlendiği ortam/araç olarak dile vakıf olma üzerine kurulu görülmeliydi.

Verstehen kavramı öznelerarasılığın ortamı/aracı olarak dille birleştirilince, post-pozitivist bilim felsefesiyle arasında dolaysız bağlantı noktaları bulunabilir. Hem Gadamer'in hem de Kuhn'un yazılarında anlam çerçevelerinin ve bunlar arasında aracılık yapılmasının önemi fark

75. Abel, "The operation called *Verstehen*".

edilmiştir, ama bu farkındalık, Gadamer'in yazılarında yorumbilgisine ilişkin geniş bir serimlemeye dahil edilmiştir. Her türlü "anlama" anlam çerçevelerinin temellük edilmesi yoluyla gerçekleştiğine göre, bu artık sosyal bilimleri doğa bilimlerinden ayıran bir prosedür olarak değil, ikisinde de ortak olan bir prosedür olarak görülür. O zaman da sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki ilişki sorununa yeni bir ışık altında bakılabilir. Doğa bilimi ağlar şeklinde düzenlenmiş anlam çerçeveleri geliştirmeyi içerir; ve bilimsel teorilerin ilerleyişindeki süreksizlikler, başka faaliyet alanlarında anlam çerçeveleri arasında aracılık yapılmasıyla ilgili sorunlara benzer yorumbilgisel sorunlar yaratır. Ama sosyal bilimler önceden yorumlanmış bir dünyayla ilgilenirler, burada anlam çerçeveleri kendi "konuları"nın, yani pratik toplumsal hayatın özneleraası niteliğinin bütünleyici birer parçasıdırlar. Dolayısıyla sosyal bilim bir "çifte yorumbilgisi" içerir; anlam çerçeveleri olarak kendi teorilerini, çoktan toplumsal hayatın kurucu birer parçası olmuş olan anlam çerçevelerine bağlar.[76] Bunun, tabii ki, gündelik inançlar ve olağan dil kavramları ile sosyal bilimlerin kavramları ve teorileri arasındaki ilişkileri belirlemeyi gerektiren karmaşık ve takibi zor uzantıları vardır.

Şimdi "gözlemlenebilir davranış"ın ne anlama gelmesi gerektiği sorununa geçelim. *Verstehen* kavramının yeniden formüle edilmesi hakkında şimdiye dek söylenmiş olanların bu sorunla bağlantılı olduğu açıktır; zira bu, pozitivist eğilimli eleştirmenlerin *Verstehen*'in sonradan davranışlarla karşılaştırılması gereken hipotezler üreten bir ilk kaynaktan öte bir şey olmadığı iddiasındaki diğer güçlüklerin gösterilmesine yardım eder. Abel bunu şöyle açıklamıştır. Dondurucu bir hava patlak vermek üzereyken, bir adam komşusunun odunluğa gidip birkaç odun kırdığını, sonra da bunları eve taşıyıp şöminede yaktığını görür. Komşusunun bu yaptıklarını "üşüdüğü için ısınmak amacıyla ateş yakmak" olarak anlar. Ama daha fazla araştırma yapmadan bunun doğru olduğunu bilemez; mesela komşu ateşi başka birine bir tür işaret göndermek için yakmış olabilir. Dolayısıyla *Verstehen,* olup bitenlere ilişkin olarak sadece akla yatkın bir hipotez sunar.[77] Ama varılan bu sonuç, bir soruya cevap getirmeyip onu başka sorular içinde eritir. Gözlemcinin "dondurucu hava", "komşu", "odunluk" vs. gibi olağan dil terimlerini zaten anladığını önvarsayar. Bu tür bir "anlama" elde bir sayıldığı için, bu "anlama"nın nasıl gerçekleştirildiği sorusu, davranışların nasıl

76. Krş. benim *New Rules of Sociological Method* , s. 148 ve devamı.
77. Abel, "The operation called *Verstehen*".

nitelenebileceği ve "öznel" unsurların sosyal bilimlerde insan davranışının açıklanmasıyla ne anlamda bağlantılı olduğu sorularından ayırt edilmez.

Pozitivist felsefe ile davranışçılık arasındaki yakınlık, her ikisinin de "gözlemlenemeyen" davranış özelliklerine güvenmemesinden kaynaklanır ve "gözlemlenebilir" terimi burada "doğrudan doğruya duyular tarafından algılananan" anlamına gelir. Fenomenalizmin ya da fizikalizmin reddi bizi, "davranış" ile "eylemlilik/faillik" [*agency*] arasındaki, yani istemdışı tepkiler ile birey tarafından "meydana gelmesi sağlanan" edimler arasındaki farkı hiçbir zaman hesaba katamamış olan bu görüşün getirdiği kısıtlamalardan kurtarır. Eylemlilik ya da eylem kavramı yakın tarihli felsefi literatürde, kısmen Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar* kitabındaki vurguların sonucu olarak, çok tartışılmıştır. Bazı felsefeciler, özellikle de Wittgenstein'dan çok etkilenenler, insan davranışının, biri "hareketler" düzeyinde, davranışçılığın diline benzer bir dil kullanılarak, ikincisi de "eylemler" düzeyinde olmak üzere iki ayrı düzeyde betimlenebileceğini ileri sürmüşlerdir. "Yukarı kalkan bir kol"dan bahsetmek bir hareketi betimlemekti; "birinin kolunu kaldırması"ndan bahsetmek ise hareketi eylem olarak yeniden betimlemekti. Ama bu fikir, eğer insan davranışının herhangi bir biçimi için eşit ölçüde geçerli olan iki alternatif betimleme tarzı olduğunu varsayıyorsa, yanıltıcıdır. Bunların birbirini tamamlayıcı değil birbirine rakip yüklem tipleri olarak görülmesi daha uygundur: Eylemden sadece (tepkisel) davranışmış gibi bahsetmek onu yanlış betimlemektir. "Eylem" ve "hareket" arasındaki ayrımda, yalnızca "dış davranış"ın doğrudan doğruya gözlemlenebileceği görüşünün kalıntısı vardır hâlâ. Ama pozitivist görüşten vazgeçilecekse bunun herhangi bir gerekçesi yoktur; "eylemler"i de "davranışlar" kadar dolaysız bir biçimde gözleyebiliriz.

Eylemde "öznel unsurlar"ın statüsü meselesi hâlâ çözülmüş değildir. Abel'in verdiği örnek onun bir edime girişilmesinin ardında yatan amaçlardan bahsettiğini gösterir: Söz konusu aktör ateşi üşümemek için yakmıştır. Abel bu durumu betimlemek için davranışçı bir terminoloji kullanmış ve ateş yakma olayının ancak tümdengelimsel-nomolojik bir şemanın bir parçası haline getirildiğinde yeterli bir biçimde açıklanabileceğini savunmuştu. Açıklama şu biçimi almıştı: Düşük sıcaklık vücut sıcaklığını düşürür; ateş yakınca ısı üretilir; "uyarım" (dondurucu soğuk) ile "tepki" (ateş yakmak) arasındaki bağı, "üşüyenler ısınmak ister" genellemesi kurar. Tepkisel davranış ile eylemin asimilasyonunu adeta formelleştiren bir şeydi bu. Bu şema, Abel'in bireyin "duygu du-

rumları" adını verdiği şeyin bir tür mekanik etkiye bağlı olduğu örneklerle bireyin eylemlilik kapsamı içinde olduğu örnekler arasında hiçbir fark görmüyordu. Bu yüzden de davranışın amaçlı bileşenlerinin ele alınış biçimi zayıf ve kısırdır: Amaç ya da niyet yalnızca uyarımı tepkiye bağlayan bir "duygu durumu" olarak ortaya çıkar. Akıl yürüten, niyet ettiği sonuçlara ulaşabilmek için bilgisini hesaplı bir biçimde kullanan bir fail olarak aktör anlayışına yer yoktur.

Comte ve Durkheim'dan modern işlevselciliğe uzanan düşünce hattı ile mantıksal pozitivizmden kaynaklanan modern pozitivist felsefenin çakıştığı önemli noktalardan biridir bu. Mantıksal pozitivistler ilk düşünce hattının *conscience collective, représentation collective* vs. gibi "bütüncü" kavramlar kullanma eğilimini şüpheyle karşılamış olsalar da, her ikisi de determinist bir toplumsal felsefe içeriyordu.[78] Talcott Parsons'ın yazıları Durkheim'ın yapıtlarını modern işlevselciliğe bağlamakta çok önemli bir rol oynamıştı. Parsons pozitivist felsefenin bazı temel vurgularından özellikle kopmaya çalışmıştı; aynı zamanda başlangıçta toplumsal teoriye önemli bir "iradecilik" unsuru sokabilmek için kurulmuş olan bir "eylem odaklı gönderme çerçevesi" de formüle etmişti.[79] Ama Parsons'ın şemasının iradeci özelliklerinin esasen, Durkheim'ın toplumsal dayanışmayı kolaylaştıran kolektif teorilerin aynı zamanda kişiliğin güdüleyici bileşenleri olarak "içselleştirildikleri" şeklindeki teoremine dayandığı ortaya çıkmıştı. İradeciliği bir kurumlar teorisi bağlamında ele alma girişimi, toplumsal analizin, güdüleri eylemin rasyonel olarak denetlenmesiyle ilişkilendiren bir çerçeve sunmaktan çok, bir güdülenim teorisine sahip olması gerektiğinin vurgulanmasına indirgenmişti.

Gelişkin bir eylem teorisi güdüler, nedenler ve amaçlar arasındaki ilişkileri ele almak zorunda olduğu gibi, aynı zamanda, işlevselci teorisyenlerin her zaman yapmaya çalıştıkları gibi, kurumsal düzenleme ve değişime ilişkin bir açıklama sunmaya da çalışmalıdır. Zira işlevselciliğin, Parsons'ın yazılarındaki en sofistike biçiminde bile, yeterli bir eylem teorisi üretemediği doğru olduğu gibi, Wittgenstein sonrası felsefe ve varoluşsal fenomenoloji başta olmak üzere, eylem felsefesiyle en fazla ilgilenmiş düşünce okullarının da kurumsal düzenler ve bunların dönüşümüyle ilgili sorunları ihmal etmiş oldukları da doğrudur. Başka

78. Buradaki "determinizm"in tanımı için bkz. benim *New Rules of Sociological Method*, s. 85.

79. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill., 1949.

bir yazımda, Schutz'u izleyerek, olağan terminoloji içinde kullanıldıkları biçimiyle "güdü", "neden" ve "amaç" terimlerinin yanıltıcı olduklarını çünkü kesintisiz eylem akışını kavramsal olarak "bölme"yi ya da parçalara ayırmayı gerektirdiklerini ileri sürmüştüm; süregiden eylem akışı normalde yalnızca bir aktöre niye şöyle değil de böyle davrandığı sorulduğunda; aktörün kendisi kendi eyleminin bir bölümünü düşünümsel olarak kategorize ettiğinde ya da bunu bir gözlemci yaptığında böyle bölünür.[80] Bu yüzden bu üç terime sürece ait terimler olarak bakmak daha yerinde olur: O zaman eylemin öznel yönelimine, eylemin süregiden güdülenmesi ve gerekçelendirilmesi süreçleriyle uyumlu, amaçlı bir yönelim olarak bakılabilir. Bu da şunu ima eder: Toplumsal olarak yeterli aktör, yaptıklarının içeriğiyle teorik olarak "temas halinde kalarak", eylemini rutin bir biçimde denetler; ya da, başka bir şekilde ifade edecek olursak, davranışının belli bir "bölümü"nü açıklaması istendiğinde bunu yapabilir. Eylemin öznel yönelimini kurumsal yapılarla irtibatlandırma sorunu her zaman muazzam zor bir sorun gibi görünmüştür, ama bunun nedeni, kısmen de olsa, "yapı"nın çoğunlukla temel olarak eylem üzerindeki bir kısıtlama diye tasarlanmış olmasıdır. Durkheim bunu açıkça, toplumsal yapının "toplumsal olgular"ı "psikolojik olgular"dan ayıran tanımlayıcı özelliği haline getirmiştir; diğerleri de bu kadar doğrudan doğruya olmasa da bu anlayışı büyük ölçüde kabul etmişlerdir.[81] Ama kurumların yapısal özellikleri sadece eylem üzerindeki kısıtlamalardan ibaret değildir, eylemi teşvik de ederler; bu bakımdan toplumsal teorinin karşı karşıya olduğu temel meselelerden biri, anahtar kavramlar olan "yapı" ve "sistem" kavramlarını, kurumsal formların kısıtlayıcı olduğu kadar teşvik edici yönlerini de dikkate alacak bir biçimde yeniden formüle etmektir. Böyle bir anlayışta, eylemin düşünümsel olarak gerekçelendirilmesi, yapısal özelliklerin seferber edilmesi yoluyla işleyen ve aynı zamanda da bu özelliklerin yeniden üretilmesine katkıda bulunan bir şey olarak görülmelidir.[82]

Eylem teorisine böylesi bir yaklaşımın taşıdığı merkezi önemin fark edilmesi, düşünümselliği sadece bir "bela" olarak görme yönündeki po-

80. *New Rules of Sociological Method;* Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* [Evanston, 1967], Londra, 1972.

81. "Yapı" fikri modern düşüncede birçok farklı bağlam içinde ortaya çıkar şüphesiz. Bu terimin "yapısal işlevselcilik"teki kullanılış tarzıyla "yapısalcılık"taki kullanılış tarzı arasında bariz karşıtlıklar vardır.

82. Şuradaki analizle krş. benim "Functionalism: *après la lutte*", *Studies in Social and Political Theory*, Londra, 1979, ss. 96-129.

zitivist eğilimin reddedilmesini de beraberinde getirir ve aynı zamanda sosyal bilimlerde yasaların sahip olduğu statü sorunuyla ilgili dolaysız sonuçları vardır. Nagel'ın daha önce bahsettiğimiz, kendi kendilerini etkileyen öndeyiler hakkındaki tartışması ilk mesele hakkında tipik bir yaklaşım geliştirir, çünkü düşünümselliği sadece öndeyi açısından ele alır ve onun yarattığı etkinin sosyal bilimler için bir "sorun" teşkil ettiğini varsayar. Ama bu gönderme terimleri içinde bile, "kendi kendilerini gerçekleştiren" ve "kendi kendilerini olumsuzlayan" kehanetlerin, onun iddia ettiği gibi, doğa bilimlerinde dolaysız karşılıkları yoktur. Mesele, doğada ve toplumda bu tür şeylerin olduğu gerçeğiyle değil, nasıl olduklarıyla ilgili bir meseledir. Yani toplum alanında, doğadakinin tersine, kendi kendini etkileyen öndeyiler yapılır çünkü yapılan öndeyiler devralınıp akıl yürüten faillerin davranışlarının bir parçası olurlar ve bunlara tepki verilir: Akıl yürüten failler bunları birer "bilgi" unsuru olarak kendi davranışlarını düşünümsel olarak gerekçelendirmekte kullanırlar.

İnsanlar, eylem bağlamlarına dair bilgileri, eylemde bulunurken ya da birbirleriyle etkileşim kurarken düşünümsel olarak kullanan, akıl yürüten faillerdir. Toplumsal hayatın "öndeyilenebilirliği" kendiliğinden meydàna gelen bir şey değildir, toplumsal aktörlerin bilinçli olarak kullandıkları becerilerinin sonucu olarak "meydana getirilen" bir şeydir. Ama somut bireylerin eylemlerinin düşünümsel olarak gerekçelendirilmesinin kapsamı, birkaç açıdan sınırlıdır; bu açıların her biri sosyal bilimin özel olarak ilgilenmesi gereken meseleleri işaret eder. Bunlardan biri, eylem sırasında başvurulan bilginin formalize edilmesiyle ilgilidir. Örneğin, bir konuşmacı doğru bir İngilizce cümle kurduğunda, İngilizce konuşmak için gereken sözdizimsel ve diğer kuralların bilgisine sahip olduğunu gösterir ve bu bilgiden hareket eder; ama bu kuralları "bilse", yani onları nasıl kullanacağını bilse bile, onların ne olduğuna dair formel bir açıklama sunması pek olası değildir. Fakat bu tür bir "bilgi"nin uygulanması, kendi eyleminin sürmekte olan gerekçelendirilmesine ait olmayan etkilerin oluşturduğu bir parametre içinde yapılır. Kişiliğin bastırılmış ve bilinçdışı unsurları kadar, başka aktörlerin davranışlarını içeren dış koşullar da bu tür etkiler arasında sayılabilir. Davranışın düşünümsel olarak gerekçelendirilmesinin üçüncü sınırı da eylemin amaçlanmamış sonuçlarıdır. Bu, kurumsal yapıların üretimi ve yeniden üretimi çok sayıda aktörün davranışlarının amaçlanmamış sonucu olarak görüldüğü için ikinciyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Dikkate alınması gereken çok önemli bir başka nokta da açık açık

belirtilmemiş bu üç eylem koşulu arasındaki sınırların, tıpkı eylemin bunlarla bağlantılı olarak gerekçelendirilmesinin kapsamı gibi akışkan olduğudur. Demek ki sosyal bilimlerde "yasalar"ın statüsü sorununu analiz etmemizi sağlayacak bir temele sahibiz. Zetterberg, sosyal bilimlerde bir genelleme kıtlığının söz konusu olmadığını ileri sürmüştür: Sosyal bilimlerin hedefi, bu yasaların formülasyonunu daha kesinlikli hale getirmek ve onları ampirik araştırma ışığında doğrulamak olmalıydı. Zetterberg'in tartışması pozitivist sosyolojinin tipik hattını takip ediyor, bu tür yasaların araştırmaların aşama aşama birikmesinin ürünü olacağını ve tümdengelimsel bir hiyerarşi oluşturması gerektiğini iddia ediyordu. Doğa bilimine ilişkin ağ modelinin benimsenmesi, bunu reddetmeyi gerektirir. Doğa biliminde olduğu gibi, sosyal bilimde de teorileri yasalar ya da soyut genellemeler içeren ağlar olarak tasarlayabiliriz. Ama doğa biliminde ağ nesne dünyasıyla girilen etkileşimin içinde yer alırken, sosyal bilimde durum böyle değildir. Sosyal bilimlerdeki genellemeler kendi "konuları"yla –yani, toplumsal davranış ve bunun kurumsal biçimleri– bağlantılı olarak, ilkesel olarak her zaman istikrarsız bir konumdadırlar, çünkü bu genellemelerin kabul edilmesi eylemin gerekçelendirilmesi ile eylemin açık açık belirtilmemiş zemini arasındaki ilişkiyi değiştirir. Bu, doğa bilimlerindeki yasaların doğaya müdahale konusunda getirdiği "teknik" olanaklardan farklı bir şeydir. Doğa biliminde yasaların bilinmesi, insanların bu yasaların geçerli olduğu koşulların ampirik tekerrür oranını değiştirmesine ya da, isteniyorsa, kapsamlarını genişletmesine izin verir. Ama yasaların bilinmesi bu tür yollardan maddi dönüşüm yaratmaya izin vermekle birlikte, bu yasaların içerdiği ya da dayandığı nedensel bağlantıları değiştirmez. Oysa sosyal bilimlerde, genellemelerin içerdiği ya da ima ettiği nedensel bağlantılar, eylemin gerekçelendirilmesiyle onun açık açık belirtilmemiş koşulları arasındaki tikel ilişkilere bağlıdır ve bu yüzden de ilkesel olarak bu genellemeler hakkındaki bilgiler ışığında değişebilir.

Bunun gerçekleşme ölçüsü ve yol açtığı sonuçlar şüphesiz pratik koşullarla sınırlıdır. Ama ne olursa olsun, buradan sosyal bilim ile konusu arasındaki ilişki sorununun bir "saf" bilim/"uygulamalı" bilim ayrımı içinde ele alınamayacağı sonucunu çıkarmamak mümkün değildir.

6 Talcott Parsons'ın Yazılarında "İktidar"

Talcott Parsons çatışma ve iktidar sorunlarını ihmal ettiği için sık sık saldırıya uğramıştır. Ama son yazılarından bazılarını bu konuya ayırmış, hatta konuya önemli katkılarda bulunmuştur.

Parsons'ın iktidar hakkındaki son dönem yazıları, kendi deyimiyle "geleneksel" iktidar görüşünü benimsemiş olduğu önceki görüşlerini bilinçli olarak değiştiriyordu. Savunduğu yeni iktidar teorisi, "geleneksel" anlayışın içerdiği ve Parsons'ın önemli gördüğü hataları aşacak bir dizi kavram geliştirmeye yönelik bir girişimdi. Parsons'ın bu meselelerle hesaplaştığı ilk yerlerden biri, C. Wright Mills'in *The Power Elite* (İktidar Seçkinleri) adlı kitabı hakkında yazdığı bir tanıtım yazısıydı. Parsons burada Mills'in kitabına çeşitli eleştiriler getirmekle kalmıyor, aynı zamanda Mills'in kitabının temelinde yattığını düşündüğü iktidar anlayışına da itiraz ediyordu. Mills'in tezi, Parsons'a göre, ağırlıklı olarak, iktidarın doğasına ilişkin, Parsons'ın "sıfır toplamlı" iktidar kavrayışı adını verdiği "yanıltıcı ve tek yanlı" bir görüşe dayanıyordu. Yani, Mills iktidarı, üzerlerinde iktidar uygulanan ikinci bir kişi ya da grup tarafından sahip olunmadığı ölçüde tek bir kişi ya da grup tarafından sahip olunan bir şey olarak tasarlıyordu. Böylece iktidar birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan hedefler açısından tanımlanmış oluyordu; öyle ki bir tarafın kendi isteklerini başkalarının istekleri pahasına gerçekleştirebildiği ölçüde iktidara sahip olduğu düşünülüyordu. "Sıfır toplamlı" tabirinin alındığı oyun teorisi açısından, bir taraf kazandığı ölçüde diğeri zorunlu olarak kaybediyordu. Parsons'a göre, bu görüş her türlü iktidar kullanımının kısmi çıkarlara hizmet eden bir şey olarak göründüğü bir perspektif üretiyordu.[1] Parsons daha sonra da, iktidarın sıfır toplamlı

1. Mesela, Parsons'a göre, Mills "iktidarın durum ve şartlar gereği gayri meşru bir

olmayan bir oyuna, yani iki tarafın da kazanabileceği bir ilişkiye benzetilerek daha iyi anlaşılabileceğini ileri sürüyordu.

Servet nasıl bir ekonominin üretim organizasyonu içinde üretiliyorsa, Parsons'a göre iktidar da bir toplumsal sistem tarafından üretilen bir şey olarak görülebilirdi. Servetin sonlu bir miktar olduğu ve bir taraf belli bir paranın belli bir oranına sahipse ikinci tarafın sadece kalan miktara sahip olabileceği doğruydu; ama üretilen fiili servet miktarı farklı ekonomi ve tiplerinin yapı ve organizasyonlarına göre değişiyordu. Örneğin bir sanayi toplumunda, tipik olarak bir tarım toplumunda olduğundan daha fazla servet paylaşılıyordu herkes tarafından. İktidar da aynı şekilde bu iki yöne sahipti ve Parsons'a göre sosyolojik analiz açısından daha önemli olan yön kolektif yöndü. Parsons, Mills'in görüşlerine yönelik itirazlarını şöyle özetliyordu:

> Mills'e göre, iktidar bir sistem olarak toplumun içinde ve onun adına bir işlevin yerine getirilmesini sağlayan bir vasıta değildir; sadece iktidarı elinde tutan bir grubun kendi istediklerini, "dışarıda kalan" bir başka grubun istediklerine ulaşmasını engelleyerek elde etmesini sağlayan bir vasıtadır.
>
> Varılan bu sonuçla, bütünsel bir olgunun ikincil ve türev niteliğinde bir yönünü merkezi konuma getirmekten başka bir şey yapılmış olmaz.[2]

Parsons'ın iktidar hakkında yazdığı son dönem yazılarının çoğu bu konumun tekrar tekrar dile getirilmesinden ve iktidar ile para arasındaki analojinin geliştirilmesinden ibarettir.[3] Parsons'ın iktidar ile para arasında kurduğu koşutluklar, her ikisinin de, Parsons'ın daha önceki yapıtlarında ayırt etmiş olduğu, toplumun dört "işlevsel altsistemi"nin ikisinde benzer bir rol oynadıkları varsayımına dayanıyordu. İktidarın yönetimde (hedefe ulaşma altsisteminde), paranın ekonomide (uyumlanma altsisteminde) gördüğü işleve koşut bir işlevi vardı. Modern ekonomide paranın asıl işlevi "tedavül aracı", yani ürünlerin değerinin değerlendirilip kıyaslanmasını sağlayan standartlaştırılmış mübadele aracı

şey olduğunu düşünme eğilimindedir; insanlar dikkate değer bir iktidara sahiplerse bunun nedeni iktidarı hakları olmadığı halde gaspetmiş olmaları ve başkalarına zarar verecek biçimde kullanmayı amaçlamaları olmalıdır. "The distribution of power in American society", *Structure and Process in Industrial Societies* içinde. Glencoe, Ill., 1960, s. 221.

2. *A.g.y.*, s. 220.

3. Parsons bu iktidar analizinin, *Toplumsal Sistem*'de dile getirilen görüşlerden uzaklaştığını gösterdiğini vurgulanıştır (ona göre bu kitapta hâlâ "geleneksel" (yani, "sıfır toplamlı") anlayışı benimsiyordu). Bu da "siyaset bilimi"nin nelerden oluştuğu hakkındaki görüşünün de değişmiş olduğu anlamına geliyordu; daha önceleri, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda siyaset biliminin sentetik bir disiplin olduğu görüşünü kabul ederken, artık siyaset bilimini iktisatla aynı düzeyde, görece özerk bir analitik disiplin olarak görüyordu.

olmasıydı. Paranın kendi başına bir faydası yoktu; ancak herkes tarafından standart bir mübadele formu olarak tanınıp kabul edildiği ölçüde "değer" kazanıyordu. Yalnızca paranın değerli metallerden yapıldığı ilkel para sistemlerinde kendi başına bir mal olmaya yaklaşıyordu. Gelişmiş bir ekonomide değerli metaller mübadele işlemlerinin ancak çok küçük bir oranında doğrudan yer alırlar. Ekonominin sahip olunan altın üzerine "kurulmuş" olması aslında simgesel ve dolaylı bir anlam taşır; altın yalnızca ekonominin istikrarı bir nedenle tehdit edildiği zamanlarda başvurulan bir "rezerv" oluşturur.

Parsons iktidarı da, para nasıl ekonominin içinde yaratılıyorsa öncelikle siyasi altsistem içinde öyle yaratılan, aynı anlamda bir "tedavül aracı" olarak görüyordu; ama iktidar aynı zamanda toplumun diğer üç işlevsel altsistemi için de bir "çıktı" üretiyordu. Bu yüzden iktidar şöyle tanımlanıyordu: "Bir kolektif organizasyon içindeki birimlerin, (yükümlülükler kolektif hedefler üzerindeki etkileri açısından meşrulaştırıldıklarında) bağlayıcı yükümlülüklerin yerine getirilmesine hizmet etme yolundaki genel kapasiteleri."[4] Parsons "bağlayıcı yükümlülükler" terimiyle, iktidardakilerin ve üzerlerinde iktidar uygulananların onlara o iktidarı veren meşrulaştırma yüzünden tabi oldukları koşulları kastediyordu; her türlü iktidar, iktidar sahiplerine belli haklar verdiği gibi üzerlerine onların iktidarına tabi olan kişilere karşı belli yükümlülükler de yükleyen (ve kapsama alanı değişebilen) belli bir "vekalet" [*mandate*] içeriyordu. Kolektif amaçlar, bir toplumdaki çoğunluğun eylemlerini yönlendiren temel hedefleri belirleyen ortak değer sistemine dayanıyordu. Örneğin Amerikan toplumu, Parsons'a göre, "araçsal eylemcilik" değerlerinin öncelik kazandığı bir toplumdu; bu da toplumun ana "kolektif amaç"larından birinin ekonomik üretkenliğin arttırılması olmasını gerektiriyordu.

Tıpkı paranın, onu standart mübadele tarzı olarak kullanma üzerindeki ortak "anlaşma" sayesinde "değer" kazanması gibi, iktidar da bir toplumun üyelerinin liderlik mevkilerini meşrulaştırma –ve bu mevkileri işgal edenlere sistemin amaçlarına ulaşılması yolunda politikalar geliştirip alınan kararları uygulama vekaleti verme– üzerinde "anlaşmaları" sayesinde kolektif amaçlara ulaşmayı sağlayan bir vasıta haline geliyordu. Parsons bu iktidar anlayışının, bu alandaki düşünceler üzerinde hâkimiyet kurmuş olan, bildik "sıfır toplamlı" anlayışa karşı oldu-

4. "On the concept of political power", *Structure and Process in Industrial Societies*, s. 237.

ğunu vurguluyordu. Parsons'ın görüşüne göre, "yönetilenler yöneticilerine hatırı sayılır miktarda güven duymaya hazırlarsa" bir sistemdeki net iktidar "miktarı" arttırılabilirdi. Bu sürecin ekonomideki kredi yaratımına koşut olduğu düşünülüyordu. Bireyler kendilerini yönetenlere "güven" "yatırımında bulunuyorlar"dı –sözgelimi, bir seçimde belli bir hükümeti iktidara getirmek için oy kulanarak–; bu şekilde iktidara getirilmiş olanlar "kolektif amaçlar"ı etkili bir biçimde yerine getiren yeni politikalar başlattıkları sürece, ortada sıfır toplamlı, döngüsel bir iktidar akışından öte bir şeyler var demekti. Bu süreçten herkes kazançlı çıkıyordu. Liderlerine "yatırım yapmış" olanlar yatırımlarının karşılığında, kolektif amaçların etkili bir biçimde gerçekleştirilmesi şeklini alan bir fazla alıyorlardı. Ancak iktidardakiler "rutin" idari kararlar almaktan başka bir şey yapmadıkları takdirde sistemde net bir kazanç söz konusu olmuyordu.

Yani Parsons'a göre iktidar doğrudan otoriteden türüyordu: Otorite iktidarın temelinde yatan kurumsallaşmış meşrulaştırma idi ve "'liderler'in kolektivitenin üyelerinden destek bekleme haklarının kurumsallaşması" olarak tanımlanıyordu.[5] Parsons, "bağlayıcı yükümlülükler"den bahsederek, meşrulaştırmayı kasten iktidarın tanımı içine sokuyordu, öyle ki ona göre "gayri meşru iktidar" diye bir şey yoktu. Parsons bunu şöyle ifade ediyordu: "Meşrulaştırmaya ya da gerekçelendirmeye başvurmaksızın zorlayıcı tedbirler alma ya da zorla bir şeyler yaptırma tehdidine iktidarı kullanma adını vermek uygun düşmez; bu tehdit simgesel karakterini kaybeden iktidarın yükümlülüklerden çok, insanların belli isteklere rıza göstermesini sağlamaya yönelik bir araçsallıkla iç içe geçtiği sınır durumdur."[6]

Parsons genel yaklaşımıyla uyumlu bir biçimde, iktidar kullanımının, bir tarafın istediği eylem biçimine başka bir tarafın rıza göstermesini sağlamak için tutabileceği birçok farklı yoldan yalnızca biri olduğunu vurguluyordu. Rıza almanın başka yolları, diyordu Parsons, iktidar biçimleri olarak görülmemeliydi; işin aslı, iktidar kullanımının (yani, "bağlayıcı yükümlülükler"in hayata geçirilmesinin) bir tarafın istenen tepkiyi üretmesini sağlamanın birçok yolundan sadece biri olduğuydu. Parsons bir tarafın başka bir tarafın eylemlerine hükmetmesini sağlayacak iki ana "kanal" ve bu tür iki ana denetim "tarzı" ayırt ederek dörtlü

5. "Authority, legitimation and political action", *Structure and Process in Industrial Societies*, s. 181.

6. "On the concept of political power", s. 250.

bir tipoloji oluşturuyordu. Ego ötekinin içinde bulunduğu "durum"u denetlemeye de çalışabilirdi, ötekinin "niyetlerini" denetlemeye de; "denetleme" tarzları, başvurulan yaptırımların olumlu mu (yani, ötekinin arzulayabileceği bir şey mi sunduğu) yoksa olumsuz mu olduğuna (yani, cezalandırma tehdidi mi taşıdığına) bağlıydı:

1. Durum kanalı, olumlu yaptırım: Ötekine, ego'nun isteklerini izlediği takdirde pozitif avantajlar sunulması (*teşvik*, mesela para ödülü)

2. Durum kanalı, olumsuz yaptırım: Öteki rıza göstermediği takdirde ona dezavantajlar dayatma tehdidi (*iktidar* kullanma: aşırı durumda, güç kullanma).

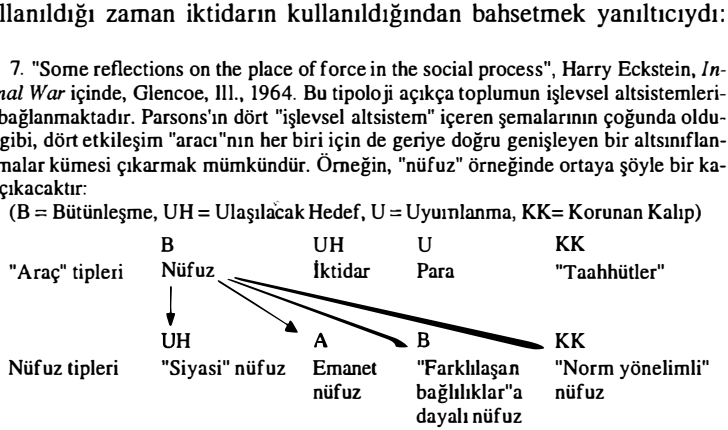
3. Niyet kanalı, olumlu yaptırım: Ötekinin neden rıza göstermesi gerektiğine dair "iyi nedenler" sunma (*nüfuz* kullanımı).

4. Niyet kanalı, olumsuz yaptırım: Ötekinin rıza göstermemesinin "ahlaken yanlış" olacağı tehdidi (*vicdana* ya da başka ahlaki bağlara başvurma).[7]

Parsons, olumlu ve olumsuz yaptırımlar arasında bir "asimetri" olduğuna işaret ediyordu. Olumlu yaptırımlar yoluyla rıza gösterilmesi sağlandığında, belli bir ödül söz konusu olduğu için yaptırımlar bariz biçimde ortadaydı, ama olumsuz yaptırımlar söz konusu olduğunda, rıza yaptırımın yürürlüğe konmamasını gerektiriyordu; olumsuz yaptırımlar genellikle gerçek düzeyde değil simgesel düzeyde işliyordu. İktidarın kullanıldığı çoğu durumda, açık bir yaptırıma başvurulmuyordu (mesela güç kullanılan örneklere iktidarın kullanımında görece seyrek rastlanıyordu). Parsons'a göre, yalnızca fiilen bir tür olumsuz yaptırım kullanıldığı zaman iktidarın kullanıldığından bahsetmek yanıltıcıydı:

7. "Some reflections on the place of force in the social process", Harry Eckstein, *Internal War* içinde, Glencoe, Ill., 1964. Bu tipoloji açıkça toplumun işlevsel altsistemlerine bağlanmaktadır. Parsons'ın dört "işlevsel altsistem" içeren şemalarının çoğunda olduğu gibi, dört etkileşim "aracı"nın her biri için de geriye doğru genişleyen bir altsınıflandırmalar kümesi çıkarmak mümkündür. Örneğin, "nüfuz" örneğinde ortaya şöyle bir kalıp çıkacaktır:

(B = Bütünleşme, UH = Ulaşılacak Hedef, U = Uyumlanma, KK= Korunan Kalıp)



"Sıfır toplamlı" iktidar anlayışını benimsemiş olan bazı yazarlar bu eğilimdeydiler ve "iktidar"dan yalnızca bir tür zorlamaya başvurulduğunda bahsediyorlardı. Parsons şöyle diyordu:

> [İşler "yolunda gittiğinde"] bu koşullarda otoriteyi elinde bulunduran kişinin iktidara sahip olmadığından ya da iktidarı kullanmadığından bahsetmek bizce hayli yanıltıcıdır. Bu, rıza gösterilmemesi durumunda kişinin zora başvurma kapasitesi sorunu, mevcut iktidar sisteminin kendini hazırlamış olduğu ya da olmadığı beklenmedik ya da istisnai koşulları ele almayı gerektiren ayrı bir sorundur.[8]

İktidara sahip olmanın ve iktidarın kullanımının, doğrudan doğruya güç kullanımıyla özdeşleştirilmemesi gerektiğini vurgulamak özellikle gerekliydi, diyordu Parsons. Ona göre, güç, rıza gösterilmesini sağlamanın çeşitli yollarından sadece biri olarak görülmeliydi. Güç, istikrarlı siyasi sistemlerde yalnızca son çare olarak, diğer yaptırımlar etkisiz kaldığında kullanılıyordu. Parsons, yine para ile iktidar arasında yaptığı analojiye başvurarak, altın üzerindeki devlet kontrolünün merkezileşmesi ile "ileri ve istikrarlı" toplumlarda organize güç araçları üzerindeki devlet tekeli arasında bir koşutluk olduğunu söylüyordu. Ekonomide zaman zaman, paranın değerine duyulan güvenin kaybedilmesinin, ekonominin istikrarını korumak için altın rezervlerine gittikçe daha fazla yüklenilmesine yol açtığı deflasyonlar oluyordu. Benzer biçimde, diyordu Parsons, siyasi iktidarın faillerine duyulan güven gittikçe azaldığında da ortaya bir "iktidar deflasyonu" çıkabilirdi. Bu tür bir "güven kaybı" bu faillerin siyasi bütünlüğü korumak için gittikçe daha fazla güç kullanma yolunu seçmelerine yol açıyordu. Hem ekonomide hem de siyasette, paranın ve iktidarın temeli olan güvenin ortadan kalkması "ilkel" bir standarda doğru "gerileme"ye yol açıyordu.[9]

İlerki kısımlardaki tartışmada esas olarak Parsons'ın iktidar analiziyle ilgileneceğim. Parsons'ın toplumun "işlevsel altsistemleri" olarak yönetim ile ekonomi arasında çizmeye çalıştığı koşutlukların doğruluk derecesini ayrıntılı olarak ele almaya çalışmayacağım. Eğer Parsons'ın kavramsal şeması ve temelinde yatan varsayımlar iktidar sorunlarını tatmin edici bir biçimde ele alamıyorsa, o zaman bu "koşutluklar"ın çoğu her halükarda ya geçersiz ya da yanıltıcı ilan edilmelidir.

Parsons'ın "sıfır toplamlı" iktidar anlayışına yönelttiği eleştiri bir dizi değerli katkı ve içgörüyü içinde barındırır. Parsons'ın "sıfır toplamlı"

8. "Some reflections on the place of force in the social sciences", s. 52.
9. *A.g.y.*, s. 63 ve devamı.

iktidar anlayışının bazen, iktidarı neredeyse tamamen güç ve zor kullanmayla özdeşleştiren basit bir görüşü pekiştirdiğine işaret etmekte haklı olduğuna şüphe yoktur. Böyle bir perspektif, sosyolojideki belki de en etkili tanım olan Weberci iktidar tanımının mantıksal içerimi olmasa da, ondan kaynaklanmıştır. Weber'in bildik tanımında, iktidar "bir ya da birkaç insanın, toplu olarak yapılan bir eylemde, eyleme katılan diğer insanların karşı çıkmasına rağmen kendi iradesini gerçekleştirme şansı" olarak görülür.[10] Böyle bir tanım, iktidar ilişkilerinin birbiriyle uyuşmayan ve çatışan çıkarlar içermesinin kaçınılmaz olduğu anlayışına yol açar, çünkü burada vurgulanan bir tarafın kendi (kısmi olduğu ima edilen) amaçlarını gerçekleştirme yeteneğidir ve iktidarın "miktarı"nı ölçmenin ana ölçütü de üstesinden gelebileceği "karşı koyma"dır.

Parsons'ın doğru olarak vurguladığı gibi, bu görüş iktidarı iktidar sahibinin kullandığı ya da kullanabileceği yaptırımlarla özdeşleştirdiği için son derece yanıltıcı olabilir. Aslında açık açık zor kullanımına en sık başvuran gruplar çoğunlukla en fazla iktidara sahip olanlar değildir; sık sık zorlamaya dayalı yaptırımlara başvurulması iktidarın temelinin sağlam olmadığına işaret eder. Parsons'ın işaret ettiği gibi, güç yaptırımı konusunda bu özellikle geçerlidir. Emirlerine rıza gösterilmesini sağlamak için sürekli olarak güç kullanımına başvuran tekil bir grubun iktidar konumu genellikle zayıf ve çürüktür. Başvurulan açık güç miktarı, bir tarafın sahip olduğu iktidarın göstergesi olmak şöyle dursun, aksine sığ ve istikrarsız bir iktidar temelinin işaretidir.

Ancak kendi başına güç kullanımını bir iktidar ölçütü olarak görmek, yalnızca iyice naif toplumsal analistlerin yapabileceği bir hatadır. Bir toplumsal ilişkide bir tarafın sahip olduğu iktidarı, gerektiğinde kendi astlarına karşı kullanmaya *muktedir* olduğu (başta güç kullanma kapasitesi olmak üzere) zorlayıcı yaptırımlarla özdeşleştirmek çok daha yaygın bir tutumdur. Parsons burada da önemli bir yorumda bulunmuş ve bir tarafın hem hatırı sayılır ölçüde iktidara sahip olup hem de astları tarafından sorgulandıklarında emirlerini güçlendirmek için çok az zorlayıcı yaptırıma başvurabileceğini işaret etmiştir. Eğer iktidarı elinde bulunduran taraf itibar edilmesi gereken kararlar verme konusunda, bu kararlara tabi olan kişilerin razı olduğu geniş bir "vekalet"ten yararlanıyorsa –yani, üzerlerinde iktidar uygulanan kişiler kendilerini bu iktidara tabi kılmayı "kabul ediyorlarsa"– bu mümkündür. Bu koşul-

10. Hans H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber*, New York, 1958, s. 180.

larda, iktidardaki tarafın dayanağı, rıza gösterilmemesi durumunun üstesinden gelmek için kullanabileceği zorlayıcı yaptırımlara sahip olmak değil; sadece tabi konumdaki taraf ya da tarafların onun itibar edilmesi gereken kararlar alma konusunda meşru bir hakkı olduğunu kabul etmesidir. Söz konusu taraflar bir anlamda kendi tabi olma durumlarına rıza gösterirler. Tabi konumdakiler kendi eylemlerine başkalarının hükmetmesine izin vermeyi "kabul ettiklerinde" ve aynı zamanda bu "vekalet"i alanlar da emirlerine uyulmadığı zamanlarda çok az zorlayıcı yaptırıma başvurduklarında, o zaman zorlama araçlarının kontrolü üzerine kurulu olmayan bir iktidar durumu söz konusudur. Parsons işte böyle bir olasılık yüzünden, bir tarafın "ne kadar" iktidara sahip olduğu sorunuyla kendisine itaat edilmemesi durumunda ne tür yaptırımlara başvurabileceği sorununun analitik olarak birbirinden ayrılabileceğini vurgulamıştır. Ayrıca tanımlanmış bir yaptırımlar alanına hükmetme kapasitesinin olmayışının ille de iktidarın da olmamasını gerektirmediği de kabul edilmelidir; bir tarafın sahip olduğu iktidarın "miktar"ı, sadece olası ya da fiili rıza göstermeme durumunda başvurabileceği etkili yaptırımlar açısından değerlendirilemez. Aynı zamanda, somut bir koşullar bütünü içinde uygulanan iktidarın "miktar"ı ile rıza gösterilmemesi durumunu bertaraf etmek için kullanılabilecek etkili yaptırımlar arasında çoğunlukla sıkı bir bağ kurulduğuna da işaret etmek gerekir. Küçük gruplardan bütünlüklü toplumlara kadar her türlü toplumsal yapıya dair incelemeler, iktidar sahiplerinin çoğunlukla kendi konumlarını pekiştiren yaptırımlar geliştirdiklerini göstermektedir: Zaman içinde belli bir süre varlığını sürdürmüş her grupta, iktidardakiler itaatsizlik sorunları ve isyan olasılığıyla yüz yüze gelmişlerdir. Bir iktidar ilişkisine tabi konumda olanların verdiği bir "vekalet"e sahip olmak bile tek başına, hâkim konumdaki tarafın bu "iyi niyet"i başına buyruk ya da başına buyruk olma olasılığı olan bir azınlığa karşı (sadece rıza gösteren çoğunluğun onları hor görmesi, onlarla alay etmesi vs. biçimini de alsa) yaptırımlara başvurmak için kullanmasına izin verir. İktidara sahip olan bir taraf itaatsizlik durumlarında başvurulacak yaptırımlara sahip olmasa bile, kısa sürede bunları edinme, hatta bunun için sahip olduğu iktidarı kullanma eğilimi gösterir.

Demek ki Parsons'ın işaret etmeye çalıştığı şey, iktidar kullanımının genelde, bir iktidar ilişkisi içindeki *her iki* tarafın da istediği amaçlara ulaşılmasını sağlayan bir vasıtayı temsil ettiğiydi. Bu anlamda, bir iktidar sistemi yaratmanın *ille de* bir tarafın istek ya da çıkarlarını zorla bir başka tarafınkilere tabi kılmayı gerektirmediği açıktır. İktidar kullanı-

mının "baskı" ya da "sömürü"yle bağıntılı olması da kaçınılmaz değildir. Şurası gayet açıktır ki, her türlü grupta, tanımlanmış "liderlik" konumlarının varlığı, grup üyelerinin çoğunluğu tarafından arzu edilen amaçlara ulaşmak için kullanılabilecek olan iktidarı "yaratır". Klasik Marksist teoride ve sosyalist teorinin birçok varyantında bu olasılık, yönetim araçlarının "kolektif" yönlendirmesi biçimi altında tahayyül edilmiştir şüphesiz.

Parsons'ın fark ettiği gibi, bu tür iktidar zorunlu olarak meşrudur, o da bu yüzden meşruluğu yaptığı iktidar tanımının bir parçası haline getirmiştir. Bu yüzden Parsons, otoritenin bir iktidar "biçimi" ya da "meşru iktidar" olduğu şeklindeki, sık sık dile getirilen anlayışı reddetmiştir. Bu da yine faydalı bir vurgudur. Otoriteye bir iktidar "tipi" olarak bakmak onun temel özelliğinin, yani bir tarafın bağlayıcı talimatlar verme *hakkı* ile bağlantılı olmasının ihmal edilmesine yol açmaktadır. Otorite, bir birey ya da grubun meşru konumuna karşılık gelir ve bu yüzden de ona bir tür iktidar olarak değil de iktidarın *temeli* (Parsons'a göre, iktidarın tek temeli) olarak bakmak daha yerinde olur. Parsons'ın son derece sınırlı bir iktidar tanımı yapmasına neden olan şey, tam da iktidarın biçimlerinin iktidarın temelleriyle karıştırılmasıdır. Tıpkı gücün bir iktidar biçimi olmaması gibi, artık otorite de bir iktidar biçimi değildir.

Parsons'ın analizinin bir başka değerli yönü de, rıza gösterme davranışına ilişkin bir tipoloji getirmesidir. Toplumsal analistlerin naif bir biçimde, belli bir toplumsal eylem biçimine uyum göstermenin temelinde *ya* gerekli ahlaki değerlerin "içselleştirilmesi"nin *ya da* bir tür zorlamanın yattığını iddia etmelerine ya da varsaymalarına hâlâ sık rastlanmaktadır. Bu eğilim hem Parsons'ı takip edenlerin hem de onu büyük ölçüde eleştirenlerin yapıtlarında güçlüdür. Rıza gösterilmesini sağlamanın çeşitli tarzlarını yalıtmak, başka uyum mekanizmaları olduğunun görülmesine de imkân verir. Tipolojinin önemi, rıza gösterilmesini sağlamanın bu farklı yollarının toplumsal sistemler içinde birbirleriyle nasıl ilişki kurduklarını açıklama yönünde hiçbir girişimde bulunulmaması yüzünden azalmaktadır. Ama, Parsons'ın teorisinin genel bağlamı içinde, bu tipoloji toplumsal eylemde normatif olmayan etkenlerin oynadığı rolü daha belirgin bir biçimde tanıdığı için önemini korumaktadır.[11]

Fakat Parsons'ın iktidar tartışması başka açılardan da genel teorisi-

11. Parsons bu kavramların "içinde işledikleri sistemin normatif ve olgusal yönleri arasındaki boşluğu kapattıkları"nı iddia etmiştir. "On the concept of influence", *Political Opinion Quarterly*, c. 27, 1963, s. 45.

nin içerdiği temel eksikleri ve güçlükleri paylaşmaktadır ve en azından yerinden etmek istediği anlayış kadar tek yanlıdır. Parsons'ın derdi, her şeyden önce, iktidarın ille de bir birey ya da grubun bir başkasına zorla birşeyler dayatmasını gerektirmediğini vurgulamaktı ve gerçekten de iktidar hakkındaki genel sosyolojik düşüncede bazı değerli düzeltmeler yapmıştı. Ama Parsons'ın analizinde neredeyse tamamen gözden kaçan şey, Parsons'ın tanımladığı biçimiyle bile iktidarın her zaman birileri *üzerinde* uygulandığıdır! Parsons, iktidarı zorunlu olarak (tanım gereği) meşru görerek ve böylece iktidar sahipleri ile onlara tabi olanlar arasında bir tür uzlaşma olduğu varsayımından *yola çıkarak*, iktidarın zorunlu olarak hiyerarşik karakterini ve genelde onun sonucu olarak ortaya çıkan çıkar farklılıklarını kasten ve bilinçli olarak tamamen ihmal etmiştir. İktidarın kolektif amaçlarla kullanılabilecek otoritenin devredilmesi üzerindeki "anlaşma"ya dayalı olabileceği ne kadar doğru olursa olsun, iktidar sahiplerinin çıkarlarıyla bu iktidara tabi olanların çıkarlarının çoğunlukla çatıştığı da doğrudur. Bazı "sıfır toplam"cı teorisyenlerin, sanki iktidar farklılıkları *kaçınılmaz olarak* çıkar çatışmalarına yol açıyor ve açık çatışmalar üretiyormuş gibi akıl yürüttüklerine ve her iki tipten hiçbir çatışmaya rastlanmayan koşulları yeterince dikkate almadıklarına şüphe yoktur. Ama iktidar konumlarının, içinde yer alanlara belli maddi ve psikolojik ödüller sunduğu ve bu şekilde de iktidarı isteyenler ile ona sahip olanlar arasındaki çatışmaları teşvik ettiği tartışılmaz bir gerçektir. Bu da şüphesiz, iktidarı elde etmek ya da korumak için kullanılabilecek birçok olası zorlama, kandırma ve manipülasyon stratejisini gündeme getirir. İktidarın kullanımı, Parsons'ın vurguladığı gibi, "güven"e dayandığı gibi aynı zamanda sık sık da kandırmaya ve ikiyüzlülüğe dayanır. Aslında bu bütün toplumsal hayat için geçerlidir; istikrarlı bütün toplumsal eylemler (belki topyekûn savaş hariç) en azından geçici bir tür "güven"e dayanır – ama "güven"in ihlal ve red edilmesinin birçok türünü mümkün kılan şey tam da budur. *L'enfer c'est les autres* [Cehennem başkalarıdır]. "Kandırma" ve "güvensizlik" ancak "güven" ve "itimat"la bağlantılı olarak anlamlıdır. İlk terimler de toplumsal hayatın ikinciler kadar yaygın bir parçasıdırlar; insanların birbirlerini dışlayan arzuları ve değerleri olduğu ve her türden "kaynak kıtlığı" söz konusu olduğu sürece de bu durum sürecektir. Bu olguları iktidar farklılıklarının yapısal birer bileşeni olarak değil de "arızi" ya da "ikincil ve türev niteliğinde" şeyler olarak gören bütün sosyolojik teoriler yetersizdir. İktidara sahip olmak demek değerli kıt kaynaklara ulaşma imkânına sahip olmak demektir, bu yüzden de iktidarın *kendisi* bir

kıt kaynak haline gelir. İktidar ile sömürü arasındaki ilişkiler basit ve dolaysız olmasa da, bu ilişkilerin varlığını inkâr etmek pek mümkün değildir.

Parsons bu tür sorunlarla uğraşmaktan, büyük ölçüde yaptığı bir tanım hilesi sayesinde kurtulur; "iktidar"ı yalnızca "kolektif amaçlar"ı gerçekleştirmek için itibar edilmesi gereken kararlar almak olarak görür. İki bariz olgu, itibar edilmesi gereken kararların çoğunlukla kısmi çıkarlara hizmet ediyor olmaları ve toplumdaki en derin çatışmaların genellikle iktidar mücadelelerinden kaynaklanıyor olmaları –en azından "iktidar"la bağlantılı olgular olarak– dikkate alınmaz. Parsons'ın sunduğu iktidar kavramsallaştırması, onun analizinin bütün ağırlığını bireyler ya da gruplar arasındaki bir ilişkiyi ifade eden bir şey olarak iktidardan sadece bir "sistem özelliği" olarak iktidara kaydırmasına imkân veriyordu. Kolektif "amaçlar"ın, hatta onların ardındaki değerlerin bile, farklı oranlarda iktidara sahip olan taraflar arasındaki çatışmalar üzerine inşa edilen "müzakere edilmiş bir düzen"in sonuçları olabileceği görmezden gelinmiştir, çünkü Parsons'a göre "iktidar" kolektif amaçların önceden varolmasını gerektiriyordu. Bunun içerimleri, Parsons'ın bu fikirlerden bazılarını gerçek tarihsel ortamlardaki toplumsal değişimlere uygulamaya çalıştığı kısa kitabı, *Toplumlar*'da açıkça gösterilir. Toplumsal değişim en genel yönüyle, diyordu Parsons, temelde kültürel evrim demekti – yani, değerler, normlar ve düşünce sistemlerindeki değişim. Değişimin temel *kaynakları* da, herhangi bir türden "düşük düzeyli" etkende değil (bunlar toplumsal değişim üzerinde "koşullandırıcı" bir etki yaratabilirlerdi olsa olsa) kültürel değerlerdeki ve normların *kendilerindeki* değişimlerde aranmalıydı. Karşı yöndeki sayısız sınırlama ve iddialara rağmen, Parsons'ın teorisi, burada uygulandığı biçimiyle, bir tür idealist ortodoksi olmaktan öteye gidemiyordu. Tarih kültürel değerlerin kılavuzluğunda hareket ediyor, toplumlar onların yönlendirmesiyle değişiyordu; bu değerler toplumsal sistemlerin yapısındaki diğer unsurlardan bir şekilde bağımsız olarak değişiyor ve onlar üzerinde bir "sibernetik kontrol" uyguluyorlardı. Bunun Parsons'ın vardığı şu sonuçla pek uyumlu olduğu söylenemez: "Nedensel isnat sorunu bir kere analitik bir biçimde formüle edildikten sonra, düşünsel ve maddi etkenlerin hangisinin öncelikli olduğu konusundaki şu eski tavuk-yumurta meselesi önemini yitirir."[12] Parsons'ın toplumsal ve tarih-

12. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., 1966, s. 115.

sel değişme hakkında *Toplumlar*'da sunduğu yorumla Marksist bir bakış açısını izleyen yorumlar arasında çok farklılık vardır. Parsons'ın açıklaması çok büyük ölçüde değer sistemlerinin ve bunlardaki değişimlerin incelenmesine dayanıyordu ve bu değerlerin oluşumunda, korunmasında ve yayılmasında nedensel failler olarak rol oynayan normatif olmayan etkenlerle hemen hemen hiç ilgilenmiyordu. Parsons'ın daha genel nitelikli teorik serimlemelerinde olduğu gibi, bu tür etkenlerin önemi formel olarak teslim ediliyor, ama onlarla değerler arasındaki etkileşime dair hiçbir sistematik tartışma sunulmuyordu. Sonuç olarak, Parsons, sanki özgül bir değer, norm ya da davranış kalıbı ile daha genel bir değer ya da değerler kümesi arasında bir tür mantıksal ilişki ya da "uygunluk" olduğunu göstermek, o değer, norm ya da davranış kalıbına dair bir "açıklama" oluşturuyormuş gibi akıl yürütme eğilimindeydi. Bu özelliğe Parsons'ın iktidar ve toplumsal değişim hakkındaki teorik analizinde de rastlanır. Örneğin, siyasi iktidar hakkındaki tartışmasının bir yerinde, "siyasal demokrasi"nin –yani, genel oy hakkının– kökenini "evrenselci normatif organizasyonun ikincil bir ilkesi" olan "yasa önünde eşitlik" ilkesinde buluyordu, sanki bu genel oy hakkının nasıl ve niçin doğduğunu açıklıyormuş gibi.

Parsons'ın iktidar kavramsallaştırmasında, açıktan açığa dinamik bir göndermesi olan bir kavram vardı: "İktidar deflasyonu" kavramı. Bu, Parsons'ın sistemi içinde toplumsal devrim olasılığı için en azından kavramsal bir oyuk açıyordu. Ama bu kavramın, daha önceden iktidar sistemine duyulan uzlaşımsal bir "güven"i varsayması tipiktir. İktidar deflasyonu iktidar faillerine duyulan "itimat"ın, onlara tabi olanların onların konumunu gittikçe daha fazla sorgulamaya başlayacakları şekilde, helezonik olarak azalmasına karşılık geliyordu. Parsons iktidar deflasyonlarının neden meydana geldiği sorusuna herhangi bir cevap vermiyordu; sadece bir kere yürürlüğe girdikten sonra ekonomik krizlere özgü destek azalmasını ifade eden "kısır döngü"ye benzediklerini işaret etmekle yetinmiştir. Şimdi Parsons'un meseleyi tartışırken kullandığı terimlerle konuşacak olursak, ekonomik deflasyonla kurulan koşutluk Parsons'ın bu süreci temelde psikolojik bir süreç olarak gördüğünü göstermektedir ki bu da *Toplumsal Sistem*'de sunulan sapma resminin bir tür genelleştirilmesidir. İktidar deflasyonu, meşru otorite üzerinde odaklandığı sürece büyük harflerle yazılmış sapmadır.[13] Böylece ik-

13. Parsons'ın şu yorumu ile krş. "Üst otoritenin birincil işlevinin, kolektivitenin alt basamaklarının durumunu net bir biçimde tanımlamak olduğunu söyleyebiliriz. O halde

tidar deflasyonunu çıkar gruplarının karşılıklı etkileşimi açısından açıklama imkânı dışarıda bırakılmaktadır. Bu etkenleri, rıza gösterilmesini sağlama araçlarının oluşturduğu tipoloji yoluyla iktidar deflasyonunun mekaniğine bağlama fırsatı bir yana bırakılmaktadır. Parsons'ın yönetim ile ekonomi arasında izlerini sürmeye kararlı olduğu koşutluklar, aslında siyasi ve ekonomik süreçleri birbirinden ayırmaya hizmet etmektedir. Parsons herşeyden önce yönetim ile ekonominin, nasıl iç içe geçtiklerini değil, "analitik olarak" birbirlerine benzer olduklarını göstermekle ilgilendiği için, ekonomik ve diğer "maddi" etkenlerin kendilerinin de iktidar deflasyonunda çok önemli bir rol oynadıklarını görmezden gelmektedir. Parsons'ın, Smelser'la birlikte yazdıkları *Ekonomi ve Toplum* kitabı da dahil olmak üzere, sosyoloji ile iktisat arasındaki ilişkiyi konu alan birçok tartışmasının tamamı son derece formel tipolojik kategoriler içinde yürütülmüştür ve bu ikisini birbirine bağlayan hemen hiç tözsel genelleme içermez. Rıza gösterilmesini sağlama tarzları hakkında yaptığı tipolojinin tamamen soyut bir karakterde olması Parsons'ın yöntemini gayet iyi gözler önüne sermektedir. "Teşvik" ile "iktidar" arasında bir ayrım yapıyordu Parsons. Bu ayrımın gerekçesi, bunların ekonomi ve yönetim altsistemleri içinde birbirlerine koşut "araçlar" olarak görülebilmesiydi. Şimdi, bu tür bir tipolojik ayrım faydalı olabilir, ama sosyolojik açıdan önemli olan sorun bunu uygulamaktır. Teşvik ve iktidar toplumların ya da başka toplumsal yapıların sistematik özellikleri olarak nasıl işlemektedirler? Teşvikin genellikle iktidarın *temellerinden* biri olduğu açıktır; bunun tersi de sık sık doğru olabilmektedir – iktidarı elinde bulunduran bir kişi ya da grup çoğunlukla mali ödüller de dahil olmak üzere çeşitli teşvik biçimlerine başvurabilecek bir konumdadır. "Olumlu" yaptırımlarla "olumsuz" yaptırımlar arasındaki ilişki, toplumsal sistemlerin içinde fiilen işleyişleri sırasında epeyce karmaşıklaşabilir. Örneğin, rıza gösterme karşılığında belli ödüller öneren teşvikler, her zaman olumsuz yaptırımlara dönüşme olasılığı taşırlar; bir ödülün *geri çekilmesi* bir cezayı ve belirli bir zorlama biçimini temsil eder. Ama Parsons bu olasılıkları belirleyip iktidar deflasyonuna uygulama yolunda hiçbir girişimde bulunmaz; iktidar deflasyonu süreci sadece mevcut sisteme duyulan "güvenin yitirilmesi" şeklinde psikolojik bir süreç olarak tasarlanır.

rıza göstermeme biçimini almış muhalefetin aşılması sorunu, yüksek otorite sahibinin iktidarının tam olarak kurumsallaşmamış olmasından kaynaklanır." "On the concept of political power", s. 243.

Parsons'ın "iktidar enflasyonu"nu –yani, bir iktidar sistemine duyulan "itimat"ın geliştiği ve genişlediği süreci– hangi etkenlerin ürettiğinden çok az bahsetmesi belki de önemlidir. İktidar incelemesindeki en önemli sorunların bazıları işte bu alandadır ve çatışma ve zorlama burada önemli bir rol oynayabilir. Parsons'ın iktidara yaklaşım tarzında, zorlama ve güç, iktidar deflasyonu yönündeki her türlü eğilimi önlemek için başvurulabilecek düzeltici yaptırımlar dizisinin bir ucunda yer alıyorlardı. Güç, başka her şey başarısız olduğunda başvurulan yaptırımdı. Yalnızca sistem bir "güven" eksikliği gösterdiği zaman açık iktidar kullanımı sıklaşıyordu. Yani, Parsons'a göre, istikrarlı iktidar sistemleri sadece dolaylı olarak ya da "simgesel olarak" güç kullanımına dayanıyorlardı. Ama iktidar "enflasyonu"nda, zorlama ve güç çok farklı bir yoldan uzlaşma ürünü bir düzenin temeli haline gelebilirler. Toplumların tarihi tekrar tekrar, belli toplumsal formların başlangıçta genellikle güç kullanma ya da başka bir zorlama biçimi yoluyla uygulamaya geçirildiğini göstermektedir ve zorlayıcı tedbirlere yeni bir meşruluk yaratmak ve bu meşruluğu pekiştirmek için başvurulmaktadır. İşte bu anlamda iktidar namlunun ucundan doğabilir. Güç kullanma manipülatif denetime meydan verir ki o da zorlamaya olan bağımlılığı azaltmak için kullanılabilir. Önceki çağlarda bu muhtemelen ancak kısmen bilinçli manipülasyonun ürünü olmuşsa da, yakın zamanlarda, denetimli propaganda faaliyeti yoluyla, çok daha bilinçli bir süreç haline gelmiştir. Ama bilinçli olsun olmasın, iktidar analizinin anahtarı, istikrarlı iktidar sistemlerinin otoritenin istikrarlı bir biçimde meşrulaştırılmasına dayanmaları değil, "sıfır toplam"cı analistlerin her zaman farkında oldukları gibi, meşrulaştırmaya nasıl ulaşıldığıdır. Parsons iktidarı meşru yükümlülüklerin aktivasyonu olarak tanımlayarak, meşruluğun ve ona bağlı olarak da otorite ve iktidarın kurulup korunduğu süreçleri ele almaktan kaçınıyordu. Uzlaşma olduğu zaten varsayılıyor ve iktidar da onun türevi olarak tasarlanıyordu; iktidarın uzlaşımsal temelinin belirleyicilerine sorunsal gözüyle bakılmıyordu.

Bu aynı zamanda, Parsons'ın otoritenin işlemlerini görünürdeki biçimleriyle, sanki önemli bütün "yükümlülükler" açık, kamusal ve meşruymuşçasına kabul etme eğiliminde olduğu anlamına gelir. Ama formel otorite mevkilerini işgal eden kişilerin bazen, ipleri perde arkasından idare edilen kuklalar oldukları siyasi hayatın kabul edilmiş bir olgusudur. Modern toplumlarda iktidarın bazı çok önemli işlemleri, gizli denetim süreçleri içinde yürütülmektedir. Parsons iktidarı "*meşru* yükümlülüklerin harekete geçirilmesi" olarak tanımlayarak, söz konusu

gizli süreçleri "iktidar" içermeyen süreçler olarak sınıflandırmak zorunda kalmış gibidir. Ama gerçek denetim gücüne sahip olanlar perde arkasında kukla oynatanlar olabilir; iktidar sistemlerinde meşru olanla "farkına varılmayan" ya da "gayri meşru" olan arasındaki, çoğunlukla karmaşık ilişkileri araştırmamıza izin vermeyen bir iktidar anlayışının faydalı olduğu söylenemez.

Parsons'ın kendi içinde iktidar tanımının zorunlu sonucu bu olmayabilir, çünkü *gerçekten* de "meşru yükümlülükleri harekete geçirenler"in formel otorite mevkilerini işgal eden bireyleri perde olarak kullananlar olduğu (yani, bu "meşru yükümlülükler"i gerçekten kontrol edenlerin ve bu yüzden de "iktidar"ın gerçek sahiplerinin perde arkasındaki insanlar olduğu) iddia edilebilir. Ama, Parsons'ın kendi analizi, her halükârda, açıkça ortada olan süreçlerin ötesinde hiçbir şey görmeme eğilimindeydi. Örneğin, Parsons'ın siyasi desteğin nasıl sağlandığı hakkındaki açıklaması, yönetim ile bankacılık arasında yapılan yüzeysel bir karşılaştırmaya dayanıyordu: "Siyasi destek, eğer seçimlerde başarı kazanmaya yol açarsa, seçilen lideri bir bankerinkine benzer bir konuma getiren genelleştirilmiş bir iktidar bağışı olarak görülmelidir. Seçmenlerin açtığı iktidar "mevduatlar"ı, istendiği zaman olmasa bile bir sonraki seçimde feshedilebilir."[14] Bu yüzden, bir banker kendisine yatırılmış parayı nasıl çeşitli yatırımlar yapmak için kullanabiliyorsa, siyasi iktidar mevkiini işgal edenler de seçmenlerin kendilerine "bağışladığı" iktidarı öyle "kullanma" konusunda meşru hak sahibidirler. Parsons muhtemelen yalnızca, bu iki sürecin "analitik anlamda" birbirine koşut olduğunu ileri sürmektedir ve bunların aralarındaki birçok temel farkı şüphesiz görmüştür. Ama yönetim ile ekonomi arasında ve buna bağlı olarak da para ile iktidar arasında formel benzerlikler bulma telaşı, siyasi manipülasyonun gerçeklerine gözünü kapatmasına yol açmış gibi görünmektedir.

Parsons'ın iktidara yaklaşım biçimi, birkaç açıdan toplumsal eylemde "çıkarlar"ın oynadığı rolün formel olarak daha fazla tanınmasına yardımcı olmasına rağmen,[15] bütününde *Toplumsal Sistem* adlı kitabın-

14. *A.g.y.*, s. 254.

15. Parsons değerler ile çıkarlar arasındaki temel bağın ilkesel olarak her zaman farkında olmuştur. Örneğin ilk yazılarından birindeki tartışmaya bkz. "The place of ultimate values in sociological theory", *International Journal of Ethics*, c. 45, 1935, ss. 282-316. Parsons çok sonraları yayımlanan bir yazısında ise, muhtemelen Lockwood'a göndermede bulunarak şunları söylemiştir: "İnançlara ve değerlere önem veren teorilerle 'gerçekçi' olduğu iddia edilen çıkarlara, yani ekonomik çıkarlara önem veren teoriler arasında derin

da ortaya koyduğu genel teorik konumdan epeyce kısıntı yapılmasını temsil ediyordu. İktidar yalnızca, uzlaşmanın bir uzantısı, bir toplumun "amaçlar"ına ulaşmak için kullandığı araç haline gelmişti. Ama bu tabii ki yeterli değildir. İktidar da toplumsal hayatın köklerine değerler ve normlar kadar derinden nüfuz eder; bütün toplumsal ilişkiler normatif unsurlar içerdikleri gibi, iktidar unsurları da içerirler.

SONUÇ

Durkheim ve Parsons'ın "normatif işlevselciliği"nde, çıkar kavramı, toplumsal bütünlük içindeki gruplar arasındaki bölünmelerle değil, sadece geleneksel birey/toplum karşıtlığıyla bağlantılı olarak kavranır. Bu yüzden de bu toplumsal teori tipi, iktidarı kısmi grup çıkarlarının aracı olarak analiz etmek için kavramsal bir alan açmakta güçlük çeker. İktidar, birey karşısında "toplumun iktidarı" olarak kavranır. Durkheim'ın siyasi yazılarında gösterildiği gibi, böyle bir görüş devletin sivil toplum üzerindeki hâkimiyetini açıklayabilse de, toplumun kendisini yerleşik çıkar farklılıkları üzerine kurulmuş bir iktidar sistemi olarak tasarlayamaz.

Yine de, iktidarın sabit bir miktar [*quantum*] olarak görülerek yeterli bir biçimde ele alınamayacağı ve iktidarla çatışma arasında zorunlu hiçbir bağ olmadığı görüşleri önemlidir. Bunların ikisi de Parsons'ın kavram hakkında yaptığı türden bir formülasyona bağımlı değildir. İktidarın "genişletilebilir" bir karakteri olması ile iktidarı kolektivitenin "amaçları"yla ilintili bir şey olarak tasarlamak arasında hiçbir mantıksal bağ yoktur. Parsons'ın sıfır toplamlı iktidar anlayışına getirdiği eleştiriye katılınsa da, onun kavramı yeniden inşa ediş biçimini kabul et-

bir karşıtlık koyutlamak bence faydalı değildir. İnanç ve değerler, kısmen ve kusurlu bir biçimde de olsa, gerçekçi toplumsal etkileşim durumları içinde hayata geçirilir ve bunlardan çıkan sonuç *her zaman* hem değerler hem de gerçekçi zaruretler tarafından belirlenir." "Authority, legitimation and political action", *Structure and Process in Industrial Societies* içinde yeniden basılmıştır, s. 173. Bir anlamda "değerler"in "çıkarlar"a öncelikli olduğu açıktır: Bir birey ya da grubun bir "çıkar"ı olabilmesi için bir tür seçici motivasyona sahip olması gerekir ki bu da bir tür "değer" gerektirir. Ama bu, değerlerin *açıklama* anlamında çıkarlardan önce geldiklerini söylemekten çok farklıdır. Parsons'ın teorisinin tamamı tam da bunun üzerine kurulmuştur. Parsons'ın normatif olmayan çıkarların oynadığı rolün farkında olması, değerlerle çıkarlar arasındaki etkileşimi sistematik bir teorik yaklaşımla ele almasına yol açmamıştır. Mesele, yalnızca "gerçekçi toplumsal etkileşim durumlarında ulaşılan sonuçlar"ın hem değerler hem de "gerçekçi zaruretler" tarafından belirlenmesi değil, bu zaruretlerin değerlerin oluşumunda ve hayata geçirilme derecesinde (çoğunlukla çok önemli) bir rol oynuyor olmasıdır.

mek zorunlu değildir.

"İktidar" teriminin geniş ve dar anlamları arasında, "eylem"le "etkileşim" arasındaki ayrıma koşut bir ayrım yapabiliriz. Burada etkileşim, iki ya da daha fazla sayıdaki aktör arasındaki, karşılıklı birbirlerine yönelik davranış biçimlerine karşılık gelir. Eylem ya da eylemlilik ise, bir bireyin dünyadaki bir olaylar dizisine müdahalesini (ya da müdahale etmekten çekinmesini) ima eder. Bu birey için "başka türlü de yapabilirdi" demek doğru olacaktır. Bu şekilde tanımlandığında eylem belli sonuçlara ulaşmayı sağlamak için belli "araçlar"a başvurmayı içerir; bu sonuçlar da olayların süregiden akışına yapılan müdahaleyi oluştururlar. Şimdi gelin iktidarı, belli sonuçlara ulaşabilmek için her türden kaynağın kullanılması olarak tanımlayalım. İktidar o zaman bir eylem unsuru haline gelir ve bir failin yapabileceği müdahalelerin kapsamına göndermede bulunur. Bu geniş anlamda iktidar, insan eyleminin *dönüştürücü kapasitesine*; yani insanların bir olaylar dizisine akış yönlerini değiştirmek için müdahale etme yeteneğine eşdeğerdir. Bu anlamda, iktidar toplumsal ve maddi varoluşun tarihsel olarak biçimlenmiş ve tarihsel olarak değiştirilebilir koşullarıyla bağlantılı olduğundan, praksis kavramına sıkı sıkıya bağlıdır.

Etkileşimin üretimi ve yeniden üretimi şüphesiz dönüştürücü kapasite olarak iktidarı içerir: Ama etkileşimde iktidarın daha dar, "bağıntısal" bir anlamını daha ayırt edebiliriz, zira belli sonuçlara ulaşılmasını sağlama amacıyla girişilen eylem başkalarının verdiği tepkileri ya da olası davranışlarını (bir tarafın uygulamak istediği eylem tarzına karşı direnmeleri de bu tepkiler arasında yer alabilir) içerir. Burada iktidar tahakkümdür, ama sıfır toplamlı iktidar teorilerinin yaptığı gibi, bu dar anlamıyla bile iktidarın varlığının mantıksal olarak (ister çıkar karşıtlığı ister iki ya da daha fazla grup arasındaki fiili mücadele anlamında kullanılsın) çatışmanın varlığını gerektirdiğini varsaymak çok yanlış olacaktır. Çatışma ve dayanışma kavramlarına en dolaysız biçimde bağlanan kavram tam da çıkar kavramıdır. İktidar kullanımına sık sık mücadele eşlik eder; bunun nedeni ikisi arasında mantıksal bir ilişki olması değil, iktidarın uygulandığı koşullarda aktörlerin çıkarlarının çakışmamasıdır. (Bunu söylerken, teorisyenin çıkarları belirlemesi her zaman bu kişilere belli istekler isnat edilmesini gerektirse de, insanların her zaman çıkarlarının neler olduğunun farkında olduğunu ileri sürmek istemiyorum. Çıkar ayrımlarının her zaman açık çatışmalara yol açtığını ya da tersinden söylenirse, bu tür çatışmaların varlığının ille de çıkar ayrımlarını öngerektirdiğini gibi bir iddia da bulunmuyorum.) Çıkar

kavramı metateorik bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Yani, bir doğa durumundaki insan ilişkileriyle birlikte anılmaktan kurtarılmalı ve toplumdaki sınıf ayrımlarıyla benzersiz bir bağlantısı olduğu fikrinden vazgeçilmelidir. Bunların ilki, çıkarın sadece "toplum"un (ya da devletin) çıkarlarına karşı "birey"in çıkarlarıyla bağlantılı olarak kavrandığı bir duruma yol açar. İkincisi ise, bazı Marx yorumlarında ifade edildiği biçimiyle, sınıfların aşılmasıyla birlikte toplumdaki çıkar ayrımlarının da ortadan kalkacağı içerimini taşır. Belli çıkar karşıtlıklarının toplumsal dönüşüm yoluyla her zaman aşılabileceğini kabul etmek zorunda olsak bile, bu, bir toplumdaki çıkar ayrımlarının tamamen aşılabileceği varsayımından tamamen farklı bir şeydir.

Aynı şey tahakküm için de geçerlidir. Tarihsel olarak yerleşmiş iktidar sistemleri olarak özgül tahakküm biçimleri her durumda dönüştürülmeye açıktırlar. Ama iktidar bütün etkileşimlere içkin bir şey olarak görülürse, somut herhangi bir toplumda iktidarın aşılması diye bir şey söz konusu olamaz. Etkileşimdeki iktidar eşitliğine dayalı bir özgürleşme modeli geliştirmek mümkündür. Ama bu tek başına çok yetersiz olacaktır. Çünkü burada, dönüştürücü kapasite anlamında iktidar, kolektif insan çıkarlarını gerçekleştiren araç anlamında iktidar hesaba katılmamış olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, etkileşim sistemlerindeki tahakkümden kurtulmak, rasyonel olarak savunulabilir otorite biçimleri inşa etme sorunu olarak görünmektedir.

7 İnanılmaz Guru: Marcuse'yi Yeniden Okumak

"Gerçeküstücü siyasetin inanılmaz Gurusu": Bu tabir, 1960'ların sonlarında *Fortune* dergisinde Herbert Marcuse'yi tanımlamak için kullanılmıştı. Neden inanılmaz? Çünkü o sıralarda yetmiş yaşına girmiş olan Marcuse uzun yıllar göreli bir bilinmezlik atmosferi içinde çalışmış, üslubunun pek açık seçik olduğu söylenemeyecek ve yapıtları sadece akademik camianın belli kesimleri tarafından bilinen bir yazardı. Bir kitabı Marcuse'ye akademinin sınırlarının çok ötesine taşan bir ün getirdi – belki de adını kötüye çıkardı demeli. İlk basımı 1964'te yapılan *Tek Boyutlu İnsan* ABD'de öğrenci hareketinin ilk yükselişiyle çakıştı ve birçok ülkede Yeni Sol'la birlikte anılan öğrenci eylemciler için bir tür manifesto haline geldi. Marcuse'nin kendisi tabii ki Yeni Solcu radikallerin onun yapıtlarını kullanma biçimlerinden pek memnun değildi. Hatta dönemin çeşitli radikal faaliyetlerine destek vermesine rağmen, Marcuse öğrenci hareketlerinin etkisinin sınırlı olabileceğini ve çözüleceklerini öngörmüştü. 1969'da ne öğrencilerin ne de daha genelde Yeni Sol'un yeni bir toplumun yaratıcıları olarak görülebileceklerini yazmıştı; onların faaliyetleri sınırlarına ulaştığında, "Düzen'in yeni bir totaliter baskı düzeni kurabileceği"nden korkuyordu.[1]

Bu tartışmada amacım Yeni Sol'un yarattığı etkiyi ya da Marcuse'nin bu hareketle ilişkisini değerlendirmek değil. Bir bütün olarak Marcuse'nin yapıtının gelişimini incelemeye de kalkışmayacağım. Dikkatimi daha çok *Tek Boyutlu İnsan* üzerinde odaklayacağım. Bugün bu kitabı okumak, yeniden okumak bize ne sunabilir? Bu kitap Batı'nın siyasi hayatındaki geçici bir safhayı mı ifade ediyordu yoksa çağdaş topluma ilişkin olarak önemi bugün de devam eden bir analiz içermekte midir?

1. Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston, Mass., 1969, s. viii.

MARCUSE'NİN ANALİZİ: BAŞLICA TEMALARI

Tek Boyutlu İnsan'ı Marcuse'nin diğer yazılarından tamamen koparmak tabii ki hatalı olacaktır çünkü bu kitap çeşitli yollardan bu yazıların bir sentezini temsil etmektedir. Kitap İngilizce yazılmıştı ve tartışmasını öncelikle ABD üzerinde odaklıyordu. Ama ilk kez Marcuse'nin ilk dönem yazılarında, Marx, Hegel ve Heidegger'in bileşik etkisi yoluyla oluşturulmuş ve işlenmiş olan kavramları sürdürüyor ve genişletiyordu.[2] Marcuse sonraları Heidegger'den aldığı bazı görüşleri reddetse de, bu düşünürün onun üzerindeki etkisi, "Frankfurt Okulu"nun iki temel üyesi olan Horkheimer ve Adorno üzerinde olduğundan çok daha güçlü bir biçimde sürmüştür.[3] Marx'ı gerekli gördüğü yerlerde adamakıllı revizyondan geçirmeye hazır olan Marcuse, önemli ölçüde Marx'ın ilk metinlerine –özellikle de 1844 "Paris Elyazmaları"na– dayanan bir felsefi antropolojiye ömrü boyunca bağlı kalmıştır. Hegel'den "diyalektiğin itici gücü"nün, verili, ampirik dünyadaki "iç yetersizlikler"i ortaya çıkarmak için kullanılan "negatif düşüncenin gücü" olduğu kavrayışını devralmıştı.[4] Verili dünyanın yetersizlikleri, mevcut durumu olumsuzlayacak içkin değişim imkânlarının gelişmesinin, fiili olan [*the actual*] tarafından nasıl ketlendiği gösterilerek ortaya konuyordu. Marcuse hiçbir zaman Adorno gibi bu görüşün her türlü aşkın temelden yoksun bir negatif diyalektiği ima ettiğini kabul etmemişti. Böyle bir anlayış, Marcuse'nin, yapıtının son dönemlerinde, Freud'u Marx'la birleştiren felsefi antropolojisiyle uyuşmazdı.

Tek Boyutlu İnsan'da bütün bu vurgular sergilenir ve kitabı anlamak için temel önem taşıyan bir arka plan oluştururlar. Kitap açık açık bir eleştirel teori çalışması, görünürdeki endüstriyel refah ortamında ger-

2. Bu yazıların bazılarının İngilizce çevirisi çok sonra, Marcuse'nin *Negations* (Boston, Mass., 1968) kitabında ve başka kaynaklarda çıktı. İlk yazılarından bazıları hâlâ çevrilmemiştir, ama şu yeni basımda bulunabilir: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Münih, 1980.

3. Özellikle bu noktayı aydınlatan bir analiz için bkz. David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Londra, 1980. Held şöyle der: "Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri arasında belki de en çok Marcuse ilk yapıtları ve siyasi arzularıyla arasındaki bağı tutarlı bir biçimde, ömrü boyunca sürdürmüştür" (s. 73). Marcuse'nin "Heideggerci" Marx versiyonu için bkz. "Contributions to a phenomenology of historical materialism", *Telos*, c. 4, 1969 (İlk basım 1928).

4. Marcuse, *Reason and Revolution*, New York, 1960, s. viii (Türkçesi: *Us ve Devrim*, çev. A. Yardımlı, İdea Y., İstanbul, 1991).

çekleşmemiş imkânların kapsamını değerlendirmeye çalışan bir toplum analizi olarak sunuluyordu. Marcuse burada "negatif düşünce" ile felsefi bir antropolojinin pozitif amaçlarının, aynı eleştiri girişiminin birbiriyle bağlantılı unsurları olduğunu gösteriyordu.

> Çağdaş topluma ilişkin eleştirel bir teori, toplumu insanlık durumunu iyileştirmek için kullanılmış, kullanılmamış ve kötüye kullanılmış kapasiteleri açısından analiz eden bir teori [formüle etmeye çalışmıştı]. [Bu tür bir analiz] değer yargıları içerir... insan hayatının yaşanmaya değer olduğu, daha doğrusu yaşanmaya değer olabileceği ve yaşanmaya değer kılınması gerektiği yargısını... [ve] verili bir toplumda, insan hayatının ıslah edilmesi imkânlarının ve bu imkânları gerçekleştirmenin özgül yollarının varolduğu yargısını içerir. Eleştirel analiz bu yargıların nesnel geçerliliğini tanıtlamak, bu tanıtlama da ampirik temeller üzerinde ilerlemek zorundadır.[5]

Tek Boyutlu İnsan üç ana bölüm halinde düzenlenmişti. Kitabın açılış bölümlerinde, Marcuse kendi deyimiyle "tek boyutlu toplum"u ya da aynı zamanda sık sık "ileri sanayi toplumu" olarak da adlandırdığı toplumu betimliyordu. İkinci bölüm "tek boyutlu düşünce" ile –ileri sanayi düzeninin özgül gelişim tarzından kaynaklanan ve Marcuse'nin "karşı çıkış mantığının yenilgisi" dediği şeyle– ilgiliydi. Sonuç bölümünde yazar "Ortada hangi alternatifler var?" sorusunu soruyordu. Marcuse'nin temelde baskıcı olduğunu düşündüğü, ama olası karşı çıkış biçimlerinin ortadan kaldırılmış gibi göründüğü bir toplum biçimini aşmayı sağlayacak ne gibi imkânlar vardı?

Marcuse'nin bu iki temanın birincisi hakkındaki tartışmasının temelinde, on dokuzuncu yüzyıldan beri ortaya çıkmış olan toplumsal değişimlere dair yorumu vardı. Marx'ın ekonomi politik eleştirisi kapitalizmin gelişiminde, iki sınıfın, burjuvazi ile proletaryanın birbirleriyle mücadele halindeki hasımlar olarak karşı karşıya geldikleri bir dönemde yapılmıştı. Eleştirel teori klasik biçiminde, yani Marx'ın metinlerinde, işçi sınıfının kapitalizmi çökerteceği ve kökten farklı bir karakteri olan sosyalist bir toplumun oluşturulmasında öncülük yapacağı beklentisine dayanıyordu. Bunlar günümüz Batı toplumlarında hâlâ temel sınıflar olarak kalsalar da, diyordu Marcuse, işçi sınıfı artık tarihsel dönüşümün aracı olarak görülemezdi. İşçi sınıfı ileri sanayi düzeninin "maddi olumsuzlaması" olmaktan çıkmış, bu düzenin ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Marcuse'ye göre, ileri sanayi toplumu refah devleti ile

5. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, Mass., 1966, ss. x-xi. (Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. A. Yardımlı, İdea Y., İstanbul, 1986).

"savaş devleti"nin birlikteliğinden oluşmuştu. On dokuzuncu yüzyılın rekabetçi kapitalizmi içsel olarak yerini, devletin, şirketlerin ve sendikaların ekonomik büyümeyi arttırmak için faaliyetlerini eşgüdümledikleri örgütlü bir sınai ekonomiye bırakmıştı. Ama bu, aynı zamanda, savaş tehdidine bağlı, silahlanmaya muazzam miktarlarda para harcanan ve sözde farklı siyasi parti programları arasında siyasi bir birlik kurmak için "uluslararası Komünizm" tehdidinin kullanıldığı bir ekonomiydi. Marcuse'nin sözleriyle, "Bu tehdide karşı seferber edilmiş kapitalist toplum, sanayi uygarlığının önceki aşamalarında görülmemiş bir iç birlik ve bağdaşıklık gösterir. Son derece maddi temelleri olan bir bağdaşıklıktır bu; düşmana karşı seferberlik çok önemli bir üretim ve istihdam teşviği işlevini görerek yüksek bir yaşam düzeyinin sürdürülmesine hizmet eder."[6]

Sendikaların işletme liderleri ve devletle yaptıkları işbirliği, ileri sanayi toplumunun, işçi sınıfının düzene dahil edilmesini etkileyen en temel özelliği değildi. Teknolojideki ve üretim sürecindeki değişiklikler daha köklüydü. İşgücünün gittikçe teknolojinin bütün tasarımının bir parçası haline gelmesine yol açan üretimdeki mekanikleşme,[7] hâlâ yabancılaşmanın odak noktasıydı. Ama acımasızlığı, sertliği ayan beyan ortada olan çalışma ortamlarının tedricen ortadan kalkması, insanın makineye köle olmasının üzerini örtüyordu. Dahası, makinenin kendisi de, el emeği ile kafa emeği arasındaki ayrımları silen çok daha kapsamlı teknik organizasyon sistemleri içinde massedilmiş durumdaydı. Sınıf tahakkümü artık sadece tarafsız "idare" olarak ortaya çıkıyordu. İşçilerin sömürülme kimliklerini yitirmeleri gibi, diyordu Marcuse, kapitalistler ve iş idarecileri de açıkça sömüren sınıf olma kimliklerini yitiriyorlardı. Sınıf ayrımları ve yabancılaşmış emek ortadan kaldırılmamış, örgüt hiyerarşilerinin genişlemesinin batağına gömülmüşlerdi. Marcuse'ye göre siyasi iktidar da teknik üretim aygıtı ile iç içe geçmişti. Çağdaş toplumlar, kendilerini her ne kadar liberal demokrasiler olarak görseler de, aslında totaliterdiler. Çünkü Marcuse'nin görüşünde, "'totalitarizm' yalnızca teröre dayanan bir siyasi toplum eşgüdümlemesi değil, aynı zamanda ihtiyaçların yerleşik çıkarlar tarafından manipüle edilmesi yoluyla işleyen ve teröre dayanmayan ekonomik-teknik bir eşgüdümlemedir de."[8]

6. *A.g.y.*, s. 21.

7. Bu konu hakkında Marcuse'nin ilk kez 1941'de yayımlanmış olan yazısına bkz. "Some social implications of modern technology", yeni basım, Andrew Arato ve Eike Gebhardt (der.), *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, Oxford, 1978.

İleri sanayi toplumlarının toplumsal ve siyasi bağdaşıklığı, diye sürdürür sözlerini Marcuse, kültür düzeyinde de buna tekabül eden bir bağdaşıklık yaratmıştır. Eski zamanlarda, "yüksek kültür" ya da Marcuse'nin sık sık kullandığı deyimle, "entelektüel kültür" mevcut toplumsal gerçekliklerden uzak ve bu yüzden de bu gerçekliklere karşı açık açık ya da üstü kapalı bir biçimde hasmane bir tavır alan idealleri yüceltirdi. Marcuse bunun kendi başına hiçbir zaman önemli bir toplumsal değişme kaynağı olmadığını kabul ediyordu; çünkü yüksek kültür bir azınlığın malıydı ve gündelik hayat faaliyetlerinden belli bir uzaklıkta işliyordu. Yine de, bazı alternatif dünya anlayışlarını canlı tutmuştu ki bugün bu anlayışlar yutulma süreci içindeydiler. "İki boyutlu kültür"ün tasfiyesi yüksek kültürün yıkılması yoluyla değil, daha çok yerleşik düzen içinde massedilmesi yoluyla gerçekleşmişti. Yüksek kültür içinde cisimleşen değerler kitle iletişim araçları yoluyla yayılıyor ve olumsuzlama güçlerinden arındırılmış rahatlatıcı banalliklere indirgeniyorlardı. Bu da "baskıcı bir yüceltme-çözülüşü" [*de-sublimation*] süreci olarak betimleniyordu; bu kavram Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ta taslak halini dile getirdiği görüşlerle doğrudan bağlantılıydı. Daha önce uygulandıkları biçimiyle, edebiyat ve sanat içgüdüsel itkilerin yüceltilmesine, dolayımlı içgüdü tatminine dayanıyorlardı. Ama değer ve ideallerin kolayca yayılması ve bayağılaştırılması hemen tatmin edilmelerine izin veriyordu. Bu tür bir yüceltme-çözülüşü baskıcıydı, çünkü sadece tek boyutlu toplumun totalitarizmini pekiştirmeye hizmet ediyordu. Cinsellik, tam da erotik olanın yayılmasını ketleyen sınırlar içinde ifade ediliyordu ki Marcuse bu yayılmayı özgürleşmiş toplumun önkoşulu olarak görüyordu. Erotik olan hoşgörülü cinselliğe indirgenmişti. Yarattığı huzursuzluklar, gerçeklik ilkesinin haz ilkesi içinde massedilmesinin ürünü olan bir mutlu bilinç tarafından sindirilebilir hale getirilen bir uygarlıktı bu. Baskıcı yüceltme-çözülüşü "mahremiyeti yıkan, biçimi horgören, sessizliğe tahammül edemeyen, kabalığını ve acımasızlığını gururla sergileyen çeşitli eğlence, dinlenme ve beraberlik yolları içinde kendini gösterir."[9]

İleri sanayi toplumunda, teknik akıl geçerli kabul edilen tek akıl biçimi haline gelmiştir. Teknik akıl ya da teknolojinin rasyonalitesi aklı sadece araçsal olarak, araç-amaç ilişkisi açısından tanımlıyordu. Mar-

8. *One-Dimensional Man*, s. 3.

9. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, Mass., 1961, s. x (Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, çev. A. Yardımlı, İdea Y., İstanbul, 1985).

cuse'nin analizi bu noktada, bu anlayışı düşünsel söylemdeki pozitivizmin ve daha genelde çağdaş ideolojinin temeli olarak görmesi açısından Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinin analizleriyle çakışıyordu. Akıl, diyordu Marcuse, mevcut dünyanın "iç yetersizlikleri"nin ortaya serilmesiyle nesnel olarak bağıntılı olduğu için, olumsuzlamanın potansiyel olarak yıkıcı karakterine dayanıyordu. Ama aklın bu yıkıcı gücünün kendisi teknolojik rasyonalitenin "tek boyutlu düşüncesi" içinde yıkıma uğruyordu. Yakın zamanlara kadar Batı metafiziğinin önemli bir bölümünde olduğu gibi klasik felsefede de, felsefe, hakikati iyi yaşamla, özgür ve zenginleştirici bir varoluş sürdürmenin olası tarzlarıyla irtibatlandırıyordu. Hakikat arayışı diyalektik bir biçimde işliyor, düşünce ile gerçeklik arasındaki çelişkileri gözler önüne serip bu çelişkileri iyi yaşam vaadiyle irtibatlandırıyordu. Ama araçsal akılda hakikat çelişkiyle değil mütekabiliyetle ilişkiliydi ve hakikat (ya da "gerçek") değerlerden kopmuştu.[10] Böylece değerler nesnel dünyayla bağlantılı olarak rasyonel bir biçimde gerekçelendirilemiyor, öznel değerlendirmeyle ilgili meseleler haline geliyordu. Araçsal akıl, değerler karşısında tamamen tarafsız olduğu varsayılmasına rağmen, aslında teknik ilerlemenin tek boyutlu dünyasını temel değer olarak koruyordu.

Doğayı denetlemenin bir aracı olarak kavranan bilime verilen öncelik, mevcut teknolojiyi pozitivizmin tahakkümü altına gittikçe daha fazla girmekte olan felsefeyle dolaysız bir ilişki içine sokuyordu. Marcuse şunları iddia ediyordu:

> Modern bilimin ilkeleri *a priori* olarak; itici gücü kendisi olan, üretken bir denetim evreninin kavramsal araçları şeklinde hizmet verebilecek biçimde yapılanmıştır; teorik işlemcilik pratik işlemciliğe tekabül eder hale gelmiştir. Doğanın gittikçe daha etkili bir biçimde tahakküm altına almasına yol açmış olan bilimsel yöntem, doğanın tahakküm altına alınması *yoluyla* insanın insan üzerinde gittikçe daha etkili bir biçimde tahakküm kurmasının araçlarını ve saf kavramlarını sunar hale gelmiştir. Saf ve tarafsız kalan teorik akıl pratik aklın hizmetine girmiştir. Bu kaynaşma her ikisinin de işine gelmiştir. Bugün, tahakküm kendini sadece teknoloji yoluyla değil teknoloji *olarak* sürdürmekte ve genişletmektedir ve teknoloji bütün kültür alanlarını masseden genişleme halindeki siyasi iktidarın en büyük meşrulaştırıcısıdır.[11]

Austin ve diğerlerinin olağan dil felsefesi ve Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi, yüzeysel olarak pozitivizmden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bu eğilimlere kurban düşmüşlerdi. Çünkü amaçları metafi-

10. *One-Dimensional Man*, s. 131 vd. 11. *A.g.y.*, s. 158.

ziğin dilin yanlış kullanımına dayandığını gösteren bir temizleme harekatıyla felsefeyi metafizikten kurtarmaktı. Felsefenin görevi yine "teknolojik" bir görevdi: Dilin ıslah edilmesi yoluyla kendi geçmişinin metafizik aşırılıklarını kontrol altında tutmak. Marcuse'ye göre, dil felsefesi terapötik bir girişim olarak, modern psikiyatri ile ortak bir yönelimi paylaşıyordu. Böylece deliliğin akıldışılığının metafiziğin aklıyla temel bir yakınlığı olduğu iddia ediliyordu. Çünkü delilik gerçeğin olumsuzlanmasının bir biçimiyken, psikiyatrinin derdi bireyi mevcut dünyaya (bu dünya ne kadar çıldırmış olursa olsun) "uydurmak"tı. Psikiyatri gibi dil felsefesi de "ihlalden nefret ediyor"du.

Tek Boyutlu İnsan'ın çarpıcı özelliklerinden biri de, üçüncü ve son bölümünün, yani tek boyutlu toplumun ve tek boyutlu düşüncenin "alternatiflerinin şansı"nı ele alan bölümünün görece kısalığıydı. Marcuse'nin bu bölümde söylediklerinin çoğu büyük ölçüde soyut bir nitelik arzediyordu; kitap da zaten bir bütün olarak okuru, sunduğu tartışmaların ayrıntılara inmesiyle etkiliyor sayılmazdı. Alternatif toplumun "aşkın proje"si, tekniğin rasyonalitesinin karşı kutbunda yer alan kendine özgü rasyonalitesi açısından ifade ediliyordu. Aşkın proje, diyordu Marcuse, maddi ve entelektüel kültürün mevcut düzeyindeki gerçek değişim imkânlarıyla ilgilenmesi gerektiği anlamında Marx'ın materyalizmiyle arasındaki bağı korumalıydı. Bugüne yönelttiği olumsuzlamanın (örneğin nihilizmle kıyaslandığında) insan özgürlüğü ve kendini gerçekleştirme değerlerini olumladığını göstererek, teknolojik rasyonaliteden "daha yüksek bir rasyonalite"ye sahip olduğunu kanıtlamalıydı. Teknoloji ve teknolojik rasyonalite ileri sanayi toplumunun temeli olduklarına göre, dönüştürme projesi "niteliksel olarak yeni bir tekniğin" geliştirilmesi üzerinde odaklanmalıydı. Teknik akıl çoktan siyasetin temeli haline gelmişti ve bunun tersine çevrilmesi zorunlu olarak siyasi bir tersine çevirmeyi gerektirecekti. Teknolojik rasyonalitenin aşılması imkânı, diyordu Marcuse, kendi seyrinin içinde yer alan bir imkândı, çünkü bu rasyonalite ileri sanayileşmeciliğin baskıcı düzeni içindeki sınırlarına dayanmak üzereydi. Emeğin mekanizasyonun ve otomasyonun artışı, artık tek boyutlu toplumun sınırları içinde tutulması imkânsız olan ve bu toplumu çökertme tehdidi getiren bir safhaya ulaşmıştı. Bu da devrimci bir kopuşu, nicelikten niteliğe geçişi müjdeliyordu:

> Bu özde yeni bir insan gerçekliği –yani, hayati ihtiyaçların karşılanmış olması temelinde serbest zaman içinde var olma– imkânını açacaktır. Bu koşullarda, bilimsel projenin kendisi faydacılık ötesi amaçlar gütmek ve tahakkümün zorunlulukları ve lüksleri ötesinde bir "yaşama sanatı" geliştirmek için özgür

olacaktır. Başka bir deyişle, teknolojik gerçekliğin tamamlanması, onu *aşmanın* sadece önkoşulu değil, aynı zamanda gerekçesi de olacaktır.[12]

Tek Boyutlu İnsan ilk çıktığında eleştirmenlerinin çoğu tarafından son derece karamsar bir kitap olarak görülmüştü, çünkü kitabın yazarı çok az somut toplumsal değişim imkânı sunuyor gibiydi; tek boyutlu toplum muhalefet olasılığını ortadan kaldırmakta işte bu kadar başarılı olmuş gibi görünüyordu. *Kurtuluş Üzerine Bir Deneme*'de ve diğer son dönem yazılarında Marcuse öğrencilere ve diğer militanlara göz kırpınca bu büyük ölçüde daha iyimser bir bakış açısı benimsemeye başladığı şeklinde yorumlandı. Ama bu yalnızca kısmen doğruydu ve çifte yanlış anlamaya dayanıyordu. Marcuse öğrenci hareketine ve dönemin diğer militan eğilimlerine eli kulağında olan bir devrimin öncüleri olarak değil sistemdeki içkin gerilimleri ifade eden hareketler olarak bakıyordu. Devrimci dönüşümün asıl temeli tek boyutlu topluma henüz tamamıyla entegre edilmemiş kişilerin faaliyetlerinde değil; tek boyutlu toplumun kendisinin merkezinde, onun bağdaşıklığının kökeni olan gücün, yani tekniğin rasyonalitesinin yol açabileceği tahrip edici sonuçlarda bulunabilirdi. En azından kendi terimleri düzeyinde, *Tek Boyutlu İnsan* güçlü bir devrimci risaleydi ve Marcuse'nin Marksist düşüncenin temel özelliği olduğunu düşündüğü şeye, yani üretim güçlerinde ortaya çıkmakta olan ve yeni bir toplum öngören değişimler ile (tek boyutlu toplumun) üretim ilişkileri arasındaki gerilime sadık kalıyordu. Horkheimer'le Adorno'nun ilk yapıtlarında görülen ve "bireyin sonu" çağı hakkındaki değerlendirmelerinde iyice belirgin hale gelen karamsarlık eğilimine Marcuse'de, ilk yazılarından son yazılarına kadar, büyük ölçüde rastlanmaz. Ayrıca, Marcuse'ye sık sık yöneltilen, yapıtlarının "ütopya"dan ibaret olduğu suçlaması, onun çağdaş toplumda "ütopya"nın anlamı hakkında yaptığı yeniden değerlendirmeyi görmezden gelir. Ona göre, ileri sanayi toplumunda teknolojinin gelişme düzeyi sayesinde ütopik olan şeylerin karakteri değişmiştir. Ütopik olan artık inanılması güç olan ya da tarihte "yeri olmayan" şey değildi; ileri sanayi toplumlarının teknik organizasyonunun kendisinde ütopik imkânlar vardı.[13]

12. *A.g.y.*, s. 231. 13. *An Essay on Liberation*, s. 4.

BAZI TÖZEL YORUMLAR

Marcuse onu hemen tövbe etmeye davet eden hem sağdaki hem soldaki bazı hasımlarından gördüğü muameleyi hiç hak etmese de, eleştirel saldırılar için kolay bir hedefti. Yine de *Tek Boyutlu İnsan*'ın iki düzeyde okunabileceğini fark etmekte fayda var bence. Kitap, çağdaş toplumların doğası hakkında bazı tezler getiren "tözel" [*substantive*] bir metinmiş gibi görülebilir. Bu düzeyde Marcuse'nin söylediklerinin büyük çoğunluğu neredeyse naif denebilecek ölçüde yetersizdir. Ama yapıt aynı zamanda "semptomatik" bir inceleme olarak da görülebilir ki Marcuse'nin kendisinin niyetinin de bu olduğu söylenebilir. Semptomatik bir inceleme; yani ortodoks Marksizmin ciddi ölçüde hatalı göründüğü bir dönemde eleştirel toplum teorisinin bir savunusu. Yapıt bu ikinci açıdan okunduğunda, Marcuse'nin görüşleri ilgiye değer olma özelliklerini korumaktadır.

Marcuse'nin yapıtı, tözel bir analiz olarak, başka açılardan fikirlerinin dramatik bir biçimde farklı olduğu yazarlarla ortak birçok noktayı dile getirmektedir. Bell, Lipset ve daha birçokları işçi sınıfının, onların "kapitalizm"den çok "sanayi toplumu" adını verdikleri topluma başarılı bir biçimde dahil edildiğini yazmışlardı. Bu yazarlar için, terminolojideki kayma tesadüfi bir şey değildi. Onlara göre, Marx tarafından tarif edilene benzeyen bir toplum biçimi olarak "kapitalizm", olsa olsa geçici, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarıyla sınırlı bir toplum düzeniydi. "Kapitalizm", yirminci yüzyılda olgunluğa eren daha kapsayıcı "sanayi toplumu" tipinin bir alt-kategorisiydi. Bu tür bir toplumda, toplumsal sınıfları kutuplaştıran eski ideolojik ihtilafların yerini, ekonomik ilerleme ve siyasi liberalleşme hedefleri üzerindeki genel bir uzlaşmanın aldığı savunuluyordu. "İdeolojinin sonu", radikalizmin sonu anlamına, Marcuse'nin de bahsettiği "karşı çıkma mantığının yenilgisi" anlamına geliyordu.

Marcuse "ideolojinin sonu" tezini tartışırken, bu tür görüşlerle büyük ölçüde onların kendi terimleriyle hesaplaşmıştır. Tek boyutlu toplum, Marksist teorinin devrimci öznesinin artık radikal değişim vaadini taşımadığı bir toplumdu. Marcuse'nin kendine verdiği görev, C. Wright Mills'in ideolojinin sonu tezinin iddialarını neredeyse baştan savarcasına reddederken söylediği sözün, yani bu tezin kendisinin de bir ideoloji olduğu tespitinin geçerliliğini derinlemesine göstermekti. *Tek Boyutlu İnsan* tam da bunun nasıl olabileceğini göstermeye çalışıyordu. Çatışan

görüşlerin, olumsuzlamanın itici gücünün teknolojik rasyonalite içinde massedilmesi, aslında "ileri sanayi kültürünün öncellerinden daha ideolojik olduğu" anlamına geliyordu.[14] Bu kültür kapitalizmin ilk döneminden daha ideolojikti, çünkü Marcuse'ye göre, ideoloji tam da üretim sürecinin bir parçası haline gelmişti. Yanlış bilinç, teknik aklın mantığının "doğruluğu"nun ayrılmaz bir parçasıydı.

Marcuse'nin bu konu hakkındaki tartışmasının gerçekten ilgi çekici olması bizi bu tartışmaya biçim veren toplumsal analizin aynı derecede önemli eksikliklerini unutmaya götürmemelidir. Marcuse'nin "sanayi toplumu" veya "ileri sanayi toplumu" terimlerini kullanma tarzı muğlak ve kafa karıştırıcıydı. Arasıra "kapitalizm" terimini kullanmayı sürdürüyor ve Batı'nın sanayileşmeciliğiyle Doğu Avrupa toplumlarınınki arasında farklar olduğunu belirtiyordu.[15] Ayrıca, her ne kadar tek boyutlu düzenin teknik idaresi bunu gizliyorsa da, "ileri sanayi toplumu"nda sınıf ilişkileri hâlâ üretim ilişkilerinin kurucusu olma niteliğine sahiptiler. Ama Marcuse "sanayi toplumu" terimini analizinin merkezi noktası haline getirmeyi tercih ederek hasımlarının söylemine fazla kolayca geçmiş oluyordu. Bu terminolojik tercih onun için de sadece bir tesadüf değildi. Marcuse, öyle bir toplum betimliyordu ki kapitalist üretim mekanizmaları bu toplumun en önemli kurumlarını açıklamakta artık anahtar rolü oynamıyorlardı.

Marcuse'nin "örgütlü kapitalizm" ve "ileri sanayi toplumu" kavramlarını kullanma tarzı muğlak ve tutarsızdı. Bu ikisi arasında gidip gelirken Marksist bir bakış açısıyla Max Weber'in bakış açısı arasında da gidip geliyordu: "Örgütlü kapitalizm" teknik aklın, ya da Weber'in deyişiyle "biçimsel rasyonalite"nin tahakkümü altındaydı.[16] Marcuse'nin kapitalizmi istikrara kavuşturduğunu iddia ettiği değişimler, artık "ileri sanayi toplumu" olarak analiz edilmeleri gerektiği için, kapitalizmin kendisinin doğası hakkında takınılan teorik duruşta bir kayma olduğunu gizliyorlardı. Bu çözüme kavuşturulmamış gerilim –kabaca ifade edersek, Marx'ın kapitalizmi bir sınıf toplumu olarak gören kavrayış

14. *One-Dimensional Man*, s. 11.

15. Krş. Marcuse, *Soviet Marxism*, Londra, 1958, s. x i ve çeşitli yerlerde.

16. Şunu belirtmek gerekir ki Marcuse'nin Weber'e yönelttiği eleştiri, her şeyden çok Weber'in bürokrasinin formel aklı ve çağdaş toplumun vazgeçilmez bileşeni olarak gördüğü şeyin aslında radikal bir dönüşüm sağlayabilecek kapasitede olduğu iddiası etrafında dönüyordu. Weber'in "rasyonalizasyon" analizini genelde kabul etmekle birlikte, bunun kaçınılmaz bir şey olduğu iddiasına karşı çıkıyordu. Bkz. "Industrialization and capitalism in the work of Max Weber", *Negations* içinde.

tarzı ile Weber'in kapitalizmi tekniğin rasyonalitesiyle ilişkilendirmesi arasındaki gerilim– Marcuse'nin konumundaki tutarsızlıkların temel kaynağıydı.

Her halükârda, "tek boyutlu toplum" terimi o zaman da kesinlikle yanıltıcı bir terimdi, şimde de öyledir. Marcuse'nin, betimlediği görünüşte uzlaşma ürünü toplumunun kalbinde içkin bir çelişki gördüğünü vurgulamıştım. Ama söz konusu çelişkiyi belirleme tarzı, onu tek boyutlu düzenin birleştirici odağı olarak teknik aklın ilerlemesiyle ilişkilendirmesi yüzünden son derece sınırlıydı. Hem "içsel olarak" hem de uluslararası ekonomik ve siyasi ilişkiler bağlamında, ABD ve diğer kapitalist toplumlar Marcuse'nin analizinin ima ettiğinden daha bölünmüş durumdaydılar ve daha fazla çatışma barındırıyorlardı. Çoğulcu siyaset teorisyenleri ve sanayi toplumu teorisinin birçok savunucusu kapitalist ülkeler hakkında Marcuse'ninkine zıt bir resim çiziyorlardı. Ona göre, söz konusu olan giderek artan bir "totaliter" uyum resmi iken; diğerleri Batı toplumlarının içsel olarak daha fazla farklılaşmakta olduğunu iddia ediyorlardı. Ama bu iki bakış açısı arasındaki karşıtlık sanıldığı kadar çarpıcı değildi. Zira dönüştürücü nitelikteki çatışmaların başarıyla zapturapt altına alındığı konusunda fikir birliği içinde olan her iki bakış açısı da sanayi toplumunun bölünmüş ve parçalı karakterini azımsıyor ve iç gerilim ve antagonizma kaynakları ile dünya sistemindeki zorlanmalar arasında bağlantı kuramıyordu.[17]

Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'daki tartışması açıkça ABD üzerine kuruluydu. Bu toplumdaki gelişme eğilimlerinin teşhisi olarak bu kitabın akla yatkınlık derecesi, belirttiğim nedenlerle ve en hafif deyimle, sınırlıydı. Ama teknolojik anlamda en ileri kapitalist toplum olarak ABD'nin diğerlerinin takip etmek zorunda oldukları bir yol açtığı varsayımına şüpheyle yaklaşılmalıdır. "İleri kapitalizm"in tek bir modeli olduğunu ve diğer toplumların bu modele yaklaşma konusunda geride kaldıklarını düşünmememiz gerekir.

TEKNOLOJİ, ÖZGÜRLÜK, SİYASET

Tek Boyutlu İnsan gerçek anlamda radikal bir kitaptı. Marcuse, her şeyden önce, toplumun derinden dönüştürülmesi gerektiği inancına bağlı kalmayı mesele ediniyor ve her türlü mazareti reddediyordu. Sözde "ka-

17. Krş. benim *The Class Structure of Advanced Societies*'in ikinci basımının Sonsöz'ü, Londra, 1981.

ramsar" bir kitabın siyasi eylemliliğe katkıda bulunmuş olması, bu açıdan bakıldığında kolayca anlaşılır. Marcuse her türlü uzlaşma biçimine saldırmakla kalmıyor, bunların nasıl görünürdeki hallerine zıt bir kılığa büründüklerini göstermeye çalışıyordu. "Baskıcı hoşgörü", "baskıcı yüceltme-çözülüşü", Marcuse'nin tek boyutlu kültürün "iç yetersizlikleri" hakkındaki teşhisini ileten terimlerdi. *Tek Boyutlu İnsan*'ın ilk bölümünün açılış cümlesi kitabın tamamının tonunu belirliyordu. Batı'da, diyordu Marcuse, "rahat, pürüzsüz, akla yatkın, demokratik bir özgürlüksüzlük yürürlüktedir."[18]

Daha önce de belirttiğim gibi, Marcuse ütopik bir düşünür değildi – en azından Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda "ütopik sosyalizm"i horgörmesinden beri terimin kazandığı aşağılayıcı anlamda. Marcuse'nin benimsediği Freud yorumu hakkında ne gibi çekinceler beslenirse beslensin, Marcuse felsefi antropolojisi bağlamında Marksizmin daha ortodoks biçimlerinin çok zayıf bir biçimde ele aldıkları meselelerle ilgilenen bir radikalizm geliştirmiştir. Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri de bu meselelerle kısmen, ama sadece kısmen ilgilenmişlerdir. Ben burada yalnızca cinsellik ve teknoloji meselelerini vurgulayacağım.

Marcuse'nin yazılarıyla üstünkörü tanışıklığı olan bazı kişilerin yaptığı gibi, Marcuse'yi "hoşgörü toplumu"nun bir kahramanı olarak görmenin zamanı çoktan geçmiştir. Hem *Eros ve Uygarlık*'ta hem de *Tek Boyutlu İnsan*'da gayet açık bir biçimde ortaya konduğu gibi, Marcuse'nin, aksine, bu hoşgörü toplumunun en güçlü eleştiricilerinden biri olduğu kabul görmüştür. "Cinsel özgürleşme" açıkça onun ana saldırı nesnelerinden biridir. Bu bağlamda Marcuse'nin cinsellik yaklaşımının, Foucault'nunkine göründüğü kadar uzak ya da karşıt olmadığını belirtmek gerekir.[19] Foucault'nun Freud anlayışı ile Marcuse'nin "eleştirel Freudculuğu"nun uzlaştırılması neredeyse imkânsız görülebilir; şüphesiz bazı açılardan imkânsızdır da. Ama Foucault çağdaş Batı uygarlığında kendimizi cinsellik yoluyla özgürleştirmek yerine cinsellikten kurtararak özgürleşmemiz gerektiğini ileri sürdüğünde, Marcuse'nin düşünce biçimini yankılamaktan da öte bir şey söylemiş oluyordu. "Cinsellik" söylemi ve "seks" takıntısı her iki yazar için de, çağdaş toplumsal organizasyon biçimlerine özgü "içselleştirilmiş" disiplini çökertmenin bir tarzı falan değil, bu disiplinin bir bileşeniydi. Marcuse'ye

18. *One-Dimensional Man*, s. 1.

19. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, c. 1, Londra, 1978 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi 1*, çev. H. Tufan, Afa Y., İstanbul, 1993).

göre, erotik olanın özgürleşmesi hayatın diğer bütün yönlerinden ayrılmış bir faaliyet olarak görülen "cinselliğin" aşılmasına bağlıydı. Marcuse'nin akıl yürütme tarzının ilginç bir özelliği, erotik olanın özgürleşmesinin –Reich'ın önerdiği gibi– baskıdan kurtulmanın ürünü olmadığı fikriydi. Buna ancak yüceltimin kendisinin dönüştürülmesi yoluyla ulaşılabilirdi.

Marcuse'nin epey ortodoks bir Freud anlayışını açıkça ortodoks olmayan bir Marx anlayışıyla birleştirme girişimi, yüzeyden bakıldığında, başarısızlığa mahkûmmuş gibi görünebilirdi. Marcuse, Fromm ve Horney gibi yazarların "revizyonizm"ini ikna edici bir biçimde reddediyordu. Ona göre, Freud'un teorisi "özü itibarıyla 'sosyolojik'ti"; dolayısıyla "bu özü ortaya çıkarmak için yeni bir kültürel ya da sosyolojik eğilime gerek yok"tu.[20] Marcuse, Freud'un teorisinin baskıcı olmayan bir topluma ulaşma imkânına çoktan işaret ettiği düşüncesindeydi. Freud'un görüşlerinin psikanalizdeki revizyonistlerin başına en çok bela açan ve en sık bir kenara atılan unsuru olan ölüm içgüdüsünü, Marcuse Freudcu teorinin taşıdığı özgürleştirici potansiyeli gösteren şey olarak görüyordu. Marcuse'nin Freud yorumunda, Eros'la Thanatos'un iç içe geçmesi insanın benlik gelişiminin bütünsel bir parçasıydı ve genç Marx'ın vurguladığı tarihsel değişimin peşine aktif olarak düşmeyle yakından ilişkiliydi. Haz, hayvan davranışlarının temel niteliği olan, "içgüdülerin körü körüne tatmin edilmesi"nden farklı bir şeydi. Genelleştirilen hazda, içgüdü dolaysız doyum içinde tüketilmiyor, bireyin benlik oluşumuna katkıda bulunuyordu. Marcuse'nin "duyumsal rasyonalite" dediği şeydi bu.[21] Marcuse'nin gelecekte ortaya çıkacağını tahmin ettiği toplumda haz "*serbest bırakılmayacak*", bir *biçime* sahip olacaktı. Erotik enerji "yeni kültürel yaratım biçimleri içinde kabaracaktı". Sonuçta ortaya çıkan şey, diye vurguluyordu Marcuse, "daha çok baskıcı toplumun imgesine ait bir şey olan panseksüalizm olmayacaktı... Erotik enerji gerçekten özgürleştiği ölçüde, salt cinsellik olmaktan çıkacak ve organizmayı bütün davranış tarzları, boyutları ve hedefleriyle birlikte belirleyen bir güç haline gelecekti."[22]

Bu fikirler kışkırtıcı niteliklerini bugün de korumaktadırlar ve Habermas'ın bakış açısıyla bunlar arasında ilginç bir zıtlık vardır. Habermas kendi eleştirel teori versiyonunu geliştirirken Freud'dan çok yararlanmıştır. Ama Freud'u kullanma biçimi neredeyse tamamen "metodo-

20. *Eros and Civilization*, s. 4. 21. *A.g.y.*, s. 208.
22. Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Londra, 1970, s. 40.

lojik"miş gibi görünmektedir: Habermas'a göre, psikanalitik terapi bireyin kendi özkavrayışı yoluyla eylem özerkliğinin nasıl arttırılabileceğini gösteriyordu. Ama Habermas, Freud'un yazılarının *içeriğini* ne ölçüde kabul ettiğine dair pek işaret vermez. Bu bakımdan Freud'u sahiplenme şekli Marcuse'ninkinin tam tersidir – ve Habermas'ın sonraki yapıtlarında bunun uzantılarına rastlanır. Çünkü ideal bir konuşma durumu kavrayışı, kendi başına ilginç olabilse de, salt bilişsel düzeyde kalmaktadır. Duygulanım, cinsellik, aşk, nefret ve ölümden hiç bahsedilmemektedir. Marcuse'nin eleştirel teori formülasyonu bu olguların sürekli dikkate alınması üzerine kurulmuşken, Habermas'ın açıklaması bu olguları kavramsal olarak ele almak için pek yol önermez.

Marcuse, Heidegger'in etkisi altındaki ilk yapıtlarından itibaren, doğanın sadece insan amaçlarını gerçekleştirmenin bir aracı olduğu yolundaki görüşe karşı çıkmıştır – ki bu Marx'ın da son yapıtlarında benimsemiş gibi göründüğü ve ortodoks Marksizmde iyice yerleşiklik kazanmış bir görüştür. Marcuse'nin Heidegger'le olan bağı –daha önce de belirttiğim gibi, bu onun için bazı eleştirmenlerin sandığından daha kalıcı ve önemli bir bağ idi– onun araçsal akıl eleştirisine Horkheimer'inkinden de Adorno'nunkinden de farklı bir karakter kazandırmıştır. Her üçü için de, ortodoks Marksizmin araçsal aklın egemenliğine teslim olması, sosyalizmin, salt sanayileşme savunuculuğunun kapitalizminkine alternatif bir tarzı haline dönüşerek yozlaşmasıyla yakından bağlantılıydı. Ancak, Marcuse'nin "temellendirilmemiş" bir negatif diyalektiği reddetmesi onu, eleştirel teorinin bir Varlık teorisi barındırması gerektiğini vurgulamaya itmişti. "Teknik"le "estetik"i karşı karşıya koyarken büyük ölçüde Adorno'dan etkilenmişti; bir tahakküm aracı olarak teknolojiye yönelik takıntısı da bazı bakımlardan Freyer, Schelsky ve Gehlen gibi muhafazakâr yazarların benzer kaygılarıyla yakınlıklar taşıyordu. Ama Marcuse'nin ortaya çıkardığı sentez hepsinden önemli ölçüde farklıydı. Marcuse'nin görüşlerini diğer yazarlarınkilerden ayıran en bariz unsur, teknolojinin kendisinin özgürleştiriçi potansiyelini vurgulamasıdır. Teknik ilerleme ile insanlığın ilerlemesinin bir ve aynı şey olmadığı konusunda diğer yazarlarla hemfikirdi. Ama teknik ilerleme ve üretkenliğin artması kendi olumsuzlanmaları imkânının (hatta ihtimalinin) de artmasına yol açıyordu: "Özgürlük ve mutluluktaki artan üretkenlik gittikçe güçlenmekte ve rasyonelleşmektedir."[23]

Marcuse'nin erotik olanın genelleştirilebilir karakteri hakkında söy-

23. *A.g.y.*, s. 17.

lediklerinden varılacak sonuç, bu dönüşümün yalnızca baskının kaldırılması biçimini alamayacağıydı. Marcuse otomasyonun önemini vurgularken, teknolojinin kendisinin karakterini değiştirmenin ve insanın makineye olan bağımlılığının aşılmasının önemini de belirtiyordu. *Grundrisse*'den, Marx'ın otomasyonun insanı üretime köle olmaktan kurtardığını ve bireyin üretim sürecinin efendisi haline gelmesi imkânını sağladığını söylediği bölümleri alıntılamaktan hoşlanıyordu. Ama bu sürecin sonuçları hakkında söylediklerinde Marcuse bir ontoloji öneriyordu ve bu ontolojiye göre insanlık sadece doğa "sayesinde" [*from*] değil yine doğanın "içinde" yaşayacaktı. Çağdaş kapitalizm doğayı yağmalıyor, bu yıkıcı tutumu yalnızca belli alanlarda sergilemiyordu: Rekreasyon alanları, parklar vs. Doğa buralarda sadece yüceltimin bakıcı çözülüşü olarak hayatta kalıyordu. Hafta sonları arabayla kırlık bölgelere gitmek kişinin işin ve kent hayatının baskısından kurtulmasını sağlayabilirdi, ama aslında insanlarla doğa arasındaki, Marcuse'nin tahayyül ettiği türden zengin, estetik olarak geliştirici ilişkinin zavallıca bir ikamesiydi. Burada da, kısmen muhafazakâr kaynaklardan beslenmiş olsa da, Marcuse'nin radikalizmi bütün gücüyle yüzeye çıkıyordu. Doğanın erotik kateksisinin yeniden canlandırılması ve genişletilmesi, diyordu Marcuse, insanların "doğada kendilerini bulmaları"na izin verecekti; doğanın "ortak bir evren içinde birlikte yaşanacak bir özne" olduğu keşfedilecekti. Bu da hâkim metalaşmış zaman-uzam olarak dünya kavrayışından kopmayı gerektirecekti. Marcuse şöyle diyordu: "Varoluş sürekli olarak genişleyen ve gerçekleştirilmemiş bir oluş olarak değil, var olan ve var olabilecek olanla birlikte olma ya da var olma olarak yaşanacaktır. Zaman kesintisiz bir çizgi ya da yükselen bir eğri gibi çizgisel değil, Nietzsche'nin "hazzın bengiliği" fikrindeki dönüş gibi döngüsel görünecektir."[24]

Bu fikirler toplumsal teori için hâlâ önemlidirler. Ama bunu söylemek onları oldukları gibi benimsemek anlamına gelmez. "Tözel" düzeyde eleştiriye bu denli açık olan bir analizin, "semptomatik olarak" okunduğunda itiraz edilebilecek hiçbir şey içermemesi şaşırtıcı olurdu. Gerçekten de Marcuse'nin düşüncesinde, sadece tek boyutlu topluma ilişkin değerlendirmesindeki bazı güçlükleri ya da muğlaklıkları kırpıp düzelterek aşılamayacak temel kusurlar vardır.

24. Alıntılar şu kitaplardan: *Counterrevolution and Revolt*, s. 60 (Türkçesi: *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, çev. V. Ersoy- G. Koca, Ara Y., İstanbul, 1991) ve *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, s. 41.

Marcuse çağdaş Batılı liberal demokrasilere "totaliter" demişti. Bu terimi kullanırken bu toplumlarla daha dolaysız bir biçimde teröre dayanan toplumlar arasındaki farkların gayet iyi farkındaydı. Şunu kabul ediyordu: "Burjuva demokrasisi hâlâ faşizmden milyon kere daha iyidir";[25] ama bu tür yorumlar özgürlüğün siyasi koşullarının yeterli bir analizi yerine geçmezler ve Marcuse'nin yazılarında böyle bir analize rastlanmaz. Bunun da mevcut toplumlar hakkında yaptığı yorumlar ve gelecek toplum tahayyülü için önemli sonuçları vardır. Marcuse'nin liberalizm karşısındaki temel tutumu bazı ilk yazılarında ortaya konmuştur ve bence bundan sonra da pek değişmemiştir. Liberalizm ve onunla bağlantılandırılan "burjuva hakları", Marcuse'ye göre, on dokuzuncu yüzyılın girişimci kapitalizminin ürünleriydi. Her zaman zaten belli sınıflara eğilimli olan burjuva özgürlükleri, rekabetçi kapitalizmin yerine örgütlü kapitalizmin geçmesiyle birlikte çökmüştü. "Liberalizm" diye yazıyordu Marcuse 1934'te, "total-otoriter devleti kendi içinden, kendisinin daha ileri bir gelişme düzeyinde sona erişi olarak 'üretir'".[26] Ona göre, liberalizm ve faşizm arasında sıkı bir ittifak vardı; her ikisinin de gerçek düşmanı radikal Marksçı sosyalizmdi.

Bu bakış açısı temelden sakattır. Siyasi analiz için bir temel sunmaz, bundan kaçınır. Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da açıkça ortaya koyduğu gibi, siyasi iktidar teknolojik rasyonalitenin hâkimiyetinin, "makine süreci üzerindeki iktidarın"[27] bir uzantısından başka bir şey değildi. Tek boyutlu toplumda, teknik aklın yaygın etkisi tarafından aşındırılmış olan burjuva hak ve özgürlükleri sadece marjinal bir öneme sahip hale gelmişlerdir. Böyle bir kavrayış, "burjuva özgürlükleri"nin kapitalist gelişimin ilk yıllarından itibaren kendilerine bu özgürlükler tanınmayanlar için bir değişim itkisi sağlamış olduğunu görmezden gelir. Marcuse eskiden sadece belli bir azınlığın ayrıcalığı olan hak ve özgürlükleri evrenselleştirmek için verilen mücadelelerin önemini azımsamıştır; bu belki, 1930'ların başındaki Almanya için bağışlanabilir bir görüş olabilir, ama bir bütün olarak "ileri sanayi toplumları"na genellendiğinde bağışlanamaz. Çağdaş kapitalist toplumlar şüphesiz bazı çok temel açılardan on dokuzuncu yüzyıl toplumlarından farklıdırlar. Ama büyük ölçüde sınıf mücadelelerinin sonucunda değişmişlerdir.

25. Marcuse, Habermas vd., "Theory and politics", *Telos*, no. 38, 1978-9, s. 148.
26. "The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state", *Negations* içinde, s. 19.
27. Kitapta özellikle bkz. s. 3 vd.

Bu açıdan, T. H. Marshall'ın yurttaşlık haklarının önemi hakkındaki açıklaması, belli oranda değiştirilecek benimsenmesi koşuluyla, önemlidir.[28]

Marcuse'nin en önemli temalarından biri, teknoloji ile özgürleşme arasındaki ilişkidir. Teknolojideki, Marcuse'nin öngördüğü ve savunduğu dönüşümler, onun analizinde *başlı başına* özgürlüğün garantisiydiler. Özgürlük ve kölelik, Marcuse'nin teorisinde, siyasete, hatta geniş anlamda iktidara ilişkin olgular değildi. Marcuse tekrar tekrar, özgürlüğün ihtiyaçların karşılanmasıyla ilişkili olarak yorumlanması gerektiğini iddia etmiştir. Kişiliğin erotik enerjisinin serbest kalacağı bir toplumda, tek bireyin özgürleşmesi aynı zamanda herkesin özgürleşmesi olacaktı. Burada alttan alta eskiden beri savunulagelen, ama tam anlamıyla tatmin edici sayılamayacak bir öğretinin varlığı hissedilir: Kişiler üzerindeki tahakkümün yerini nesnelerin idaresine bırakması özgür toplumun temeli olacaktır. Yeni bir radikalizmin inanılmaz gurusu Marcuse'nin, arkaik bir siyaset felsefesinin, Saint-Simon'un felsefesinin ahir zaman savunucusu olduğu ortaya çıkar.

28. Bkz. "Class division, class conflict and citizenship rights", *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londra, 1982.

8 Garfinkel, Etnometodoloji ve Yorumbilgisi

Bu yazıda, Harold Garfinkel'in yazılarındaki bazı temalarla Avrupa toplumsal felsefesindeki bazı gelişmeler arasında bağlantı kuracağım. Her ikisini de "yapıcı bir eleştiri"ye tabi tutarak, çağdaş toplumsal teori için taşıdıkları önemi göstereceğimi umuyorum.

Verstehen kavramı, son yirmi otuz yılda, özellikle de *Geisteswissenschaften* bağlamında, yeniden canlandı. Almanya'da bu canlanma (büyük ölçüde Heidegger'in "yorumbilgisel fenomenoloji"sinden yola çıkan) Hans-Georg Gadamer'in yapıtı etrafında odaklandı. Gadamer'in yazılarıyla İngiltere'de Winch ve Fransa'da Ricoeur gibi yazarların yapıtları arasında bazı net bağlantılar ve çakışmalar olduğu görülebilir.[1] Ben burada bu yazarların görüşlerini tek tek ele almayacağım, sadece bu yapıtların öne çıkardığı ve Max Weber'in, *Verstehen* kavramının İngilizce konuşulan dünyanın sosyolojisine girmesine hizmet etmiş olan "yorumlayıcı sosyoloji" versiyonuyla bayağı çelişen belli nosyonları belirlemeye çalışacağım. Birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan bir dizi görüşü kucaklayan bir terim olan "etnometodoloji" konusunda daha da fazla sınırlama devreye girecek. Benim burada söyleyeceklerim Garfinkel'in "günlük yapıp etmeler"e dair pratik çalışmalar hakkındaki (ve bana aynı zamanda hem son derece ilginç hem de felsefi açıdan zayıf gelen) programına yönelik değil. Tek yapmak istediğim, Garfinkel'in fikirlerini Avrupa toplumsal felsefesi içindeki daha soyut geleneklerin ürünü olan fikirlerle, eleştirel bir biçimde karşılaştırmak.[2]

1. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra, 1958 (yeni basım, Londra, 1970) (Türkçesi: *Sosyal Bilim Düşüncesi*, çev. Ömer Demir, Vadi Y., Ankara, 1994); Paul Ricoeur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris, 1965.

2. Bu bölümdeki görüşlerin çoğu şu kitabımda daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır: *New Rules of Sociological Method*, Londra, 1976.

Bu temaların kavranmasının ve önemlerinin takdir edilmesinin, sosyolojide daha önceleri egemen olan ve sosyal bilimlerin doğa bilimini model alarak kurulabileceğini savunan okullardan önemli bir kopuşu işaret ettiğini ileri süreceğim. Bu okulların önemli bir vurgusu, sosyolojinin "sağduyu"nun kafa karışıklıkları ve yanlış anlayışlarını *açığa çıkardığıdır* (ya da çıkarabileceğidir). Yani, tıpkı doğa bilimlerinin fiziksel dünya hakkındaki sağduyu ürünü görüşlerin karşı kutbunda yer alıp sıradan insanların düşüncelerinin yarattığı mistifikasyonlara nüfuz etmeleri gibi, sosyoloji de toplum hakkındaki gündelik inançların köhnemiş hatalarını bir kenara atabilir. Toplumsal araştırmanın ürünü olduğu iddia edilen "bulgular"a da, tıpkı doğa biliminin bulguları gibi, sıradan insanlar tarafından "sağduyunun gösterdikleri" temelinde sık sık karşı çıkılmaktadır. Doğa bilimi söz konusu olduğunda, bu "karşı çıkış" normalde "sağduyu" ürünü bir inancı onunla çelişen bulgular karşısında bile reddetme biçimini alır: Örneğin, dünyanın yuvarlak değil düz olduğu inancını ısrarla savunmak gibi. Sosyolojinin iddiaları için de buna benzer bir şey ortaya çıkabilir kesinlikle; ama başka –buna neredeyse taban tabana zıt– bir tepki daha yaygındır. Bu, sosyal bilimin yerleşik inançlara aykırı olduğu için insanların kabul edemeyeceği sonuçlar ortaya çıkarması değil, aksine sadece *bilineni tekrarlaması*, belki teknik bir dille ambalajlayarak da olsa "bize zaten bildiğimiz şeyi anlatması"dır. Sosyologlar kendi çalışmalarına verilen bu tür tepkileri baştan savma bir tutum takınarak reddetme eğilimindedirler; toplumsal araştırmanın yaptığı işin sağduyunun kanaatlerinin doğru mu yanlış mı olduğunu denetlemek olduğunu ileri sürerler. Ama sıradan insanların inançlarına ilkesel olarak düzeltilebilir şeyler gözüyle bakmak, bunları insan eyleminin bütünleyici bir parçası olarak değil, sanki bu eylemin basit ilavelerimişler gibi görmek demektir. Sıradan insanların inançları toplumsal dünyaya dair *betimlemelerden* ibaret değildirler; insan edimlerinin organize ürünü olan bu dünyanın *kuruluşunun* temelidirler. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu noktanın farkına varmak sosyoloji ile "konusu" –insanın toplumsal davranışları– arasında, doğa bilimi ile konusu arasındakinden daha karmaşık bir ilişki olduğunu görmemizi sağlar. Doğal dünya insan faaliyeti tarafından dönüştürülür, ama insanlar tarafından bir nesne dünyası olarak kurulmaz. Toplumsal dünya ise insan eylemi yoluyla ve insan eylemi içinde kurulur ve yeniden üretilir; "sağduyu"ya ait kavramlar ve bu kavramların ifade edildiği gündelik dil sıradan insanlar tarafından "toplumsal hayatı oluşturmak" için kullanılır.

Şimdi "etnometodoloji" akımına dahil ya da yakın olan yazarların

en azından bazı yazılarında saptanabilecek beş temayı ayırt etmek istiyorum. Bu temalar söz konusu yazıların bütün ilgi çekici yönlerini tabii ki tüketmiyor, ama ben bunların özel önemleri olduğunu düşünüyorum. İlk tema, sosyolojik teoride insan *eylemi* ya da *faillik* kavramının önemi teması. Simgesel etkileşimcilik kısmen hariç tutulursa, önde gelen sosyoloji okullarının çoğu bir eylem kavramından yoksundur. Bunu söylemek ilk bakışta tuhaf gelebilir, çünkü Garfinkel'i etkilemiş temel şahsiyetlerden biri olan Talcott Parsons, teori şemasını açıkça bir "eylem çerçevesi" üzerine kurmuş ve ilk önemli yapıtı, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda "iradecilik"i bu çerçevenin temel bileşenlerinden biri haline getirmeye çalışmıştır. Zaman zaman, Parsons'ın entelektüel kariyerine bir "iradeci" olarak başladığı, sonraları teorilerinin gittikçe determinist bir hal aldığı ileri sürülür. Bence Parsons'ın kendi teori sistemi içinde bu tür bir perspektife yer vermeyi hiçbir zaman başaramamış olduğunu söylemek daha doğru olur. Parsons'ın yaptığı, iradeciliği kişilikte değerlerin içselleştirilmesine eşdeğermiş gibi ele almak ve böylece toplumsal dayanışmanın temeli olduğu iddia edilen *consensus universel* ile motivasyon arasında bağ kurmaya çalışmaktı. Ama bu, insan eylemindeki yaratıcı unsurun, "ihtiyaç eğilimleri"nin nedensel bir sonucuna, iradeciliğin benimsenmesinin de salt sosyolojiyi psikolojiyle tamamlama çağrısına dönüşmesi gibi bir sonuç yarattı. Burada aktör, kendi kaderine en azından kısmen hükmedebilen bilgi sahibi bir fail olarak değil, "kültürün budalası" olarak ortaya çıkar gerçekten de. Parsons'ın benimsediği yaklaşımın özündeki determinizme karşı, toplumun aktörlerin ustalık gerektiren bir yaratımı olduğu tezini öne çıkarmak verimli olacaktır; bu tez en sıradan toplumsal karşılaşma için bile doğrudur.

İkincisi, düşünümsellik teması. Felsefecilerin yazılarının açıkça gösterdiği gibi, eylem kavramı, insan faillerin kendileri üzerinde düşünme, kendi davranışlarını rasyonel olarak "denetleme" yetileriyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır. Parsonscı işlevselcilik de dahil olmak üzere sosyolojinin ortodoks biçimlerinin çoğunda (ama etnometodolojide değil), düşünümsellik, yarattığı etkiler mümkün olduğunca asgaride tutulması gereken ve sadece "favorinin peşine takılma etkisi", "kendi kendilerini gerçekleştiren kehanetler" vs. gibi çeşitli marjinal formlar içinde dikkate alınan bir "başbelası" muamelesi görür. Dahası, bunlar düşünümselliğin iki ayrı yönünü sıkıştırarak birleştirme eğilimindedirler: Yani, toplumsal gözlemcinin formüle ettiği teorilerle bağlantılı düşünümselliği ile gözlemcinin davranışlarını analiz etmeye ya da açıklamaya çalıştığı aktörlerin düşünümselliği. Pozitivist eğilimli toplum-

sal düşünce biçimlerinde bu iki yönü birleştiren, daha doğrusu ihmal eden bir ironi söz konusudur. Zira teori düzeyinde inkâr edilen ya da karanlığa itilen şey –yani, insan faillerin belli nedenlerle eylemde bulundukları ve bir anlamda eylemlerinden "sorumlu" oldukları– sosyolojik söylem düzeyinde üstü kapalı olarak benimsenir: Yani, sosyolojik topluluktaki diğer kişilerin yaptığı eleştirel değerlendirmeler karşısında kişinin belli bir teoriyi benimsemesinin "makul gerekçeleri"ni sunması gerektiği kabul edilir.

Simgesel etkileşimcilik, İngilizce konuşulan dünyanın sosyolojisinde, failliğe ve düşünümselliğe merkezi bir yer veren belki de tek öncü düşünce okuludur. G. H. Mead'in toplumsal felsefesi toplumsal etkileşim içinde "ben"le "biz" arasındaki ilişki ve kişiliğin gelişimi üzerine kurulmuştur. Ama Mead'in kendi yazılarında bile, "ben", uzun uzadıya tartışılan, toplumsal olarak belirlenmiş benliğe göre daha gölgede kalan bir unsurdur. Mead'in takipçilerinin çoğunun yapıtlarında, toplumsal benlik "ben"in yerini tamamen alır ve böylece Mead'in bahsettiği, eylem teorisine düşünümselliği katma imkânının önü kapanmış olur. Durum bu olunca da, simgesel etkileşimcilik, yüzyüze etkileşim üzerinde odaklanan bir tür "sosyolojik sosyal psikoloji" olarak, sosyolojik düşüncenin ana akımı içinde kolayca asimile edilir.

Üçüncüsü, dil teması. Bir simge olarak dil, terimin kendisinin de işaret ettiği gibi, simgesel etkileşimcilik içinde doğal olarak vurgulanmıştır. Ama bu vurgu, dili sadece bir simgeler ya da göstergeler kümesi olarak, nesneleri temsil etmenin bir tarzı olarak değil; bir "pratik faaliyet aracı", bir iş yapma tarzı olarak tasarlayan etnometodolojinin bakış açısından farklıdır. Wittgensteinci terminolojiyi kullanacak olursak, dil belli "yaşam biçimleri" içinde işler ve sıradan aktörler tarafından gündelik toplumsal davranışlarını organize etmenin aracı olarak rutin biçimde kullanılır. Bu yüzden sözcelerin anlamı, dilin toplumsal aktörler tarafından bütün kullanım biçimleriyle –sadece "betimleme"yle değil, aynı zamanda "savlama", "ikna etme", "şaka yapma", "değerlendirme" vs. vs. ile de– ilişkili olarak anlaşılmalıydı. Yukarıda bunun önemine kısaca değinmiştim. Bunun sonuçlarından biri, sosyolojik araştırmacıların olağan dili gündelik dilin "karışıklığı"nı ya da "muğlaklığı"nı "temizleyen" tamamıyla ayrı, teknik bir üstdil lehine ihmal edemeyeceklerdir. Olağan dil, toplumsal hayatın onu oluşturan aktörler tarafından anlamlı bir *biçimde* organize edilmesini sağlayan araçtır: Bir yaşam biçimini incelemek o yaşam biçimini ifade eden gündelik konuşma tarzlarını kavramayı gerektirir. Bu yüzden olağan dil sadece analiz edilebi-

lecek bir konu değil, her sosyolojik ya da antropolojik gözlemcinin kendi "araştırılabilir konusu"na ulaşabilmek için kullanmak zorunda olduğu bir kaynaktır.

Dördüncüsü, eylemin zamansal ve bağlamsal olarak bir yere oturtulması teması. Ortodoks toplumsal teorinin, yalnızca toplumsal evrim konusuyla bağlantılı olarak, yaptığı analizlere zamansallık etkenini dahil etmeye çalıştığını söylemek makul olacaktır bence. Oysa etnometodolojide, etkileşimin zamanda bir yere oturtulması merkezi önem taşır. Örneğin, bir konuşma sırasında, konuşmaya katılanların konuşmayı tipik olarak "söylenmiş olan"ın ne olduğunu belirlemek için düşünümsel bir biçimde kullandıklarına ve "söylenmekte olan"ın ne olduğunu belirlemek için de konuşmanın ilerki seyrini tahmin ettiklerine işaret edilir. Etkileşim içindeki anlamların bağlama bağımlılığı ya da göstergesel [*indexical*] karakteri tabii ki zaman dışında başka unsurlar da içerir. Garfinkel olağan dil iletişiminin göstergesel karakterini vurgulamakta –ve ayrıca bunu sosyolojik üstdillerin doğası hakkındaki ortodoks görüşler için "güçlük" yaratan temel kaynak olarak görmekte– şüphesiz haklıdır.

Beşinci ve sonuncusu, zımni ya da "sorgusuz sualsiz kabul edilen" kavrayışlar teması. Ustalık gerektiren bir performans olarak etkileşimin aktif bileşimi içinde, "sessizlikler" söylenen sözler kadar önemlidir ve hatta sözcelerin "anlamlandırılması"nı sağlayan karşılıklı bilginin zorunlu arka planını oluştururlar. Aktörler zımni kavrayışları toplumsal etkileşimin olağan, ama açıklanmamış koşulları olarak kullanırlar. Etnometodolojide bunun üzerinde önemle durulması, onunla bir sonraki kısımda döneceğim Avrupa toplum felsefesi formları arasındaki dolaysız bağlantı noktalarından biridir ve Garfinkel'in Schutz'a ne çok şey borçlu olduğunu yansıtır; onun çalışmalarını, mesela Husserl'in *Die krisis der europäischen wissenschaften* (Avrupa Bilimlerinin Bunalımı) gibi yapıtların örneklediği büyük fenomenoloji geleneklerine bağlar.

Birazdan ele alacağım Avrupa toplumsal düşüncesindeki gelişmeler gibi, etnometodolojinin de bazı kökleri "varoluşsal fenomenoloji"de bulunabileceği için, aralarında bazı benzerlikler saptayabilmemiz pek de şaşırtıcı değildir. Bu benzerliklerin hemen görülememesinin nedeni ise, yazım üsluplarının son derece farklı olması; etnometodoloji daha çok ampirik bir araştırma programı yaratmayı amaçlarken, diğerinin soyut felsefe üslubuyla ifade edilmesidir. *Verstehen* kavramına yeni bir soluk getiren düşünce geleneklerine yaklaşırken, bunlarla *Geisteswissenschaften*'in Dilthey ve (birçok çekince konabilecek olsa da) Weber

tarafından temsil edilen ilk gelişme aşamaları arasındaki karşıtlığı iyi değerlendirmek gerekir. "Daha eski gelenek"te, *Verstehen*'e her şeyden önce, insan bilimlerine uygulanacak ve doğa bilimlerinde uygulanan dış gözleme dayalı yöntemlere karşıt bir yöntem olarak bakılıyordu. Dilthey'in özellikle ilk yazılarında anlama sürecinin, davranışları anlaşılacak kişilerin düşünce ve duygularının yeniden yaşanmasına ya da yeniden canlandırılmasına bağlı olduğu düşünülüyordu. Yani, şu ya da bu anlamda –Dilthey hangi anlamda olduğunu belirlemekte giderek daha fazla zorluk çekmiştir– kişi başkalarının eylemlerini anlarken zihinsel olarak "kendini onların yerine koyuyor"du. Weber de, "yeniden yaşama" ve "empati" gibi kavramlara kuşkuyla bakmasına ve sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin yöntemleri arasında mantıksal bir uçurum olduğunu reddetmesine rağmen, hemen hemen aynı tavrı benimsiyordu. Weber'in yorumlayıcı sosyoloji versiyonu, sonradan metodolojik bireycilik adı verilecek olan teze (kolektivitelerden bahseden önermelerin her zaman ilkesel olarak somut bireylerin davranışları şeklinde ifade edilebileceği tezine) gösterdiği sadakatle yakından bağlantılıydı.

Dilthey de Weber de "anlama" konusundaki kendi anlayışlarının nesnel tarih (Dilthey) ya da sosyoloji (Weber) bilimlerinin kazanımlarıyla uzlaştırılabileceğini ileri sürüyorlardı. *Verstehen*'in "nesnel bilim" için zorunlu olan türden kanıtlar sunamayacağını iddia eden bazı eleştirmenler onların görüşlerine sert bir biçimde saldırmışlardı.[3] Bu eleştirmenlere göre, yorumlama süreci davranış hakkında hipotezler üreten bir kaynak olarak faydalı olabilirdi, ama bu şekilde üretilmiş hipotezleri sınamak için kullanılamazdı. *Verstehen*'in doğa bilimlerine özgü kanıt ölçütleriyle uyuştuğu varsayılıyorsa bu eleştirilere hak vermemek zordur. Dahası Weber'in görüşlerinde bir dizi güçlük daha vardır ki ben burada bunlardan yalnızca ikisine değineceğim. Bu güçlüklerden biri "empati"yle, diğeri de Weber'in "toplumsal eylem" formülasyonuyla bağlantılıdır. Weber kendini, empatik özdeşleşmenin eylemlerin anlamını anlamakta önemli bir rol oynadığı görüşünden uzak tutmak istemiştir; ama bunu başaramadığı kendi konumunun yol açtığı belli sorunlardan bellidir. Mesela mistisizmin "anlamlı eylemin uçlarında" yer aldığını varsaymıştır, çünkü mistiklerin davranışları ancak "dini bir kulağı olanlar" tarafından anlaşılabilir. Şimdi birkaç, ama yalnızca birkaç,

3. Theodore Abel, "The operation called *Verstehen*", *American Journal of Sociology*, c. 54, 1948; Ernest Nagel, "On the method of *Verstehen* as the sole method of philosophy", *The Journal of Philosophy*, c. 50, 1953.

sosyal bilimcinin "dini bir kulağı" olduğunu varsayalım: Kendi kavrayışlarını böyle bir kulağı olmayanlara nasıl iletebilirler? İletemeyeceklerini kabul etmek, Weber'in sosyal bilimlerde nesnel bir "gözlem dili" kurulmasını sağlayan, herkes tarafından üzerinde uzlaşılmış bir ölçütler kümesi oluşturma imkânı hakkındaki görüşlerinden ödün vermek demek olacaktır. Ben Weber'in bu görüşüne karşı, belli bir davranış biçimine "mistik" demenin onu zaten belli bir açıdan "anlamlı bir biçimde anlamış" olmak olacağını ve "anlama yetisi"nin eylemleri dilsel olarak betimleme, Schutz'un terimini kullanacak olursak, onları tipikleştirme yeteneğiyle bağlantılı olduğunu söyleyeceğim. Schutz'un pek de memnun kalmadan "nesnel anlam" adını verdiği şeyle ilgili (ve yalnızca "öznel anlam"la ilgilenen Weber'in analizinin hesaplaşmayı başaramadığı) bir dizi sorun vardır. Weber'in öznel anlam takıntısı, metodolojik bireyciliğiyle sıkı sıkıya bağlantılıydı, zira yalnızca aktörlerin öznel bilinçleri sayesinde "anlam" doğuyordu. Weber anlamlı eylem ile toplumsal eylem arasındaki ayrımı işte bu bağlamda yapmıştı; yorumlayıcı sosyolojinin ana ilgi konusu, başkalarına yönelik, bu yüzden de gerçekleştirilmesi sırasında etkilenmeye açık olan eylem olarak tanımlanan toplumsal eylemdi. Weber'in meşhur örneğini verecek olursak, birbirlerini görmeyen iki bisikletçi çarpıştıkları zaman, bu toplumsal eylem sayılmazdı, çünkü birinin davranışı diğerinin öznel yöneliminde hiçbir rol oynamıyordu. Ama çarpıştıktan sonra kazanın sorumlusunun kim olduğu hakkında kavga etmeye başlarlarsa, işte o zaman toplumsal eylem oluyordu. Ama neyin toplumsal olduğunu yalnızca aktörlerin öznel bakış açısına göre tanımlayan bu formülasyon hiç de tatmin edici görünmemektedir: Uygulanması kolay olmadığı gibi, benim "toplumsal" olduğunu iddia edeceğim bir dizi unsuru da kapsamaz. Bu formülasyonu fiili davranışlara uygulamak kolay değildir, çünkü eylemin ona yönelik olduğu söylenebilecek diğer kişinin sahnede yer almadığı birçok davranış örneği vardır. Örneğin, akşam dışarı çıkmadan önce traş olan bir adamın davranışına ne diyeceğiz? Bu adamın eylemi daha sonra karşılaşmayı beklediği belli bir kişiye mi yöneliktir? Bunun cevabı, faaliyeti yürütürken diğer kişinin olası tepkilerini dikkate almış olabileceği gibi almamış da olabileceğidir; bu da aslında yapmakta olduğu şeyin toplumsal karakteri ile doğrudan bağıntılı değildir; toplumsal karakter daha çok "temizlik" vs. uzlaşımları ya da normlarında yatmaktadır. Keza, yolda pedal çeviren bisikletçinin eyleminin, görünürde başkaları olsun olmasın zaten toplumsal olduğunu söylemek isterim, çünkü bisikletçinin yaptığı şey trafik davranışlarını yönlendiren toplumsal kurallara yö-

neliktir ve bu kurallar açısından "yorumlanabilir".

Daha önce değindiğim bir dizi yazıda, *Verstehen* sosyal bilimlere özgü bir araştırma yöntemi olarak değil, bizatihi toplum hayatının ontolojik koşulu olarak ele alınır; psikolojik bir "yeniden canlandırma" sürecine dayanmaktan çok, öncelikle tanıdık ve yabancı yaşam biçimlerinin içeriğini kavramakla ilgili dilsel bir mesele olduğu düşünülür; başkalarını anlamanın önemli bir anlamda onlarla diyaloğa girmek olduğu iddia edilir; bu tür bir anlayış herhangi basit bir anlamda "nesnel" olamaz, çünkü her türlü bilgi bir daire içinde hareket eder ve "önyargılardan arınmış" hiçbir bilgi olamaz; son olarak *Verstehen*'le anlam normları arasındaki bağlantı metodolojik bireycilikten kurtulacak biçimde kurulur.

Verstehen'e sosyolog ya da tarihçinin başvurduğu özel bir yöntem olarak değil de insan toplumunun ontolojik koşulu olarak bakılması gerektiğini ileri sürmek, onun toplumsal hayatın sıradan aktörler tarafından kurulmasında kullanılan araç olduğunu iddia etmektir. Yani, ustalık gerektiren bir icraat olarak, başkalarının eylem ve iletilerinin anlamını "anlamak" ehil toplumsal aktörlerin rutin yeteneklerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Yorumbilgisi, yalnızca profesyonel toplumsal araştırmacının ayrıcalığı değildir, herkes tarafından uygulanır; bu uygulamaya vakıf olmak, profesyonel sosyal bilimcilerin de sıradan aktörlerin kendileri gibi analizlerinde kullandıkları toplumsal hayat betimlemeleri yaratabilmelerinin tek yoludur. Bunun yarattığı sonuçlardan biri, hiç kuşkusuz sosyologların araştırmalarında yaptıkları şeyler ile sıradan aktörlerin gündelik faaliyetleri içinde yaptıkları şeyler arasındaki mesafenin azaltılmasıdır. Etnometodolojinin terminolojisine başvuracak olursak, her toplumsal teorisyenin bir topluma mensup olduğu ve araştırmalarında bu mensubiyetin ürünü olan becerileri kaynak olarak kullandığı doğru olduğu gibi, toplumun her mensubunun "pratik bir toplumsal teorisyen" olduğu da eşit ölçüde doğrudur. Toplumsal dünyanın öngörülebilirliği kendiliğinden gerçekleşen bir şey değildir, sıradan aktörler tarafından "gerçekleştirilir".

"İçinde yaşanan dünya"nın organize edici aracı olarak dilin merkezi yeri, hem Heidegger, Gadamer ve Ricoeur'ün yorumbilgisel fenomenolojisinde hem de İngilizce konuşulan dünyanın sosyolojisinde Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesini takip edenlerin yazılarında vurgulanmıştır. Garfinkel de şüphesiz doğrudan Wittgenstein'dan yola çıkmıştı. Ama kıta felsefecileri de Wittgenstein'ın yazılarının kendi kaygılarıyla bağlantısını vurgulamaya başlamışlardır. Çünkü Wittgenstein *Verstehen*'e özel bir teknik anlam vermese de, son döneminde geliştir-

diği felsefe, eylem ve iletilerin ancak belli "dil oyunları"nın pratik bağlantıları içinde anlaşılabileceğini iddia etme eğilimine girmişti. Gadamer de, bireyin "dilin içinde ve dil sayesinde yaşadığını" ve bir dili anlamanın o dilin ifade ettiği yaşam tarzını anlamak demek olduğunu vurgulamıştı. Ama Gadamer, farklı yaşam biçimleri *arasındaki* diyaloğun önemi üzerinde odaklanarak, Wittgenstein'ın ötesine geçmişti. Wittgenstein'ın felsefesinin bizi götürdüğü temel sorun şudur: İnsan bir dil oyunundan çıkıp bir başkasına nasıl girer? Çünkü dil oyunları kapalı anlam evrenleri gibi görünmektedirler. Oysa Gadamer'de, dil oyunlarının diyalog yoluyla dolayımlanması bir sonuç değil bir kalkış noktasıdır; vurgu, çok eskilerden kalma tarihsel metinlerin, yabancı yaşam biçimlerinin vs. kavranmasının neleri içerdiği üzerindedir. Gadamer'in felsefesinde diyaloğa verilen önceliğin, Garfinkel'in yapıtında konuşmaya verilen öncelikte, çok daha mütevazı ölçekte de olsa, bir tür paralel bulduğunu söylemek çok da tuhaf kaçmaz belki de.

Her türlü bilginin içinde hareket ettiği "döngü" birçok farklı modern felsefenin meşgul olduğu bir konudur. Eğer –bilim felsefesinde Popper, Kuhn ve diğerlerinin yaptığı gibi– bir kesinlik temeli üzerine kurulmuş bir "ilk felsefe" olduğu fikrinden kopulacak olursa, epistemolojinin işinin bilgi döngüsünü kısır değil de verimli bir hale getirmek olduğu fikrine bağlanılır. Örneğin, Popper'in kestirim ve çürütme felsefesi yoluyla bilim için yapmaya çalıştığı şey budur; birçok bakımdan çok farklı bir bakış açısından, modern fenomenolojik felsefecilerin "yorumbilgisel döngü" kavramı yoluyla yapmaya çalıştıkları şey de budur. Garfinkel'in ya da ondan dolaysız bir biçimde etkilenmiş başka yazarların yazılarında epistemolojinin bu tür meselelerine dair sofistike bir tartışmaya rastlanmaz. Böylesi bir kaygı, etnometodolojiye özgü çalışma üslubuna yabancı görünecektir. Yine de, "göstergesellik" teması, bilginin doğası gereği döngüsel olduğunu vurgulayan felsefelerin gündeme getirdiği türden sorunlarla (yine daha küçük bir ölçekte de olsa) doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bazı benzerlikleri görmek çok kolaydır. "Yorumbilgisel döngü"yle ilişkilendirilen fikirlerden biri, sözgelimi bir metni anlarken, okurun her parçayı, en başta bütünü değerlendirme yoluyla kavradığıdır; böylece parçadan bütüne ve tersi yönde sürekli bir gidip gelme süreci söz konusudur; bütün daha iyi anlaşıldığında her bir parça daha iyi anlaşılır ve her parça daha iyi anlaşıldığında da bütün daha iyi anlaşılır. Garfinkel'in konuşmalardaki göstergesellikle ilgili tartışmasında da benzer bir fikre rastlanıyordu; bu tartışmada şuna işaret ediliyordu: Katılımcılar konuşmayı hem konuşmanın kendini nitelen-

dirmenin bir yolu olarak hem de bu konuşmaya yapılan her tikel katkının anlamını "cilalamak" için kullanıyorlardı. Garfinkel (ayrıca krş. Cicourel'in "belirsiz üçleme" hakkında söyledikleri) bilginin döngüselliğinin verimli bir biçimde araştırılabileceği fikrinin bir versiyonunu sunar gibi görünür ama bunu herhangi bir soyut düzeyde enine boyuna eline alma gereği hissetmemiştir; aslında, bu fikir Garfinkel'in yazılarındaki belirgin bir doğalcılık eğilimi ile birlikte gidiyor gibidir; örneğin etnometodolojinin görevinin, göstergesel ifadeleri "her türlü düzeltme düşüncesinden bağımsız" bir biçimde betimlemek olduğu iddiasında bu doğalcılık görülür. Çözüme kavuşturulmamış bu tür karışıklıklar, başlangıçta Garfinkel'den kısmen de olsa etkilenmiş olan kişilerin yapıtlarının çok farklı yönlerde ilerlemiş olmasına neden olmuş gibidir: Örneğin, Sacks ve Schlegoff, yazılarında "konuşma analizi"nin doğalcı bir biçimi yönünde giderken, Blum ve McHugh "yorumbilgisel döngü"nün soyut uzantılarıyla ilgilenme yönünde gitmişlerdir.[4]

Verstehen'in yeni versiyonu, eylemlerin ya da iletilerin anlamını anlamanın zımni olarak bilinen normlar ya da kurallarla bağlantılı, "herkesin ulaşabileceği" dilsel kategorileri uygulamayı gerektirdiği tezine dayalıdır. Bununla etnometodoloji arasındaki bazı bağlantıların izini sürerken, iki tarafın da Husserl'den sonra fenomenolojinin gelişiminde, Schutz'da ve Heidegger'de bulunan kökenlerine döneriz. Yorumbilgisel fenomenolojide zirveye ulaşan ve Wittgenstein sonrası felsefenin büyük ölçüde bağımsız evrimiyle birleşen bu gelişmenin, fenomenolojinin özgün itkisinden ne ölçüde uzaklaşmış olduğunu değerlendirmek son derece önemlidir. "Yorumbilgisel fenomenoloji", Heidegger'le Gadamer'in ellerinde, fenomenolojinin ilk gelişme evresine özgü öznelcilikten kopar. (Schutz bu kopuşu tamamlamayı hiçbir zaman başaramamıştır.) Bu perspektiften ve Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin perspektifinden bakıldığında, dil özünde yaşam biçimleri üzerinde temellenen toplumsal ya da kamusal bir olgudur: Birey kendisini ancak "herkesin ulaşabildiği" kavramları kullanarak anlayabilir. Kişi kendi özel duyumlarından ancak başkalarının duyumlarından bahsetmek için kullandığı dil çerçevesini kullanarak bahsedebilir. Bu, Weber'in içinde çalıştığı felsefi şemadan çok farklıdır ve metodolojik bireyciliğin varsayımlarıyla çelişir, çünkü anlamın yaratıldığı yerin birey aktörün öznel

4. Emmanuel A. Schlegoff ve Harvey Sacks, "Opening up closings", *Semiotica*, c. 8, 1973; Alan Blum, *Theorising*, Londra, 1974; Peter McHugh vd., *On the Beginning of Social Enquiry*, Londra, 1974.

bilinci değil, kolektivitenin standartları ya da kuralları olduğu, hatta bu kuralların öznel bilincin önkoşulu olduğu kabul edilir. Garfinkel'in yazıları da kesinlikle bununla aynı tavrı benimser; bu yüzden birçok eleştirmenin yaptığı gibi, etnometodolojiyi bir öznelcilik biçimi olarak sunmak son derece hatalıdır.

Bu yazının önceki bölümlerinde bahsedilen fikirlerin çoğu sosyal bilimler için temel önemdedir; ama oldukları gibi, yani onları doğuran düşünce gelenekleri içindeki halleriyle kabul edilemezler: Bu geleneklerin özel değerlerini takdir etmek kadar kusurlarını görmek de hayati önem taşır. Bazı etnometodoloji versiyonlarının yetersizlikleri ile *Verstehen* geleneğindeki yetersizlikler arasında belirgin benzerlikler vardır. Ancak bu tür kusurlardan bazılarını saptarken, işi kısa tutmak için, doğrudan sadece etnometodolojiye göndermede bulunacağım.

İlk olarak, Garfinkel'in yazılarında (ve Garfinkel'in kendisinin ilgilenmediğini beyan ettiği türden "yapıcı analiz düzeltimi" yapmaya çalışırken bunlardan kapsamlı bir biçimde yararlanan bazı teorisyenlerin yazılarında), "hesabı verilebilirlik" pratik güdü ya da çıkarlar gütmekten ayrı tutulur. "Günlük pratik faaliyetler" anlaşılabilir bir dünyanın muhafaza edilmesinden çok daha fazla şeyi içerir. "Düzenli" bir toplumsal dünya kurulurken, yalnızca bu dünyanın anlamlı ya da anlaşılabilir karakteri değil; aktörlerin "hesap sorma süreçleri"ne getirdikleri ve bu süreçlerin bir parçası olarak gereğini yapmaya çalıştıkları çıkarların iç içe girmesi –ve çatışması– da hesaba katılmalıdır. Bence etnometodolojik yazılarda rastlanan konuşma raporlarının tuhaf bir biçimde boş bir nitelik arzetmelerinin nedenlerinden biri de budur: Konuşmalar konuşmacıların hedefleri ya da güdüleriyle bağlantılı olarak betimlenmez, cismani bir boyutu olmayan sözel mübadele gibi görünürler. Etnometodolojik söylemde çok sık rastlanan "pratik icraatlar" vs. gibi terimler, bu anlamda, yerinde kullanılmamaktadır. "Bürokrasi yapmak", "bilim yapmak" vb. bu olguları "hesabı verilebilir" hale getirmekten öte şeyler gerektirir.

İkincisi, bu yorumun önemini fark etmek, her anlam ilişkisinin aynı zamanda bir iktidar ilişkisi –bazı "hesapları" önemli kılanın ne olduğuyla ilgili bir mesele– de olduğunu ima etmek demektir. Günlük konuşmanın en gelip geçici biçimlerinde bile, katılımcıların etkileşime taşıdıkları kaynakların eşitsiz olması (mesela daha iyi sözel yeteneklere sahip olmak) gibi dolaysız olarak gözlenebilecek olan ve aynı zamanda bir bütünlük olarak toplumun yapısının bir parçası olmuş çok daha genel iktidar dengesizliklerini (mesela sınıf ilişkilerini) de yansıtabilecek

olan iktidar unsurları vardır. Hesabı verilebilir bir dünyanın yaratılması, aktörlerin ilişkilere taşıdıkları bu tür kaynak dengesizlikleri dikkate alınmadan açıklanamaz.

Üçüncüsü, toplumsal teoride failliğin öneminin teslim edilmesi, "yapısal" analizle tamamlanmalıdır. Etnometodolojik incelemeler, sıradan aktörlerin ustalık gerektiren bir icraatı olarak, toplumun üretilmesiyle ilgilenir, ama bir dizi yapı halinde *yeniden üretilmesiyle* çok az ilgilenir. Ancak, yapısal yeniden üretim sorunu, onu "değerlerin içselleştirilmesi" olarak gören ortodoks işlevselci teoride de son derece yetersiz bir biçimde ele alınır. Faillik ve yapı kavramlarını uzlaştırmak için yapının ikiliğini dikkate almamız gerekir. Bir cümle söyleyen bir konuşmacı konuşma edimini üretirken sözdizim kurallarından oluşan bir yapıdan yola çıkar. Bu anlamda kurallar konuşmacının söylediği şeyi yaratır. Ama dilbilgisine uygun bir biçimde konuşma edimi, aynı zamanda cümleyi yaratan ve sadece bu şekilde "varolan" kuralları yeniden üretir.[5]

Dördüncüsü, "sağduyu" terimi, sağduyudan hareket eden düşüncenin genelde yaptığından daha dikkatli bir biçimde izah edilmelidir. Toplumsal analizin zorunlu kaynaklarından biri olarak sağduyunun "düzeltilemezliği" onun bir konu olarak sahip olduğu statüyü ihmal etmemize yol açmamalıdır. Bir yaşam biçimini "anlamak", ilkesel olarak (tabii ki ille de pratikte değil) "ehil bir üye" olarak o yaşam biçimine katılabilmektir. Bu açıdan bakıldığında, sağduyu –yani, ortak bir kültürün mensuplarının paylaştığı karşılıklı bilgi biçimleri– sosyologların ve antropologların yararlanmak zorunda oldukları bir kaynaktır. Bu tür karşılıklı bilgi bir kaynak olarak sosyal bilimci için düzeltilebilecek bir şey değildir. Etnometodolojik yazılardan etkilenen birçok kişinin hatası, sağduyunun ilkesel olarak sosyal bilimin bulguları ışığında tetkik edilmeye açık inançlar şeklinde ifade edilebilecek bir başka anlamı daha olduğunu dikkate almamaktır. Eğer sağduyunun kendisi de bir "konu" haline gelirse, ister toplumun kendisiyle ister doğayla ilgili olsun işin içine karışan inançlar ilkesel olarak rasyonel incelemeye açık olur. Mesela, bir antropoloğun yabancı bir kültürde büyücülük uygulamalarını incelemek için, büyücülüğün söz konusu kültürde bir faaliyet olarak organize edilmesini sağlayan anlam kategorilerine vakıf olması gerekir. Ama bu, büyü yoluyla bir kişinin hasta edilebileceği inancını geçerli kabul etmesi gerektiği anlamına gelmez.

5. Krş. *New Rules of Sociological Method*, s. 118 vd.

9 Habermas'ın Emek ve Etkileşim Hakkındaki Düşünceleri

Emek ve etkileşim: Zararsız görünümlü, ama Habermas'ın yapıtındaki bazı ana temaları pekiştirmek için kullandığı terimlerdir bunlar. Habermas'ın emek ile etkileşim arasında yaptığı ayrımın kökenleri, Hegel ile Marx arasındaki ilişki hakkındaki tartışmasında –Karl Löwith'in fikirlerine çok şey borçlu olduğunu kendisinin de kabul ettiği analizinde– bulunabilir.[1] Habermas burada, Hegel'in Jena Konferanslarına, çoğu bunları söz konusu düşünürün olgun düşüncesinin evriminde geçici bir dönem olarak gören Hegel yorumcularından çok daha fazla önem yükler. Habermas'a göre, Hegel'in Jena'da verdiği iki konferans/ders,[2] Hegel'in sonraları terk ettiği, ama Habermas'a göre, Hegel ile Marx arasındaki (Marx, Jena elyazmalarını bilmese de) bazı yakın bağlantı noktalarına işaret eden tamamlanmamış ama ayrı bir felsefe perspektifi oluşturuyordu. Hegel Jena konferanslarında *Geist*'ı oluşum süreci içinde, açıklanması gereken bir olgu olarak ele alıyordu. *Geist*, insanların dilin barındırdığı anlam kategorileri yoluyla kurdukları iletişim açısından kavranıyordu. Dil, insan deneyimiyle burada-ve-şimdi'nin duyumsal dolaysızlığı arasına "mesafe koyan" araç, özbilinç aracıydı. Dil zorunlu olarak öznelerarasılığı ya da *etkileşimi* içerdiği için, Hegel'in yazılarında *emekle* onun arasında belirgin bir koşutluk vardı. Emek, doğayla ilişki kurmanın insana özgü biçimiydi: "Dil nasıl dolaysız algının buyruklarını kırıp çok çeşitli izlenimlerin oluşturduğu kaosu belirlenebilir nesneler halinde düzenlerse, emek de dolaysız arzuların buyruklarını öyle

1. Bkz. Habermas, "Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", *Theory and Practice* içinde, Londra, 1974, s. 168; Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New York, 1967.

2. *The Philosophy of Mind* ve *System of Morality*.

kırar ve dürtü tatmini sürecini adeta durdurur."[3] Emek ve etkileşim bu yüzden, insanların toplumda kendi kendilerini oluşturma süreçlerinin ya da insan kültürünün gelişiminin iki temel yönüydü. Habermas'a göre, Hegel'in Jena konferanslarında, emek ve etkileşim birbirlerine indirgenemez şeyler olarak sunuluyordu: Habermas'ın Marx'a yönelttiği eleştiride çok önemli bir odak haline gelecek bir meseleydi bu. Etkileşim, doğayla girilen ilişkilerin barındırdığı nedensel süreçlerle hiçbir mantıksal bağı olmayan uzlaşımsal normlar yoluyla düzenleniyordu. Tabii ki bu, emekle etkileşimin iki ayrı insan davranışı alanı olduğunu söylemek anlamına gelmiyordu. Her türlü emek toplumsal ve dolayısıyla da iletişimsel bir bağlam içinde cereyan ediyordu.

Habermas, Hegel'in Jena döneminde bile emekle etkileşimi bir özdeşlik teorisi içinde yorumladığını kabul ediyordu: *Geist* doğanın mutlak koşuluydu. Bir başka deyişle, Hegel'in insanlığın kendi kendini oluşturması hakkında getirdiği açıklama her zaman idealist bir açıklama olmuştu. Hegel'in idealizmini reddeden Marx, Jena konferanslarına ulaşma şansı bulamamış olmasına rağmen, Hegel'den emek ve etkileşim kavramlarını temellük etmeye başarmıştı: Habermas'a göre, bunlar Marx'ta üretim güçleri-üretim ilişkileri diyalektiği biçiminde ortaya çıkmışlardı.[4] Bu yüzden, üretim güçlerinin tedrici gelişimi dünyanın insan emeği yoluyla dönüştürülmesinin tezahürüydü. Marx'ın yazılarında, kendi kendini oluşturma süreci artık Tin'in dışsallaşmasını ifade etmiyor, aksine insan varoluşunun maddi koşullarından kaynaklanıyordu. Ama, diye vurguluyordu Habermas, Marx'ta emek kavramı epistemolojik bir kategori olarak kalmıştı; doğa bizim için ancak insan praksisi içinde dolayımlanması yoluyla kuruluyordu.[5] Marx, "kendinde doğa"nın varolduğunu varsayıyordu, ama bu Kant'ın "kendinde şey"inin onun düşüncesindeki bir tür muadili sayılabilirdi: Doğayla ancak onunla kurduğumuz pratik etkileşimler içinde doğrudan doğruya karşı karşıya geliyorduk. Habermas'a göre bu, "doğa çalışan/emek harcayan öznelerce kurulmuş evrensel dolayım yapısı içine tarihsel olarak gömülmüş olmasına rağmen, doğanın hareket ettirilemez olgusallığını korur."[6]

Marx'ın emek anlayışı, Habermas'a göre bazı açılardan Hegel'in anlayışına göre tayin edici önemde bir ilerlemedir. Ama aynı zamanda ge-

3. "Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", s. 159.
4. *A.g.y.*, s. 168.
5. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londra, 1972, ss. 28-34.
6. *A.g.y.*, s. 34.

riye atılmış bir adımdır da, çünkü Marx emekle etkileşimin birbirlerine indirgenemezliğini sürdürecek yeterli bir epistemolojik destek sunmamıştır. Marx'ın analiz şeması üretim ilişkileri kavramı biçimine büründürerek etkileşimi öne çıkartmıştır. Ama Marx emeğin rolüne hâkim yeri verdiği için, öznelliğin ve öz-düşünümün temelinin iletişimsel etkileşim çerçevelerinde olmasını epistemolojik olarak kavramamıştır. Bu tam da Marx'ın Hegel'in özdeşlik teorisine yönelik eleştirisinin başarısının ürünüdür. Marx'ın yapıtları temelde dengesiz bir yapıdaydı ve bunun Marksizmin ilerki tarihi için çok önemli sonuçları olacaktı. Marx ampirik yapıtlarında, üretim güçleri kadar üretim ilişkileri üzerinde de durmuştur her zaman. Aslında ikinci kategoriye –Habermas'ın terimleriyle etkileşime– ait olan kavramlar, özellikle de tahakküm ve ideoloji, Marx'ın ampirik yazılarında birincil rol oynamışlardır. Ama bunlar, emeğin –yani dünyanın ve insani varoluş koşullarının maddi olarak dönüştürülmesinin– sahip olduğu felsefi dayanağa sahip değillerdi. Bu yüzden de Marx'ın maddi praksis üzerinde yoğunlaşması yanlış bir vurguya açık hale gelmiştir: Epistemoloji düzeyinde etkileşimin emeğe indirgenmesine zemin hazırlamıştır. Habermas'a göre, bunun içerimlerini Marx bile tam olarak kavrayamamış, bu da onun yapıtını pozitivist bir yöne itmeye yardımcı olmuştur. Habermas'ın sözleriyle:

> [Marx] insan bilimini, bir doğa bilimi olarak değil bir eleştiri formunda kurmuş olmasına rağmen, sürekli olarak onu doğa bilimleriyle birlikte sınıflandırma eğiliminde olmuştur. Toplumsal teoriyi epistemolojik olarak gerekçelendirmenin gereksiz olduğunu düşünüyordu. Bu da göstermektedir ki insanlığın kendi kendini emek yoluyla kurması fikri Hegel'i eleştirmeye yetmişti ama Hegel'in materyalistlerce sahiplenilmesinin gerçek önemini kavranabilecek hale getirmekte yetersiz kalıyordu.[7]

Habermas emek ile etkileşim arasındaki ayrımı daha da genişletirken işte tam da bu türden bir epistemolojik gerekçelendirme sunmaya çalışıyordu. Etkileşimin emeğe indirgenmesi, araçsal olarak kullanılabilen ya da "teknik" bilgiye –maddi dünyayı kontrol etmeye çalışmak için kullandığımız türden bilgiye– doğa bilimleri kadar sosyal bilimlere de özgü bir şey olarak bakıldığı anlamına geliyordu. Ondan sonra da bütün toplumsal sorunlar "teknik" sorunlar olarak görülmeye başlanmıştı. Teknik akıl bir bütün olarak insan aklının yeteneklerini tüketiyormuş gibi görünüyordu ki Habermas'a göre pozitivizmin tanımlayıcı özelliği buydu. Bu noktada, Horkheimer'le Adorno'nun *Dialectic of En-*

7. *A.g.y.*, s. 45.

lightenment (Aydınlanmanın Diyalektiği) kitaplarının Habermas'ın düşüncesi üzerindeki etkisi barizdir. Onların "araçsal akıl eleştirisi", Habermas'ın (içlerinde Max Weber'in etkisi de güçlü bir biçimde hissedilen) yazılarının temel siyasi yönelimiyle doğrudan doğruya çakışıyordu: İnsanın doğa üzerindeki ya da üretim güçleri üzerindeki denetiminin artmasının tahakkümden kurtulmakla hiç de aynı şey olmadığı tezi bu siyasi yönelimi özetler. Habermas'ın konumuyla Frankfurt Okulu'nun daha eski üyelerinin görüşleri arasındaki temel fark (Habermas ile Marcuse arasındaki tartışmalarda özellikle araştırılmış olan bir farktır bu), Habermas'ın bilimsel ya da teknik bilginin kendisinin formu gereği ideolojik olduğu temasını reddetmesidir. Habermas'ın Hegel ve Marx'ta emek ve etkileşim hakkındaki tartışmasını, bilgi kurucu istemler hakkındaki (Habermas'ın bugünlerde artık pek de bahsetmediği) genel kavrayışına bağlayan görüşü şuydu: Karşı konulması gereken şey, teknik ya da araçsal aklın, rasyonalitenin tek biçimi olarak *evrenselleştirilmesiydi.* Marx'ın yazılarında, teknik aklın evrenselleştirilmesi emeğin epistemolojik hâkimiyetine bağlanıyordu: Ama Marksizmin pozitivizme kayması, onun bir bütün olarak modern toplumsal teori ve felsefenin önemli bir bölümüyle paylaştığı bir özellikti.

Habermas'ın emeğin etkileşimden farklılaşmasını ele alma yönündeki en sistematik girişimlerinden ilki Marcuse'nin teknoloji hakkındaki görüşlerine dair eleştirel bir analizde yapılmıştı.[8] Emek, Habermas'a göre, "ya araçsal eyleme ya rasyonel seçime ya da bunların bileşimine" karşılık gelen "amaçlı-rasyonel eylem"le (*Zweckrationalitat*) eşitleniyordu. Araçsal eylem, teknik kurallara eğilimli ve ampirik bilgiye dayanan eylemdi. Amaçlı-rasyonel eylemdeki teknik kurallar, getirdikleri öndeyi güçleri temelinde formüle edilirler. Burada "rasyonel seçim", hedef ya da amaçları gerçekleştirmenin en "etkili" yoluna göre çeşitli eylem stratejileri arasında karar vermeyle ilgili bir meseleydi. Oysa, Habermas'ın "iletişimsel eylem"le eşitlediği etkileşim, "karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyen özne tarafından anlaşılması ve tanınması gereken bağlayıcı uzlaşımsal normların hükmü altındadır."[9] İletişimsel eylem olağan dil iletişimi üzerine kuru-

8. "Technology and science as 'ideology'", *Toward a Rational Society* içinde, Londra, 1971 (Türkçesi: *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. M. Tüzel, Yapı Kredi Y., İstanbul, 1997). Bu yazı ayrıca Max Weber'in bazı düşüncelerinin Marcuse ve Habermas için taşıdığı önemi açıkça göstermektedir.

9. *A.g.y.*, ss. 91-2.

luyor ve toplumsal simgelerin karşılıklı kavranmasına dayanıyordu. Amaçlı-rasyonel eylemi yönlendiren kurallar ile iletişimsel eylemi yönlendiren kurallar arasındaki zıtlık, her birinin içerdiği yaptırımların karakterlerinin farklı olmasıyla örnekleniyordu. Habermas burada Durkheim'ın yaptığı bir ayrımı yankılıyordu.[10] Teknik kurallara ya da stratejilere uymamanın yaptırımı hedeflere ulaşmayı başarma olasılığının azalmasıyken, uzlaşımsal normlara uymamanın yaptırımı toplumsal cemaatin diğer üyelerinin hoşnutsuzluğu ya da verecekleri cezadır. Habermas'a göre, amaçlı-rasyonel eylemin kurallarını öğrenmek belli becerileri öğrenmekti; normatif kuralları öğrenmekse kişilik özelliklerini "içselleştirmek"ti.

Bu iki eylem tipinden çıkılarak, diyordu Habermas, toplumun farklı kurumsal sektörleri arasında bir ayrım yapılabilirdi. Habermas'ın aralarında ekonomik sistemi ve devleti de sıraladığı bazı sektörlerde amaçlı-rasyonel eylem daha yaygındı. Aile ve akrabalık ilişkileri gibi sektörlerde de "ahlaki etkileşim kuralları" hâkim konumdaydı. Habermas, bu sınıflandırmaya toplumların gelişimindeki genel kalıpları aydınlatmak için de başvurulabileceğine inanıyordu. Geleneksel ya da pre-kapitalist toplumlarda, amaçlı-rasyonel eylem altsistemlerinin kapsamı, ahlaki olarak bağlayıcı etkileşim çerçevelerinin hâkim otoritesi tarafından sınırlı tutuluyordu. Kapitalist toplumsa, tersine, amaçlı-rasyonel eylem altsistemlerinin genişlemesine imtiyaz tanınan (öncelikle, bu eylem biçimi sermayenin genişletilmiş yeniden üretimi üzerinde temellendiği için) ve diğer kurumsal formları tedricen aşındıran bir toplumdu. Modern bilim bu süreçte çok önemli bir rol oynamış, özellikle bilim ve teknolojik değişim arasındaki bağ gittikçe sıkılaşmıştır. Bu da bizi doğrudan doğruya Habermasçı "siyasetin bilimselleşmesi" ve meşruiyet bunalımı temalarına yol açar:

> Bilim ve teknolojinin yarı özerk ilerlemesi... en önemli tekil sistem değişkeninin, yani ekonomik büyümenin bağımlı olduğu bağımsız bir değişken olarak ortaya çıkar... bu görünüş etkili bir biçimde kök saldığında, o zaman propagandalarda, teknoloji ve bilimin modern toplumlarda pratik sorunlar hakkındaki pratik karar alma sürecinin neden işlevini yitirdiğini ve onun yerine neden idari personelin liderlerinin oluşturduğu alternatif kümeler hakkında alınacak

10. Durkheim kendi deyimiyle, "faydacı", yani teknik yaptırımlarla "ahlaki" yaptırımlar arasında ayrım yapmıştır. İkincisinde yaptırım toplumsal olarak tanımlanırken, ilkinde doğadaki olaylar ve nesneler tarafından tanımlanır. Emile Durkheim, "Determination of the moral fact", *Sociology and Philosophy* içinde, Londra, 1953.

plebisiter kararların geçmesi "gerektiği"ni açıklayıp meşrulaştırma gibi bir rolü olduğundan bahsedilebilir.[11]

Soyut eylem kategorilerinden toplumsal gelişme süreçlerine yönelik daha ampirik bir ilgiye geçiş Habermas'ın akıl yürütme tarzının temel özelliklerinden biridir ve onun "toplumsal teori olarak epistemoloji" anlayışı ışığında kavranabilir. Emek/etkileşim ayrımı, Habermas'ın sonraki yazılarında da yapıtının her iki yönü için de temel önemini sürdürür. *Knowledge and Human Interests* (Bilgi ve İnsan İstemleri) kitabında ve ilk döneminin diğer yazılarında geliştirilen bilgi kurucu istemler şeması ilk bakışta üçlüymüş gibi görünse de, aslında temelde emek ile etkileşim arasındaki karşıtlık üzerine kurulmuş ikili bir şemadır. "Özgürlük ilgisi/istemi" içerikten yoksundur ve ideoloji eleştirisindeki nomolojik ve epistemolojik kaygıların bir araya getirilmesi sonucu varolur. Habermas'ın epistemolojik girişimlerinin ikili karakteri "evrensel edimbilim" formatında, yaptığı "teorik-ampirik" söylem/"pratik" söylem ayrımında da sürdürülür; emek/etkileşim ve nomolojik/yorumbilgisel ayrımlarının adeta üstüne ilave edilen bir ayrımdır bu. Ama ben burada bu fikirlerle ilgilenmeyip, Habermas'ın emek/etkileşim ayrımını toplumların evrimini analiz etmek için kullanma girişimini izlemekle yetineceğim.

Habermas'ın toplumsal evrim hakkında daha sonra yaptığı yorum, ilk dönemlerinde Marx'a yönelttiği eleştirinin bazı unsurlarını koruyordu. Marx'ın teorisi, diyordu Habermas yine, toplumların gelişimini analiz ederken iletişimsel eylemi yeterince hesaba katmayı başaramamıştı. Habermas, Luhmann'ın etkisiyle, sistem teorisine ait terminoloji kullanma eğilimindeydi. Ona göre, Marx toplumsal evrenle bağlantılı "öğrenme süreçleri"ni üretim güçleri alanına (yani, emeğe) yerleştirmişti; oysa "dünya görüşleri, ahlaki tasarımlar ve kimlik oluşumları"nda da (yani, etkileşimde de) öğrenme süreçleri bulunabilirdi. Bu yüzden, üretim güçlerinin gelişimi hakkındaki incelemeyi, "normatif yapılar"ın gelişimine dair bir incelemeyle tamamlamamız gerekiyordu. Habermas bunun, toplumsal değişimin genelde "ekonomik olarak şartlanan sistem sorunları" tarafından belirlenmesinden temel bir ödün vermek gerekmeksizin yapılabileceğine inanıyordu.[12] Habermas'ın normatif etkileşim çerçevelerinin evrimi hakkındaki açıklaması, kişilik ile toplumsal

11. "Technology and science as 'ideology'", s. 105.

12. Habermas, "Historical materialism and the development of normative structures", *Communication and the Evolution of Society* içinde, Boston, Mass., 1979, ss. 97-8.

gelişme arasında bir eşyapılılık olduğu yolundaki (başta Durkheim, Piaget ve Parsons olmak üzere çeşitli teorisyenlerin savunduğu) teze dayanıyordu. Toplumun tek üyesinin bilinç biçimleri ve gelişim aşamaları, bir bütün olarak toplumunkilerle aynıydı.[13]

Habermas'a göre, toplumsal öğrenme süreçlerinin evrimi şu şekilde incelenebilirdi: Toplumlar, gelişimlerinin belli aşamalarında süregiden yeniden üretimlerine meydan okuyan ve mevcut normatif düzen içinde çözüme kavuşturulamayan "çözülmemiş sistem sorunları"yla karşılaşıyorlardı. İşte o zaman toplumun kendini dönüştürmesi zorunluydu, aksi halde varoluşunun sürmesi tehlikeyi giriyordu. Bu tür bir dönüşümün doğası, ya da herhangi bir biçimde ortaya çıkıp çıkmadığı, diyordu Habermas, sistem sorunları tarafından değil, sadece toplumun bunlara yeni normatif organizasyon tarzları geliştirerek tepki verme biçimi tarafından belirleniyordu. Ona göre, bu analize hâlâ "tarihsel materyalizm" denebilirdi. Materyalistti çünkü sistem reorganizasyonunu kışkırtan gerilimlerin kaynağında üretim ve yeniden üretim alanındaki sorunlar vardı; tarihseldi çünkü sistem sorunlarının kaynağının tikel toplumların olumsal gelişimleri içinde aranması gerekiyordu. Habermas, toplumsal evrim hakkındaki açıklamasında, emek ve dilin bir toplumu "insani" kılan en temel özellikler olduğuna dair arkeolojik kanıtlar buluyordu. "Emek ve dil", diyordu, "insandan ve toplumdan daha yaşlıdır."[14]

Bu fikirleri bu şekilde kabaca aktardıktan sonra, haklarında kısa bir eleştirel değerlendirme sunmak istiyorum. Emek/etkileşim ayrımıyla ilgili daha dolaysızca "sosyolojik" güçlüklerden bazıları üzerinde duracağım.[15] Bunları üç başlık altında tartışacağım. İlk olarak, bu ayrımın formüle edilmesindeki bazı kavramsal muğlaklıklardan bahsetmeye değer. İkinci olarak, her bir kavramda tek tek ele alındıklarında ortaya çıkan bazı sorunlara dikkat çekeceğim. Üçüncü olarak, Habermas'ın kurumlar analizinin bazı içerimlerini gözden geçireceğim.

(1) Habermas'ın "emek" ve "etkileşim" kavramlarını kullanış tarzındaki bazı muğlaklıklara, en önde gelen takipçilerinden biri dikkat çek-

13. Ancak Habermas bu iddiaya çeşitli sınırlamalar getirmiştir. Bkz. *a.g.y.*, ss. 102-3, 110-11.

14. "Toward a reconstruction of historical materialism", *Communication and the Evolution of Society* içinde, s. 137.

15. Bkz. "Habermas's critique of hermeneutics", *Studies in Social and Political Theory* içinde, Londra, 1977.

miştir.[16] Habermas bu ayrımı sürekli olarak iki eylem tipine gönderme yapan bir ayrım olarak sunuyordu: Bir yanda amaçlı-rasyonel eyleme, öte yandan iletişimsel eyleme. Bir eylem tipi teknik kurallar tarafından yönlendiriliyordu ve yaptırımı amaçlara ulaşamama olasılığıydı; diğeri toplumsal normlar tarafından yönlendiriliyordu ve yaptırımı görenek ya da hukuktu. Aynı şey, amaçlı-rasyonel eylem kavramında, "stratejik" eylemle "araçsal" eylem arasında yaptığı alt ayrım için de geçerlidir. Ama Habermas'ın da kabul etmek zorunda kaldığı gibi, aslında bunların hiçbiri bir eylem tipi değildi. Bu tür bir eleştiriye verdiği bir cevapta, bunların bir "kompleks"in analitik unsurları olduğunu söylemişti.[17] Yani, tıpkı kısmen ilham kaynakları olan Weber'in tipleri gibi, bunlar da eylemin ideal-tipik özellikleriydi. Tabii ki bütün somut emek süreçleri, Habermas'ın Marx hakkındaki tartışmasında vurguladığı ve Marx'ın kendisinin de güçlü bir biçimde gösterdiği gibi, toplumsaldı: ya da Habermas'ın terimleriyle, etkileşim içeriyordu.

Ama bu ne yardan ne de serden geçmekten başka bir şey değil. "Emeği" hem eylemin analitik bir unsuruna eşdeğer biçimde kullanmak hem de "toplumsal emek" anlamında kullanmayı sürdürmek; keza "etkileşim"i de hem analitik bir unsur hem de "monolojik" ya da tekil eyleme karşı tözel bir tip olarak kullanmak, en hafif tabirle, yanlıştır. Bence bu kafa karışıklığı, birbirleriyle ortak yanı pek olmayan kaynaklardan alınan fikirlerin oluşturduğu talihsiz *mélange*'dan kaynaklanır. Bu kaynaklarsa, bir yanda, amaçlı-rasyonel eylem ile değer-rasyonel eylem (*Wertrationalitat:* ama Habermas tarafından epey değiştirilmiştir) arasındaki Weberci ayrım ve öte yandan, Marksçı üretim güçleri/üretim ilişkileri ayrımıydı. Weber'in ayrımı analitik ya da "ideal-tipik" bir ayrım olma iddısındaydı, Marx'ınkiyse değil. Marksçı şema içinde bile "emek" "üretim güçleri"ne eşdeğer değildir, ki bunu herhalde Habermas da teslim edecektir. Ama ikisini birbirine karıştırmaya, "üretim güçleri", "emek" ve "amaçlı-rasyonel eylem"i birbiriyle, "üretim ilişkileri", "etkileşim" ve "iletişimsel eylem"i de birbiriyle hemhal etmeye devam etmiştir. Bu muğlaklık veya karışıklıklar salt terminolojik meselelerden ibaret olsaydı, daha net ve daha tutarlı bir kullanımla düzeltilebileceği için o kadar önemli olmazlardı. Ama bana bunlar Habermas'ın

16. Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londra, 1978, ss. 24-6.

17. Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interests", *Philosophy of the Social Sciences*, c. 3, 1973.

yapıtı için ciddi kavramsal sonuçlar yaratıyorlarmış gibi geliyor.

(2) Habermas'ın bugün epistemolojinin sadece toplumsal teori olarak mümkün olduğu görüşüne katılmadığım gibi, Marx'ta emek kavramının epistemolojik bir kavram olarak kaldığını da düşünmüyorum. Ya da en azından, sadece amaçlı-rasyonel eyleme asimile edildiği zaman epistemolojik bir kavram olduğunu kabul edebilirim ki bu da zaten savunulabilir bir yorum değildir. Habermas praksis kavramını (Marcuse ve Sartre'ın yapıtlarında olduğu gibi) "aşkın-mantıksal" bir kavram haline getirecek şekilde genişletmeyi haklı olarak eleştiriyordu. Ama Marksçı praksis nosyonu epistemolojik olarak değil de ontolojik olarak yorumlanırsa, bu kullanım biçiminin ondan sağlanabilecek içgörüleri tükettiği kesinlikle söylenemez. Ben, emek fikrini Habermas'ın bütün çağrışımlar dizisini kapsayacak hale getirmektense, emeği praksisten ayırt edip ilkini daha dar, ikincisini de daha kapsamlı bir biçimde kullanmaktan yanayım. Bir başka deyişle, ben "emek"e, "toplumsal emek" olarak, yani insanların maddi doğayla yaratıcı bir biçimde etkileşime girdikleri toplumsal olarak organize edilen üretken faaliyetler olarak bakıyorum. O halde emek, diğer faaliyet türleri veya kurum biçimleri arasında, doğası gereği toplumsal bir faaliyet olarak kalır. Praksis ise bir bütün olarak insanın toplumsal hayatının evrensel temeli olarak ele alınabilir. Yani, praksis toplumsal hayatın, toplumsal aktörler tarafından olumsal toplumsal hayat bağlamlarında üretilen ve yeniden üretilen düzenli pratikler olarak kurulmasına karşılık gelir.

Habermas'ın "etkileşim" terimini kullanma tarzına yöneltilebilecek itirazlar en az bunlar kadar, hatta belki de daha fazla önemlidir, zira Habermas'ın yazılarının önemli bir bölümü, tarihsel materyalizmde madalyonun "ihmal edilmiş" yüzü olarak gördükleri etkileşim üzerinde yoğunlaşmıştır. Habermas'ın etkileşim kavramındaki güçlükler, bence emek kavramıyla ilgili güçlüklerinkilerle aynı kaynaklardan çıkmaktadır. Habermas etkileşimi, uzlaşımsal normlarla yönlendirilen iletişimsel eylemle özdeşleştirmiştir. Simgelerin yorumbilgisel yorumunun toplumsal gözlemin metodolojik bir talebi ve toplum üyeleri arasındaki öznelerarasılık aracı olduğunu vurgulamasında itiraz edilecek bir şey yoktur, aksine toplumsal teori için can alıcı önem taşıyan bir vurgudur bu. Ama etkileşimi "iletişimsel eylem"e eşdeğer görmek yanıltıcı olmakla kalmaz yanlıştır da. Habermas etkileşimin emeğe indirgenemeyeceğini vurgulamasına rağmen, bence kendisi etkileşim kavramı içinde üçlü bir indirgeme yapmıştır. Birincisi, etkileşimi eylemle eşdeğer

ya da ona indirgenebilir olarak görmek yanlıştır. İkincisi, eylemi iletişimsel eylemle eşdeğer ya da ona indirgenebilir olarak görmek yanlıştır. Üçüncüsü, iletişimsel eylemin salt normlar düzeyinde incelenebileceğini sanmak hatadır. Habermas'ın böyle dümdüz söylendiğinde bu indirgemeleri yaptığını kabul edeceğinden şüpheliyim. Ama etkileşim hakkında yazarken bu hataları sürekli yaptığını göstermek hiç de zor değil.

Bu noktaları biraz geliştireyim. İlk noktayla ilgili olarak, meseleyi ifade etmenin belki de en kolay yolu, Habermas'ın etkileşim tartışmalarının çoğunun etkileşimden hiç bahsetmediğini söylemektir. Etkileşimden bir tip ya da hatta bir eylem unsuru olarak bahsetmek yanlış bir adlandırma yapmaktır. Sonuç olarak, Habermas'ın toplumsal sistemleri kuran toplumsal ilişkiler hakkında söyleyecek pek fazla şeyi yoktur ve bu ilişkileri analiz etmek için de pek fazla kavram sunmaz. Bu banal bir gözlem gibi görünebilir, ama bence ciddi sonuçları vardır: Çünkü Habermas'ın praksis kavramını ikiye bölmesiyle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Toplumsal hayatın praksis olarak üretilmesi ve yeniden üretilmesi, etkileşim kalıplarının sürmesini sağlayan mekanizmaların belirlenmesini içerir. "Eylem teorisi", başka bir yerde de göstermeye çalıştığım gibi, "etkileşim teorisi"yle aynı şey değildir: Etkileşimde toplumsal sistemlerin kuruluşuna ilişkin yeterli bir açıklama, toplumsal yeniden üretimde "yapının ikiliği" adını verdiğim şeyin dikkate alınmasını gerektirir.[18]

Habermas bu meselelere çok fazla değinmediyse, bunun nedeninin sadece basit bir atlama olduğu ve boşlukların geri kalan düşüncelerinden ödün verilmeksizin doldurulabileceği iddia edilebilir. Ama bence yukarıda belirtilen diğer iki nokta ele alınınca bunun böyle olmadığı görülmektedir. Etkileşim "iletişimsel eylem"le aynı şey değildir, çünkü iletişimsel eylem, eylem tiplerinden sadece biridir. Bu konuyla ilgili olarak, birçok şey "iletişim"in ne anlamda kullanıldığına bağlıdır. Yine burada da Habermas'da terminolojik bir muğlaklık söz konusudur, çünkü "simgesel olan"la "iletişimsel olan"ı sık sık birbirine karıştırır gibi görünmektedir. Bunların ilki, ille de bir aktörün başkalarına iletmek istediği bir tür niyet edilmiş anlam içermek zorunda değilken, ikincisi normal olarak içerir. Her türlü eylemin simge içerdiğini iddia etmek makuldür, ama eylemin simgesel unsurlarının iletilecek niyete eşdeğer

18. Benim şu kitapta yapmaya çalıştığım gibi: *Central Problems in Social Theory*, Londra, 1979, çeşitli yerlerde.

olduğu söylenemez. Ama Habermas, sık sık, belki de kısmen konuşmaya takmış olmasından dolayı, bunun böyle olduğunu iddia eder gibidir. Bunu yaptığı sürece de, yorumbilgisi tartışmalarında yaptığı diğer vurgularla bağdaşmayan türden, felsefî olarak niyetçi bir anlam açıklamasına dönme eğilimindedir.[19]

Yukarıda bahsettiğim üçüncü nokta şöyle konabilir: Etkileşim, yönelik olduğu normlardan daha fazla şey içerir. Habermas'ın etkileşimin normatif bileşenleri üzerindeki vurgusu, etkileşim ile iletişimsel eylemi birbirine karıştırma eğiliminin makul sonucudur. Ama bunun sonucu, toplumsal teorisinin Parsons'ın "normatif işlevselciliği"ne şaşırtıcı ölçüde yakın olmasıdır. Her ikisi de toplumsal etkileşimi incelerken, iktidara değil normlara öncelik vermişlerdir. Habermas'ın yapıtının tahakküm eleştirisine yönelik olduğu varsayıldığı için böyle bir şey söylemek şaşırtıcı gelebilir. Yine de, ben bunun geçerli bir yorum olduğunu düşünüyorum. Bunu, iktidarın da her türlü toplumsal etkileşimin normlar kadar ayrılmaz bir bileşeni olduğunu iddia ederek göstermek istiyorum.[20] Şimdi Habermas, tahakküm ya da iktidarın toplumsal organizasyonun, *Bilgi ve İnsan İstemleri*'nde bilgiyle-kurucu istemlerle bağlantılandırılan üç yönünden biri haline getirilmesi ölçüsünde bununla hemfikir görünür. Ama tahakkümden kurtulmakla bağlantılı bilgi kurucu istem, daha önce de belirttiğim gibi, "içeriksiz"di: Tahakküm eleştirisi, iktidarın ilişkilerinin maddi olarak dönüştürülmesine değil, iletişim özgürlüğüne ya da diyaloğa dayanıyor gibidir. Bence bunun içerimleri, Habermas'ın eleştirel teorinin doğası hakkında yaptığı ve şaşmaz biçimde ideolojinin açığa çıkarılması üzerinde odaklanan formülasyonlarında önemli bir rol oynar. Habermas'ın ideal bir konuşma durumu formülasyonu toplumsal eleştiri için karşıolgusal bir model olarak her ne kadar kışkırtıcı olursa olsun, yine iletişim düzeyinde iş görüyordu. Bize kıt kaynaklara ulaşma imkânı ve maddi çıkar çatışmaları gibi, geleneksel olarak iktidar eşitsizlikleriyle bağlantılandırılan diğer sorunlarla "iyi toplum"da nasıl başa çıkılacağına dair hiçbir işaret vermez.

(3) Buraya kadar yaptığım eleştirel yorumlar gelip şuraya dayanıyor: En azından kısmen emek/iletişim ayrımındaki sorunlar yüzünden, Habermas'ın yazılarında "namevcut bir çekirdek" vardır: Toplumun üretimi ve yeniden üretimini kavramayı sağlayacak yeterli bir kavram-

19. Krş. benim *New Rules of Sociological Method*, Londra, 1974, ss. 68-9 ve 86-91.
20. *Central Problems in Social Theory*, ss. 88-94.

sal şema. Yapıtının toplumun kurumsal organizasyonuyla ilgili parçalarına bakacak olursak bu gözlemin pekişeceğini iddia edeceğim. Habermas burada doğrudan doğruya Parsons'ın işlevselciliğinden (aynı zamanda da Luhmann'ın sistemler teorisinden ya da "işlevsel yapısalcılığı"ndan) hareket ediyordu. Habermas'ın Parsons'a da daha genelde işlevselciliğe de eleştirel bakmamış olduğu söylenemez. Ama Parsons'ın ve Luhmann'ın teorilerinden duyduğu huzursuzluk, bu teorilerin tözüyle değil, daha çok "ampirik-analitik" bir araştırma olarak işlevselciliğin mantıksal statüsüyle ilgiliydi. Parsons'ın toplum betimlemesinde böylesine temel rol oynayan değerler ve normlar, diyordu Habermas, Parsons'ın sandığı gibi "eldeki veriler" olarak kabul edilemezdi. Bunlar yorumbilgisel belirleme stratejilerini öngerektiriyordu ve ideoloji eleştirisinin getirdiği imkânlara açılmaları gerekiyordu.[21]

Ancak başka açılardan, Habermas Parsonscı sosyolojinin bazı çok önemli unsurlarını benimsemeye hazır görünmektedir. Parsons'ın görüşleri arasında özellikle karşı çıkılabilir olduğunu düşündüğüm birçok düşünce vardır ki Habermas'da bunların yankılarını ve hatta daha ötesini bulmak mümkündür. Özellikle şu görüşleri kastediyorum: Parsons'ın toplumsal bütünleşmede değer ve normlara merkezi yer veren "toplum modeli"; toplumla kişiliğin eşyapılı ya da "iç içe geçmiş" olduğu tezi ve toplumsallaşma teorisinde "içselleştirme"ye verilen önem. Bunların hepsine çok önemli itirazlar getirilebilir. Toplumsal bütünleşmede değer ve normların önceliği tezi bana daha önce belirttiğim bir noktayla, Habermas'ın etkileşimi iletişime ve normlara indirgeme eğilimiyle bağlantılıymış gibi görünüyor. Sonuçta ortaya çıkan toplum modeli – Habermas'ın yazılarında toplumsal değişmenin sorunlarına yönelik olarak sadece muvakkat bir yaklaşım olduğu düşünülür ve bundan yola çıkılacak olursa– çelişkilere dair herhangi bir açıklama içermiyor ve toplumsal gelişimde iktidar ve mücadelenin önemini hafifsiyor gibi görünmektedir. Habermas'ın ileride kendi şemasına bunları daha bütünsel bir biçimde dahil edebileceği söylenebilir, ama şimdiye kadar bunu yapmamıştır. Tartışması daha çok toplumsal sistemlerin tarihlerinin belli aşamalarında karşılaştıkları "işlevsel sorunlar" düzeyinde hareket etmektedir. Benim pek de benimseyemediğim bir kavram olan "sistem sorunları" çelişki demek değildir; Habermas da şimdiye kadar bu tür "sistem sorunları"nın belirlenmesinin fiili tarihsel değişme süreçlerini ya da aktif siyasi ve toplumsal mücadeleyi açıklamaya nasıl yardımcı

21. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, s. 170 vd.

olacağı üzerinde pek durmamıştır. Benim dikkatimi çeken şey bu meselelerin tatmin edici bir açıklaması yerine, Habermas'ın toplumsal evrim açıklamasının[22] Marx'tan çok Parsons'a yakın olması ve benzemesidir açıkçası.

Habermas'ın sonraki yazılarında belirtik bir varsayım haline gelen, toplumla kişilik arasında bir eşyapılılık olduğu tezi konusunda da güçlü çekincelerim var. Habermas fenotipik olarak bakıldığında bu kavrayışın yarattığı güçlüklerin farkında olmasına rağmen, insanın "toplumun çocukluğu"nun bireyin çocukluğuna benzediği, onun diğerinin daha kaba bir versiyonu olduğu yolundaki genel görüşü korumadan onu benimsemesi mümkün değildir elbette. Ama bilinen bütün "ilkel toplumlar"ın dili ekonomik olarak ilerlemiş toplumların dilleri kadar karmaşık ve sofistikedir ve hepsinin zengin simgesel ya da tasarımsal içerikleri vardır. Bugün Lévi-Bruhl'ün görüşleri bana Lévi-Strauss'unkiler kadar güçlü görünmüyor doğrusu.

Her neyse; ben bu bağlamda toplumsal teorinin analitik bir koyutlaması olarak toplum-kişilik eşyapılılığı fikrini eleştirmekle daha çok ilgileniyorum ki bu fikir bu anlamda "içselleştirme" fikri ile sık sıkıya bağlantılıdır. Bunlar Parsonscı sosyolojinin yaygın temaları olmuşlardır ve yine toplumsal olanın (ya da "etkileşim"in) temel tanımlayıcı niteliğinin değer ya da norm olduğu varsayımıyla bağlantılıdırlar. Parsons'ın normların "içselleştirilmesi" hakkındaki açıklaması, bireyi toplumla bütünleyen mekanizmalarla toplumun kendisini bütünleştiren mekanizmaların --eylemin ortak değerler yoluyla ahlaki olarak eşgüdümlenmesi– aynı olduğu fikrini destekliyordu. Toplumsallaşırken "içselleştirdiğimiz" ve kişiliklerimizi oluşturmuş olan değerler toplumsal sisteme tutunum kazandıran değerlerdi. Bu tür bir bakış açısının sınırları açıkça ortadadır. İktidar, kısmi grup çıkarı ve mücadele sorunlarıyla doğru dürüst uğraşabilme imkânını daha da azaltır. Ama toplum-kişilik ilişkisi düzeyinde, aktörlerin toplumsal pratiklere günlük katılımlarının beceri ve bilgi dolu bir karakterde olduğunu dikkate alamayan bir toplumsal yeniden üretim teorisi ima eder. Bence burada vara vara, yine tutarlı bir praksis anlayışı talebine varırız.

22. Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., 1966.

10 Foucault, Nietzsche ve Marx

Son yirmi otuz yılda Batı'yı güçlü bir siyasi muhafazakârlık dalgası etkisi altına aldı. Bir dizi ülkede muhafazakâr siyasi partiler iktidara geldiler, hem de ideolojik olarak yeni saflar oluşturma yolunda bariz bir eğilim gösteren bir siyasi iklimde. 1945 sonrası dönemde sosyal demokratlar kadar muhafazakâr partiler tarafından da kabul edilen Keynesçiliğin çözülmesiyle birlikte, muhafazakâr partiler, yeniden canlanmış ve radikal bir muhafazakârlığın himayesinde iktidara geldiler. Bence böyle bir olgunun uzun vadeli etkisinin önemi üzerinde ne kadar durulsa azdır. Ne de olsa, Yeni Sol'un filiz verdiği günlerden beri daha sadece yirmi beş yıl geçti. Yeni Sol artık tamamen eskimiş bir şey gibi görünüyorsa da, o zamanlar birçok kişinin –hem bu harekete kesinlikle karşı olanların hem de destekleyenlerin– sanayileşmiş ülkelerin dokusunda derin değişimler olduğunu düşündüğünü unutmamak gerekir. O yüzden birkaç yılın deneyiminden çıkarak aşırı genelleme yapmamak konusunda dikkatli olmamız gerekir. Savaş sonrası dönemde sosyal bilimler buna çok meyilliydiler. On beş yıldır artan büyüme oranlarından ve Batılı liberal demokrasilerdeki görece istikrarlı "mutabakat siyaseti"nden hareket ederek, şaşaalı "sanayi toplumu teorileri" yaratıldı ve belirsiz bir geleceğe kadar sürekli genişleme senaryoları yazıldı. Bu tür teorilerin çoğu böylesi hırslı genellemeler yapmak için gereken tarihsel duygudan yoksundu ve ciddi eksiklikler içerdikleri gösterildi.

Bu çekinceleri akılda tutarak baktığımızda, siyaset teorisinde ihmal etmenin akıllıca olmayacağı önemli gelişmeler olduğunu görüyoruz. Bunları Anglo-Sakson dünyası bağlamında tartışmaktansa, Fransa'da kayda değer bir kötü ün kazanmış olan siyasi "yeni muhafazakârlık"ın bazı yönleri üzerinde odaklanacağım. İngiltere ve ABD'deki yeni muhafazakârlıklar ile Fransa'daki "yeni filozoflar" arasında bir fark vardır.

İlk muhafazakârlık özellikle monetarizmin etkisiyle bağlantılı olarak sivil toplum alanı üzerinde odaklanıyordu; siyasi içerimler adeta iktisat teorisi tarafından yönlendiriliyordu. Öte yandan yeni filozoflar devleti ve iktidarı keşfetmişlerdi. Yazıları büyük çoğunlukla tumturaklı bir havadaydı ve bir din değiştirme deneyiminin izlerini taşıyordu. Çünkü yeni filozoflar 1968 "Mayıs olayları"nın hayal kırıklığına uğramış, kendilerini özgürleşmiş bir insanlık dünyasında değil bir barbarlık çağı içinde bulan kalıntılarıydı. Marx'tan Nietzsche'ye geçmişlerdi.

Bırakalım yeni filozoflar adına Bernard-Henri Lévy konuşsun:

> Ben faşizm ile Stalinizm arasındaki kirli ittifakın piçiyim. Bir şair olsaydım, hayatın ve geleceğin bizim için sakladığı yeni Gulagların dehşetini şarkıya dökerdim. Bir müzisyen olsaydım, yıkıntılara sığınmış kaderlerini bekleyen kaybedenlerin aptalca kahkahasını ve iktidarsız gözyaşlarını, korkunç homurtularını anlatırdım. Bir ressam (bir David değil de bir Courbet) olsaydım, Santiago'nun, Luanda'nın ya da Kolyma'nın üzerinde alçalan toz renkli gökyüzünü çizerdim. Ama ben ne ressamım, ne müzisyen, ne de şair. Ben filozofum, fikirleri ve sözcükleri kullanan biri – aptalların çoktan ezip pestilini çıkardıkları sözcükler bunlar. Bu yüzden, dilimin sözcükleriyle, kıyımlardan, kamplardan ve ölüm yürüyüşlerinden, gördüğüm ve aynı zamanda hatırlamak da istediğim insanlardan ve ötekilerden bahsetmekten öte bir şey yapmayacağım. Halklarına bazen mutluluk bile vaat eden gülümseyen Prensler'in yeni totalitarizmini açıklayabilirsem kendimi işimi yapmış hissedeceğim. [Kitabım]... bu yüzden çağdaş konuşma ve pratiklerin sisi içerisinde insan yüzlü bir barbarlığın izini dikkatle süren bir "bugünün arkeolojisi" olarak okunmalıdır.[1]

Günümüzün barbarca dünyasının aslında yüzeysel bir insanlık maskesinden ibaret olan bir "insani yüze" sahip olduğunun fark edilmesi, günümüzde devletin halk adına eylemde bulunma iddiası güttüğünün kabulünü temsil eder. Ama çağdaş devletin "insani yüz"ü (1) bir bilimcilik, bürokrasi ve yüksek askeri teknoloji çağında korkunun giderek yoğunlaşmasının karşı kefesinde yer alır ve (2) evrensel bir kurumun, eşgüdümlü iktidar olarak devletin sığ bir biçimde gizlenmesidir. Şimdi, yirminci yüzyıl son derece yıkıcı iki dünya savaşının yüzyılıdır; Nazizmin dehşeti, hatta Stalinizmin aşırılıkları bile yeni şeyler sayılmaz. Peki bu keşfetme şoku neden? Marx'ı bütün bütüne terk edip Nietzsche'yi böylesine şiddetle kucaklamak neden? Şüphesiz bunun Fransa'ya veya Avrupa solunun Stalinizmin gerçeklerini kabul etmekte gönülsüz davranmış kesimlerine özgü nedenleri vardır; Soljenitsin'in Gulag hakkında anlattıkları Fransız solcu çevrelerde İngiltere veya ABD'de olduğun-

1. Bernard-Henri Lévy, *Barbarism with a Human Face*, New York, 1980, s. x.

dan çok daha sarsıcı bir etki yaratmıştır. Ama sanırım işin içinde, Marksizmin ve Marx'ın düşüncesinin de kaynağını oluşturan düşünsel geleneklerle ilgili daha derin etkenler de vardı.

Marksizm, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın, ekonomi politiğin eleştirisi yoluyla geliştirilmiş bir yaratımıydı. Marx bu tür bir eleştiriyi formüle ederken, mücadele etmeye çalıştığı toplumsal düşünce biçimlerinin belli özelliklerini massetmişti: Özellikle de modern (kapitalist) devletin, ekonomik mübadele ilişkilerinin ulusal ve uluslararası alanda genişlediği bir ortamda, öncelikle özel mülkiyetin haklarını garanti altına almakla ilgilendiği anlayışını. Klasik Marksçı metinler gelişkin bir devlet teorisinden yoksun oldukları gibi, daha genel anlamda tatmin edici bir iktidar anlayışından da yoksundular. Marx sınıf iktidarı ya da sınıf tahakkümü hakkında bir analiz sunuyordu, ama burada vurgu iktidarın kökeninde "sınıf"ın olduğu üzerindeydi. Hem devlet, hem de Marx'ın bazen kullandığı deyimle "siyasi iktidar", gelecekte ortaya çıkacağı tahmin edilen sosyalist toplumda sınıfların ortadan kalkmasıyla birlikte aşılacaktı. Bu nedenle Marx (mülkiyetin radikalleşmesi) ile Nietzsche (iktidarın radikalleşmesi) arasında, hayal kırıklığına uğrayanlar için bir tür açık kapı bırakan belli bir zıtlık vardır. Bu kapı galiba tek yöne doğru –Marx'tan Nietzsche'ye– açılmaktadır çünkü Nietzsche modernist yanılsamalarını yitirmekle birlikte sinizme ya da hissizliğe sapmayanlar için bir sığınak sunar. Hem Marx'tan hem de Nietzsche'den yola çıkmanın getirdiği zihinsel yükü omuzlanmaya hazırlıklı çok az kişi vardır. Bunu deneyenler arasında belki de en ünlü örnek Max Weber'dir; o da, Fleischmann'ın belirttiği gibi, sonuçta Nietzsche'ye yakın bir konuma gelmiştir.[2] Weber'in 1918-19'da, "Bir Meslek Olarak Siyaset"te dünya hali hakkındaki karanlık düşünceleri aslında Lévy'yle bazı yankılar paylaşır ama bu yazarın hoşlandığı belagat uçuşlarına yer vermez.

Max Weber'e yapılan gönderme, şüphesiz bize Nietzsche'nin toplumsal teori üzerindeki etkisinin hiç de çağımıza özgü bir olgu olmadığını hatırlatır. Aslında, *Aklın Yıkımı* adlı kitabı yazan Lukács gibi, Nietzsche'yi Alman düşüncesinde, tam da faşizmin zafer kazanmasıyla doruk noktasına ulaşan irrasyonalizm dalgasını güçlendiren zararlı bir etki olarak görenler de vardır. Ama bugün Nietzsche'ye duyulan ilginin yeniden canlanmasında yeni bir şey vardır. Nietzsche daha önce Fransız entelektüel çevreleri üzerinde etkili olmamıştı; kısmen Nietzs-

2. Eugene Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", *Archives européennes de sociologie*, c. 5, 1964.

che'den ödünç alınan düşüncelerle de yalnızca yeni bir muhafazakârlık kurulmaz.

Yeni filozofların yazılarını ayrıntılı olarak tartışmaktansa, dikkatimi Foucault üzerinde yoğunlaştırmak istiyorum. Foucault'nun son yazıları, öncelikle iktidarla ilgili olanlar şüphesiz ilk yazıların bazı vurgularını korumaktadırlar. Foucault'nun tarihsel çalışmaları onun "soykütüğü" adını verdiği şey tarafından biçimlenmiştir; Foucault bununla "bilgilerin, söylemlerin, nesne alanlarının vs. kuruluşunu, ister olaylar alanıyla bağlantılı olarak aşkın bir nitelikte olsun, ister bütün tarihte kendi boş kimliğinin peşine düşmüş olsun, bir özneye başvurmak zorunda kalmaksızın açıklayan bir tarih biçimi"ni kastediyordu.[3] Foucault, kendisi bu terimden hoşlanmasa da genellikle "post-yapısalcılık" içinde zikredilir. Bu nedensiz de sayılmaz. Foucault, Saussure ve Lévi-Strauss tarafından gündeme getirilen öznenin merkezsizleştirilmesi temasını sürdürmüş ve işlemiştir. Foucault'nun yapıtında, öznenin merkezsizleştirilmesi hem metodolojik hem de, belli bir anlamda, tözel bir olgudur. Tarih insan öznelerinin ifşa edildiği epistemeler, (Foucault'nun sonraki döneminde) iktidar alanları içinde kurulmuştu; ve şu dönemde belli bir öznellik kuruluşu tipinin hâkimiyeti altındaki bir çağın sonuna varmak üzereydik. "Bireyin sonu"na tanıklık ediyorduk; Horkheimer ile Adorno'nun hayatlarının sonlarına doğru gitikçe daha fazla kullanmaya başladıkları terimle arasında keskin bir karşıtlık olan bir tabirdi bu.

Bence Foucault'nun son yazılarında çok güçlü Nietzscheci temalar vardır; ama bunlar Fransız çağdaşlarının başvurduğu kavramlardan – hatta Foucault'nun en yakınındaki Deleuze'ünkilerden bile– epeyce farklı (ve bazı açılardan çok daha ilginç) bir biçimde kullanılmışlardır. İktidarın her şeyi kuşatan karakteri, değerlere ve hakikate öncelikli olması ve bedenin iktidarın tecavüz etiği yüzey olduğu fikri de bu temalar arasındadır. İktidar, Foucault'ya göre, Marksist teoride zuhur ettiği şeklin, o büyülü ve çok peşine düşülen hayaletin (sınıf tahakkümünün, tarihin ileri yönelik hareketiyle aşılabilecek meşum bir ifadesi) tam zıttıdır. İktidar, Foucault'ya göre, tabiatı gereği baskıcı bir şey, sadece hayır diyebilme yeteneği değildir. Eğer iktidar bundan ibaret olsaydı, diye soruyordu Foucault, ona gerçekten tutarlı bir biçimde itaat eder miydik? İktidar etkili oluyordu çünkü salt baskıcı bir ağırlık, karşı konulacak bir yük gibi hareket etmiyordu. İktidar aslında her şeyin olmasını, şeylerin, bilginin, söylem biçimlerinin ve hazzın üretilmesini sağlayan araçtı.

3. Michel Foucault, *Power, Truth, Strategy*, Sydney, 1979, s. 35.

İktidar teorisi Foucault'nun cinsellik tarihinin eksenini oluşturur. Bu olguyu bugün çağdaş Batı toplumunda anladığımız biçimiyle "cinsellik", Foucault'ya göre, iktidarın ürünüydü; iktidar cinselliği bastırmıyordu. Cinselliğin modern zamanlarda özgül bir siyasi anlamı vardı çünkü beden disiplini ile nüfusun kontrolü arasındaki kesişimde yer alan özellikler ve faaliyetlerle ilgiliydi. Bununla Foucault'nun bence en parlak çalışması, iktidar konusunda söylediği bütün önemli şeylerin odak noktası olan hapishanenin kökenleri hakkındaki açıklaması arasında bariz bağlantılar vardır. Bu yapıtın bilindiğini varsaydığım için savlarını ayrıntılı olarak aktarmaya çalışmayacağım. Foucault'ya göre, on dokuzuncu yüzyılda Batı toplumlarında hapishanenin yaygın bir biçimde benimsenmesi iktidar alanlarındaki çok önemli bir geçiş dönemine işaret ediyordu. Cezalandırma alanında, halka açık infazların, işkencenin ya da diğer "gösteriler"in yerini hapsetme almıştı. Bir "çifte değişim süreci" söz konusuydu: Gösterinin ortadan kalkması ve acı vermenin yerine özgürlükten mahrum bırakmanın ve ıslah edici disiplinin geçmesi. Bu, "temsili, sahne benzeri, anlamlandırıcı, kamusal kolektif model"e dayalı bir toplum düzeni tipinin ortadan kalkmasını ve bir başka, "zorlayıcı, tüzel, tekil, gizli cezalandırma iktidarı modeli"nin ortaya çıkmasını özetliyordu.[4]

Disiplin ve gözetleme hapishanenin iki temel veçhesiydi, Foucault'ya göre; ve bunların hapishaneye özgü olmadıklarını görmek temel önemdeydi. Aksine, bunlar on dokuzuncu yüzyıl sanayi kapitalizminde öne çıkmış olan bir dizi başka organizasyonda da yaygın olarak kullanılıyorlardı: Disiplin, diyordu Foucault, fabrikalarda, bürolarda, hastanelerde, okullarda, kışlalarda vs. iktidarı bedenden koparıyordu ki bu bedene damgasını vuran geleneksel uygulamaların tam tersiydi – cezalandırma alanında, bu damga herkesin gözü önünde, sözün mecazi olmayan anlamıyla vurulurdu. Aynı zamanda, iktidarın "içselleşmesi" vurgulanıyordu. Disiplinci iktidar, Foucault'nun tabiriyle, "görünmezliği yoluyla uygulanıyordu"; onu yaşayanlar bu yeni iktidar teknolojisine razı oluyorlardı ve onların rızası bu yeni teknolojinin temel bir parçasıydı. Bu bağlamda bu kavramlarla Sennett'in yapıtlarında –sadece *Otorite* adlı kitabında değil, daha önceki yapıtlarında da– geliştirdiği otorite analizi arasında nasıl bir bağlantı kurulabileceğini görmek güç değildir. Sennett, sınıfın "gizli yaraları" deyimiyle, benim anladığım

4. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Londra, 1977, s. 131 (Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M.A. Kılıçbay, İmge Y., Ankara, 1992).

kadarıyla, sadece sınıf tahakkümünün açtığı "yaralar"ın "gizli" olduğunu değil, aynı zamanda çağdaş kapitalizmde sınıf tahakkümünün doğasının, "görünmezliği yoluyla uygulanması" olduğunu da kastediyordu.

Ama Foucault, disiplinci iktidarın görünmezliğinin gözetlemede görünür bir muadili ve sürdürücü mekanizması olduğunu kabul ediyordu. Bireylerin sürekli "gözlem altında" olmaları gerektiği fikri, diyordu Foucault, disiplinin doğal bir parçasıydı; zira disiplin dışsal olarak "uysal bedenler"in davranış düzenliliği içinde tezahür ediyordu. Nitekim hapishanenin tipik örneği, Bentham'ın merkezinde bir gözetleme kulesi olan Panoptikon planıydı. Ama bu disiplin/gözetleme ilişkisine kaçınılmaz olarak eşlik eden fiziksel planın yalnızca "ideal" bir biçimiydi. Çünkü disipliner iktidar mekânın özgül olarak kuşatılmasını, mekânın özel özdeşleşme ya da faaliyet ölçütlerine göre dilimlenmesini içeriyordu. Bu tür mekânsal tecrit fabrikaların, büroların ve az önce bahsettiğim diğer organizasyonların o kadar ayrılmaz bir parçasıdır ki bunların hepsinin hapishaneye benzemesi bize şaşırtıcı gelmemelidir. Marx için modern çağı örnekleyen yer fabrika ya da üretim yeri iken Foucault için bunun her yerden önce hapishane ve tımarhane olduğunu söylemek çok zorlama olmaz herhalde. Bu karşıtlığın da, Marx'ın yerine Nietzsche'nin konmasının Foucault'daki özel versiyonunu ifade ettiği de eklenebilir.

Burada, Foucault'nun yapıtının önemini çok iyi değerlendirmemiz gerekir; bence bu yapıt idari iktidar teorisine, Max Weber'in bürokrasi hakkındaki klasik metinlerinden beri yapılan belki de en önemli katkıdır. Yine de, etkisi altına fazlaca girmemek de aynı derecede önemlidir: En sonunda toplumsal teorideki "Nietzscheci yeniden canlanma"nın reddi noktasına varacak bir dizi gözleme işte böyle bir bağlamda başlıyorum. Foucault'nun iktidar, disiplin ve gözetleme hakkında söylediklerine birkaç önemli itiraz getirmek istiyorum; bunlar sonuçta bizi yeni filozofların attıkları nutukların gündeme getirdiği meselelere geri döndürecek. Dile getireceğim noktaların hem bir bütün olarak, mevcut haliyle toplumsal teori hem de siyaset meseleleri için önemli olacağına inanıyorum.

(1) Bence Foucault'nun da içinde bulunduğu "post-yapısalcı" düşünce üslubundan kopmak çok önemlidir. Foucault disipliner iktidarın genişlemesiyle sanayi kapitalizminin yükselişi arasında bağlantı kurar gibidir, ama çok genel bir biçimde. İlk yapıtlarında bahsettiği "epistemik dönüşümler" gibi, iktidarın geçirdiği dönüşüm de "öznesiz tarih"in karanlık ve gizemli arka planından kaynaklanıyordu. Eğer bu tabir insa-

nın kendi kendine yabancılaşmasını aşama aşama aşması şeklindeki Hegelci görüşe karşılık geliyorsa, "tarihin öznesinin olmadığını" kabul ediyorum; öznenin merkezsizleştirilmesi öznelliği bir veri olarak alamayacağımız anlamına geliyorsa onu da kabul ediyorum. Ama eğer bu terim insani toplumsal olayların ilgili kişilerin hiç farkında olmadıkları güçler tarafından belirlendiği anlamında kullanılıyorsa, "öznesiz tarih" fikrini hiçbir biçimde kabul etmiyorum. Yapılaşma teorisini tam da bu görüşe karşı çıkmak için geliştirdim.[5] Yapılaşma teorisinde, eylemlerinin açıkça fark edilmemiş koşullarının ve niyetlenmemiş sonuçlarının oluşturduğu tarihsel olarak özgül sınırlar içinde hareket etmelerine rağmen insanlara her zaman ve her yerde bilgi sahibi failler olarak bakılır. Foucault'nun "soykütüksel yöntem"i, bence, yapısalcılığın Fransız düşüncesine soktuğu, *aşkın öznesi* olmayan tarih ile *bilgi sahibi insan özneleri* olmayan tarih arasındaki karışıklığı sürdürür. Oysa bunlar çok farklı iki şeydir. İlkini reddetmemiz, ama ikincinin çok büyük önem taşıdığını fark etmemiz gerekir; Marx bu önemi şu ünlü gözleminde özlü bir biçimde ifade eder: İnsanlar "tarihi yaparlar, ama kendi seçtikleri koşullarda değil."

(2) Bu ilk itirazın Foucault'nun hapishane ve klinik hakkındaki analizleri için somut içerimleri vardır. "Cezalandırma", "disiplin" ve özellikle de "iktidar"dan genellikle tarihin failleri, hatta gerçek failleri bunlarmış gibi bahseder. Ama hapishanelerin, kliniklerin ve hastanelerin gelişimi, onları tasarlayanların, kurulmalarına yardım edenlerin ya da içinde yatanların "ötesinde" ortaya çıkmış bir olgu değildi. Ignatieff'in hapishanelerin kökenleri hakkındaki çalışması bu açıdan Foucault'yu dengelemektedir.[6] On dokuzuncu yüzyılda hapishane sisteminin yeniden düzenlenmesi ve genişlemesi, devlet yetkililerinin yerel cemaatin yaptırım süreçlerinin artık hükmünün kalmadığı büyük kent alanlarındaki uyumsuzları kontrol etmenin yeni yollarını oluşturma ihtiyacını hissetmeleriyle yakından bağlantılıydı.

(3) Foucault hapishane ile fabrika arasındaki analojiyi biraz fazla abartmıştır. Kapitalizmin ilk yıllarında bazı işverenlerin iş disiplinini pekiştirmek için bilinçli bir biçimde model olarak hapishanelere baktıklarına şüphe yoktur. Bazen fiilen köle emeği kullanılmıştır. Ama hapis-

5. *Central Problems in Social Theory*, Londra, 1979.
6. Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain*, Londra, 1978.

hane ile fabrika arasında iki temel fark vardır. "Çalışma" hapishane dışındaki bireylerin günlük hayatlarını işgal eden (normalde en fazla zamanını götürse de) sektörlerden yalnızca birini oluşturur. Çünkü kapitalist işyeri, Goffman'ın terimiyle bir "total kurum" değildir; oysa hapishane böyledir, klinik ve hastane ise böyle olabilir. Daha da önemlisi, işçi fabrikaya ya da büroya zorla hapsedilmiş değildir, işyerinin kapısından içeri "özgür ücretli emek" olarak girer. Bu da formel olarak "özgür" bir işgücünün "yönetilmesi" ile ilgili tarihsel olarak özgül sorunlara yol açar; Pollard'ınki başta olmak üzere bu konuyu analiz eden ilginç çalışmalar vardır.[7] Aynı zamanda, hapishane disiplininin normal işleyişinin bir parçası olmayan işçi direnişi biçimlerine (özellikle sendikalaşma ve kolektif olarak işten el çekme tehdidi) de kapı açar. Foucault'nun disiplinin ürettiğini söylediği "uysal bedenler" sık sık o kadar da uysal olmadıklarını ortaya koyarlar.

(4) Foucault, Nietzscheci "kuşkucu yorumbilgisi"yle uyumlu bir biçimde, hapishaneyi disiplin olarak iktidarın numunesi şeklinde ele alarak, "burjuva" ya da "liberal özgürlükler" ve bunların esinledikleri reformist iştiyak hakkında fazla olumsuz bir görüş getirmiştir. Liberal özgürlükleri baskıcı ve sömürücü sınıf tahakkümünün ideolojik birer kılıfı olarak gören Marksçı "kuşkucu yorumbilgisi"ni hepimiz gayet iyi biliriz. Sanayi kapitalizminin ilk yıllarında "özgür ücretli emeğin" özgürlüğünün büyük ölçüde düzmece olduğunu, işçi tarafından denetlenmeyen koşullarda işgücünü sömürmenin bir aracı olduğunu kimse inkâr edemez. Ama "salt" burjuva özgürlükleri olan seyahat özgürlüğü, yasa önündeki formel eşitlik ve siyasi olarak örgütlenme hakkının, yirminci yüzyılda bunların büyük ölçüde bulunmadığı ya da fena halde budandığı totaliter toplumlar deneyimi ışığında görüldüğünde son derece gerçek özgürlükler olduğu ortaya çıkmıştır. Foucault, "hapishane reformu"nun hapishanenin kendisiyle birlikte doğduğunu söylemiştir: Reform hapishanenin programının bir parçasıdır. Ama aynı şey, hem de daha az ironik bir biçimde, feodalizmin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan çeşitli siyasi ve ekonomik dönüşümler için de söylenebilir. Liberalizm despotizmle, mutlakiyetçilikle ya da totalitarizmle aynı şey değildir ve burjuva rasyonel, evrensel adalet *ethos*'u da hapishaneler ve hapishane reformlarıyla aynı çift yönlü karaktere sahiptir. Şu çok önemli farkla: Nüfusun geri kalanının formel olarak sahip olduğu haklar mahkûmlara

7. Sidney Pollard, *The Genesis of Modern Management*, Londra, 1965.

verilmez. Birlikte ele alındığında, sözleşme özgürlüğü ve siyasi örgütlenme özgürlüğü, hem kapitalizmin siyasi ve ekonomik düzenlerine bir meydan okuma hem de bu düzenler içindeki etkili bir değişim gücü niteliğine sahip olmuş olan işçi hareketlerinin doğmasına yardımcı olmuştur.

(5) Foucault'nun analizlerinde şaşırtıcı bir "eksiklik" vardır: Devlete dair bir açıklama. Marx'ta bu eksiklik ekonomi politikle uğraşmış olmasına bağlanır. Foucault'da ise insan bunun disiplin olarak iktidarın her yerde bulunmasıyla bağlantılı olduğundan şüpheleniyor. Devlet, Foucault'nun büyük harflerle "hesaplı tabi kılma teknolojisi", başkalarını idare eden disiplin matrisi olarak betimlediği şeydir. Eğer Foucault buna inanıyorduysa, bu olsa olsa kısmi bir hakikattir. Biz yalnızca "devlet" teorisine değil, aynı zamanda *devletler* teorisine de ihtiyaç duyuyoruz ve bu noktanın hem "içsel" hem de "dışsal" içerimleri vardır. "İçsel olarak", bizatihi "devlet"in varlığının liberal ilkeleri olumsuzladığını iddia etmek saçmadır. İktidarın yaygınlığından ve devletin meydan okunamaz gücünden gelişigüzel bahsetmek de, devletin aşılmasından bahseden Marksist lafazanlık kadar zayıf temelli bir gevşeklik yaratır.

"Dışsal olarak" ise, kapitalizmin yükselişi ile devlet sistemi arasındaki bağlantıyı vurgulayan Tilly ve diğerlerinden söz etmek bence birincil önemdedir. Foucault şöyle yazmıştı:

> Batı'nın ekonomik atılımı sermaye birikimini mümkün kılan tekniklerle başladıysa, insan birikimini yönetme yöntemlerinin de kısa zamanda kullanılmaz hale gelen ve yerlerini incelikli, hesaplı bir tabi kılma teknolojisine bırakan geleneksel, ritüel, yüksek maliyetli, vahşi iktidar biçimleriyle bağlantılı olarak siyasi bir atılımı mümkün kıldıkları söylenebilir belki de.[8]

Ama bu analiz, genel olarak devletten dem vuran konuşmaların çoğu gibi, yanıltıcıdır. Hiçbir zaman "kapitalist devlet" diye bir şey olmamıştır; Foucault'nun bahsettiği iç pasifleştirme süreçlerine şiddet araçlarının korkunç biçimde devletin elinde toplanmasının eşlik ettiği kapitalist ulus-devletler olmuştur. Sınıf iktidarının bir aracı olarak kapitalist emek sözleşmesi ile şiddet araçlarının devlet tarafından temellük edilmesi arasında dolaysız ilişkiler vardır.[9] Kapitalist emek sözleşmesi salt ekonomik bir ilişki olarak başlamıştı; bu ilişkide işveren işyerinde işgücünün kendisine itaat etmesine sağlamak için ne ahlaki yaptırımlara ne

8. Foucault, *Discipline and Punish*, ss. 220-1.
9. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londra, 1981.

de şiddet yaptırımlarına sahipti. Şiddet araçlarının emek sözleşmesinden bu şekilde "çıkarılması", itaatin çok büyük ölçüde Foucault'nun betimlediği yeni iktidar teknolojisi sayesinde sağlandığı anlamına geliyordu. Ama ulus-devletler arasındaki ilişkiler bağlamında, "yüksek maliyetli, vahşi iktidar biçimleri"nin de bu şekilde bir kenara atılmış olduğu pek söylenemez.

Foucault ve Nietzsche'den daha dolaysız bir biçimde etkilenmiş olanlar, iktidarın bütün toplumsal süreçlere kronik bir biçimde ve kaçınılmaz olarak bulaştığında ısrar etmekte haklıydılar. Bu kabul edilince iktidarla özgürlüğün birbirlerine düşman olmadıkları, iktidarın zorlama ya da kısıtlamayla özdeşleştirilemeyeceği de teslim edilmiş olur. Ama iktidarı eylem ve söylemde birincil konuma yükselten Nietzscheci iktidar radikalizasyonunun bizi baştan çıkarmasına da izin vermememiz gerekir. İktidar o zaman her şeyin üstünde ve altında bulunan gizemli bir olgu haline gelir. İktidarın hakikate göre mantıksal bir önceliği yoktur; anlam ve normlar yalnızca taşlaşmış ya da mistifiye edilmiş iktidar olarak görülemez. Bir iktidar indirgemeciliği de ekonomik ya da normatif indirgemecilik kadar hatalıdır.

—

Anthony Giddens
Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ
034684

Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori, toplumsal düşüncenin kurucu ve klasik metinleriyle günümüz tartışmalarını ilişkilendirmek, ve onlarla bugünün koşullarında yeniden hesaplaşmak üzere yazılmış makaleleri bir araya getiriyor. Anthony Giddens kitabını gerekçelendirirken şunları söylüyor:

"Geçtiğimiz yıllarda üç ana sosyoloji klasiğinin (Marx, Weber ve Durkheim) statüsünü etkileyen temel değişiklikler oldu. Düşünce tarihi alanında önemli tartışmalar yapıldı; özellikle sosyoloji alanında kapsamlı bir biçimde sürdürülen tartışmalardı bunlar. Dahası, 'kutsal üçlü' birdenbire, Marksizmin nihai çöküşü olarak görülen olguyla birlikte, üçlü olmaktan çıktı. Sovyet Komünizminin çöküşü ve alternatif bir toplum düzeni modeli olarak sosyalizmin çözülüşü, Marx'ın statüsünün Weber ya da Durkheim'a denk sayılmasından vazgeçilmesi gerektiği anlamına mı geliyor?

"İyi bir toplum oluşturma imkânlarının en baştan, tamamen yeniden netleştirilmesi ihtiyacını duyduğumuz günümüz dünyasında, eleştirel teori önemini hâlâ korumaktadır. Marx'ın zaafları kendisinin tam da en güçlü ve en özgün olduğunu sandığı noktalarda yatar, yani kapitalizmin sosyalizm tarafından aşılması hakkındaki düşüncelerinde. Marx'ın kendisiyle hâlâ canlı bir diyalog sürdürülen bir 'klasik' olarak kalmasını garanti altına alan, en kalıcı katkısı ise, kısa ömürlü olacağını zannettiği sanayi kapitalizminin düzeni hakkındaki analizidir."

T.C. Malte

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-263-5

9 789753 422635

Metis Yayınları
www.metiskitap.com