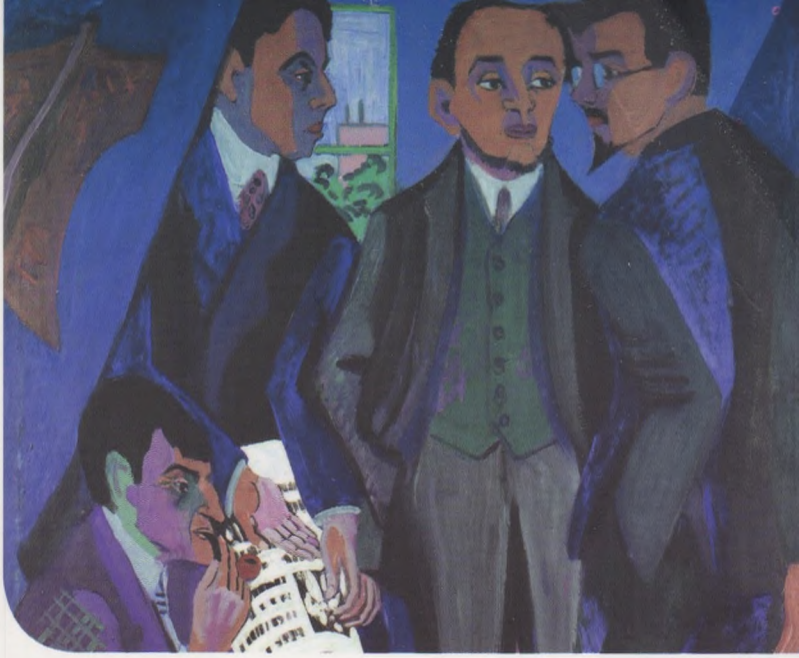


BRYAN S. TURNER

Klasik Sosyoloji

ÇEVİREN: İDİL ÇETİN

iletişim

BRYAN S. TURNER City University of New York'ta sosyoloji profesörü ve Din ve Toplum Araştırmaları Merkezi'nde yöneticidir. University of Aberdeen, Flinders University, University of Utrecht, Deakin University, Cambridge University ve National University of Singapore'da dersler vermiştir. *Body&Society, Citizenship Studies* ve *Journal of Classical Sociology* dergilerinin kurucu editörü olan Turner aynı zamanda *British Journal of Sociology, European Journal of Social Theory, Contemporary Islam* ve *Journal of Human Rights* dergilerinin yayın kurullarında yer almaktadır. Din sosyolojisi, vatandaşlık ve insan hakları ile sosyal ve politik teori üzerine araştırmalar yapmakta ve bu konular üzerine kitapları ve incelemeleriyle tanınmaktadır.

Classical Sociology
© 1999 Bryan Turner
Bu kitabın yayın hakları Sage Publications Ltd.'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 2064 • Başvuru Dizisi 100
ISBN-13: 978-975-05-1650-4
© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2014, İstanbul

YAYINA HAZIRLAYAN Ayşecan Ay
KAPAK Suat Aysu
KAPAK RESMİ Ernst Ludwig Kirchner,
"Die Maler der 'Brücke'", 1925-1926
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Ayla Karadağ - Ümran Küçükislamoğlu
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

BRYAN S. TURNER

Klasik Sosyoloji

Classical Sociology

ÇEVİREN *İdil Çetin*

iletişim

İçindekiler

Teşekkür 9

Önsöz: Sosyoloji Klasikleri 11

BİRİNCİ KISIM

KLASİK KURAM

BİRİNCİ BÖLÜM

Sosyolojinin Ana Temaları: Bir Giriş 21
Marx-Weber tartışması 21
Eylemin amaçlanmamış sonuçları 26
Nietzsche ve Weber 28
Örgütlü Marksizmin sonu 32
Weber'i okumak 36
Weber ve klasik sosyoloji 41
Weber ve postmodernite 44
Weber'i ve modern sosyolojiyi yeniden yorumlamak 50

İKİNCİ BÖLÜM

Max Weber'in Klasik Sosyolojide Alımlanması 61
Max Weber'in hayatı ve eserleri 64
Weber'in sosyolojisinin ilk başlarda alımlanışı 67
Max Weber ve tarihselcilik krizi 73
Sonuç: Max Weber ve çağdaş sosyoloji 80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Max Weber ve Karl Marx ... *87*
Giriş ... *87*
Löwith'in Heideggerci varoluşçuluğu ... *92*
Löwith'in yaşamı ve eserleri ... *98*
Löwith ve tarihin anlamı ... *101*
Max Weber ve Karl Marx ... *105*
Löwith'in mirası ... *114*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Ekonomi ve Toplum Üzerine Max Weber ... *123*
Giriş: Max Weber'e yaklaşmak ... *123*
Weber'in yaşamı ... *125*
Max Weber'i yorumlamak ... *134*
Burjuva Marx ... *134*
Rasyonelleşme teması ... *136*
Nietzsche ve Weber ... *138*
Sonuç: Bir modernite kuramcısı olarak Weber ... *141*

BEŞİNCİ BÖLÜM
Sivil Toplum Üzerine Emile Durkheim ... *147*
Emile Durkheim'ı yorumlamak ... *147*
Fransız toplumu (1789-1918) ... *149*
Muhafazakârlık ve sosyoloji ... *152*
Düşünsel süreklilik ... *165*
Sonuç ... *175*

ALTINCI BÖLÜM
İdeoloji ve Ütopya Üzerine Karl Mannheim ... *181*
Giriş: Karl Mannheim (1893-1947) ... *181*
Mannheim'ın yaşamı ve eserleri ... *183*
Mannheim'ı yorumlamak ... *186*
Dönemselleştirme ... *186*
Görecilik ve ilişkilendiricilik ... *188*
Entelektüeller ... *193*
İdeoloji ve ütopya ... *196*
Sonuç: Uygarlık süreci ... *200*

YEDİNCİ BÖLÜM
Karl Mannheim ve Kültür Sosyolojisi ... 207
Giriş ... 207
Kültür sosyolojisi ... 208
Mannheim ve entelijansiya ... 214
Kültür ve demokratikleşme ... 218
Vatandaşlık ... 220
Kültürel demokratikleşme ... 223
Kültürel demokratikleşmenin bir eleştirisi ... 226
Sonuç ... 231

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Georg Simmel ve Para Sosyolojisi ... 237
Giriş ... 237
Simmel'in sosyolojisi ... 240
Marx, Lukács, Weber ... 247
Sonuç ... 257

DOKUZUNCU BÖLÜM
Toplumsal Sistem Üzerine Talcott Parsons ... 263
Giriş: Yorumlamaya ilişkin güçlükler ... 263
Talcott Parsons: Yaşamı ve zamanı ... 266
Yapıdan sisteme ... 273
Parsons ve Amerikan sosyolojisi ... 279
Parsons'ın bir savunusu ... 284

İKİNCİ KISIM

ERKEN DÖNEM KURUMLAR SOSYOLOJİSİ

ONUNCU BÖLÜM
Din Sosyolojisi ve Antropolojisi ... 297

ON BİRİNCİ BÖLÜM
Şehrin Sosyolojisi ... 315
Giriş: Şehirler ve uygarlık ... 315
Romantizm ve köy ... 320
Kentsel devrim ... 323
Şehir, siyaset ve iktidar ... 325
Bir yaşam tarzı olarak kentçilik ... 328
Kent zihniyeti ... 331

Yoksulluk, toplumsal sınıf ve şehir ... 334
Sonuç ... 337

ON İKİNCİ BÖLÜM
Toplumsal Tabakalaşma Sosyolojisi ... 343
Giriş ... 343
Kapitalizmin ekonomi politiği ... 344
Marksizm ve sınıf analizi ... 347
Sınıf, statü ve iktidar sosyolojisi ... 352
Amerikan sosyolojisinde toplumsal tabakalaşma ... 355
Sonuç ... 359

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Aile Sosyolojisi ve Antropolojisi ... 363
Giriş: Aileyi tanımlamak ... 363
Ailenin evrenselliği ... 367
Aile antropolojisi ve sosyolojisinin bir tarihi ... 369
Anaerki kuramları ... 372
20. yüzyıl ailesinin sorunları ... 375
Sonuç ... 377

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Kuşaklar Sosyolojisi (Ron Eyerman'la Birlikte) ... 385
Giriş ... 385
Kuşak: İşler bir tanım ... 387
Kuşağın kültürel boyutları ... 391
Habitus ve kuşak ... 396
Bir kuşak kendini temsil ediyor ... 398
Sonuç ... 404

ON BEŞİNCİ BÖLÜM
Vatandaşlık Sosyolojisi ... 409
Giriş ... 409

ON ALTINCI BÖLÜM
Sonuç: Sosyoloji Disiplininde Tutarlılık ve Kırılma ... 431

Dizin ... 445

TEŞEKKÜR

Birinci Bölüm, *For Weber* (Sage, Londra, 1997) kitabının ikinci baskısındaki giriş yazısının yeniden yazılmış bir versiyonudur. İkinci Bölüm esas olarak *Max Weber: Critical Responses* (Routledge, Londra, 1999) kitabının birinci cildinin giriş yazısıdır. Değiştirilmiş ve geliştirilmiştir. Üçüncü Bölüm ilk olarak Karl Löwith'in klasik çalışması *Max Weber and Karl Marx* (Routledge, Londra, 1993) kitabının yeni bir önsözü olarak yayımlanmıştı. Dördüncü Bölüm, Hans Gerth ve C. Wright Mills'in *From Max Weber* (Routledge, Londra, 1991) kitabının yeni bir önsözüydü. Beşinci Bölüm, Emile Durkheim'ın *Professional Ethics and Civic Morals* (Routledge, Londra, 1992) kitabının ikinci baskısının önsözüydü. Altıncı Bölüm, Karl Mannheim'm *Ideology and Utopia* (Routledge, Londra, 1991) kitabının yeni bir önsözü olarak yayımlanmıştı ve Yedinci Bölüm *Essays on the Sociology of Culture* (Routledge, Londra, 1992) kitabının yeni bir önsözüydü. Georg Simmel hakkındaki Sekizinci Bölüm ilk olarak *The Sociological Review*'da (1986, cilt 34[1]) yayımlanmıştı ve Dokuzuncu Bölüm de Talcott Parsons'm *The Social System* (Londra, Routledge, 1991) kitabının yeni bir önsözüydü.

Onuncu Bölüm, *The Early Sociology of Religion* (Thoemmes Press, Londra, 1997) kitabının giriş yazısıydı. On Birinci Bölüm,

The Early Sociology of the City (Thoemmes Press, Londra, 1997) kitabının giriş yazısıydı. On İkinci Bölüm, *Readings on the Sociology of Social Class* (Thoemmes Press, Londra, 1998) kitabının giriş yazısıydı. On Üçüncü Bölüm, *Readings in the Anthropology and Sociology of Family and Kinship* (Thoemmes Press, Londra, 1998) kitabının giriş yazısıydı. On Dördüncü Bölüm, Ron Eyerman'la birlikte yazılmış ve "Outline of a theory of generations" adıyla *European Journal of Social Theory*'de (1998, cilt 1[1]) yayımlanmıştı. Son olarak On Beşinci Bölüm, "Citizenship studies, a general theory" adıyla *Citizenship Studies*'de (1997, cilt 1[1]) yayımlanmıştı.

Nottingham Trent Üniversitesi'nden Profesör Chris Rojek'e, klasik sosyoloji kuramına bu katkıları yazarken verdiği destek ve cesaret için; Routledge'dan Frances Parkes'a, Thoemmes Press'ten çıkan erken dönem toplumsal kuram hakkmdaki derlemeleri bir araya getirme konusundaki tavsiyesi için teşekkür ederim. Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin 16. Araştırma Komitesi'nin çeşitli üyeleriyle, özellikle Profesör Ron Eyerman'la yaptığımız tartışmalar ve alışverişler, bu kitabın düşünsel arka planını oluşturmuştur. Son olarak, *Theory, Culture & Society* dergisinin yazı işleri kurulu, benim kendi düşünsel ve kişisel gelişimimde önemli bir eğitici rol oynamıştır.

ÖNSÖZ:
SOSYOLOJİ KLASİKLERİ

Çağdaş toplumsal kuramda sosyoloji klasikleri çalışmalarına karşı bir miktar tepki bulunmaktadır. Bazen, içinde yaşadığımız dünyanın, sosyoloji klasiklerinin kaleme alındığı toplumsal bağlamdan bariz bir biçimde farklı olduğu, bu nedenle erken dönem sosyologlarının toplumsal yaşama dair görüşlerinin bizimle bir alakasının olamayacağı öne sürülür. Örneğin bu metnin yazıldığı bilgisayar, okunaksız ama güçlü el yazısının çevirmenlere çok sorun yaşattığı Max Weber için akla hayale gelmeyecek bir şeydir. Aynı zamanda klasik sosyolojiyi oluşturan kanonun parçalanmış, çeşitlilik arz eden ve anlaşmazlıklarla dolu akademik dünyamızda muhafaza edilmesinin artık mümkün olmayan yekpare bir sosyoloji görüşünü temsil ettiği de iddia edilir. Batı literatürünün hegemonyasını reddeden dekolonizasyon süreci, literatürdeki kanonik çalışmalara meydan okumuştur. Eleştirmenler aynı zamanda "kurucu babalar"ın sosyoloji kanonundan da rahatsızdır. Kadınların sosyolojide söz sahibi olmakta zorlandıkları aşikârdır ve bağımsız bir sosyoloji disiplininin ortaya çıkmasının belirli bir olaya bağlı olup olmadığı fikri de tartışmalıdır. Son olarak, sosyoloji disiplini içerisinde bir geleneğin ortaya çıkması –başlıca katkıların birçoğunun kendilerini sosyolog olarak görmeyen

kişiler tarafından yapıldığı düşünülürse– bir miktar yapay olmak durumundadır. Bu güçlüklere rağmen, erken dönem sosyoloji kuramı hakkındaki bu çalışmada saptamaya çalışacağım sebeplerden ötürü klasik sosyolojinin aceleyle ve düşüncesizce reddedilmesinden kaçınmak gerekir.

Sosyoloji kuramındaki tartışma ve gelişimin yapısının, doğa bilimlerindeki düşünsel gelişim örüntüsünden bir hayli farklı olduğuna dayanan mevcut klasikler savunusunu kısmen destekliyorum. Sosyolojideki analitik güçlükler ve tartışmalar kolaylıkla çözümlenemez, çünkü bu meselelerin kendileri de temelde tartışmalıdır. Gözle görülür bir kuram birikimi ya da tartışmaların çözümlenmesi söz konusu olmadığı için, sosyoloji kuramının klasik açıklamalarından ders çıkarmak ve bunları değerlendirmek hâlâ mümkündür. Max Weber ve Emile Durkheim'ın tespit ettiği ve tartıştığı epistemolojik, kuramsal ve metodolojik güçlükler henüz bir çözüme kavuşturulamamıştır ve bunu başarmak o kadar da kolay değildir. Çağdaş sosyolojide bu tartışmaların içerimlerini daha iyi anlıyor olabiliriz ve sosyolojideki kimi sorunlara yaklaşmak için daha sofistike teknolojilere sahip olabiliriz ama örneğin ideal tiplerin kullanımı lehine ve aleyhine argümanlar esas itibarıyla büyük ölçüde aynı kalmıştır. Bu bakımdan sosyoloji kuramının siyaset kuramından bir farkı yoktur. Egemenlik üzerine Thomas Hobbes'u okumaktan nasıl keyif alınabiliyor ve bundan fayda sağlanabiliyorsa, bürokrasi üzerine Weber okumaktan da keyif alınabilir. Klasikleri okumak, bir sosyal bilimcinin düşünsel eğitiminin faydalı bir veçhesidir.

Bu nedenle klasik sosyolojinin çalışılması, şu koşullar kabul edildiği takdirde zahmete değer bir uğraştır: Kanon hâlâ revizyona açıktır; sosyoloji bölümlerinin mesleki mensubiyetinin dışlayıcı bir şekilde haklı çıkarılmasına yaramaz; düşünsel uğraşının kısmen geriye dönük bir özeti olarak kabul edilir ve bu nedenle her zaman bir parça keyfî sayılabilecek bir metinler derlemesi olarak kalır; klasikleri savunmak hiçbir zaman çağdaş toplumsal kuramı ihmal etmenin bir mazereti olamaz ve son olarak çağdaş düşünsel faaliyete ya da gelişime engel oluş-

turmaz. Sağlıklı bir şüphecilik, cehaletin meşrulaştırılması ya da bahanesi olmamalıdır.

Bu genel ilkeler işe yarar olsalar da sosyoloji kanonunu daha güçlü bir şekilde savunmak mümkündür. Temel argümanım, sosyoloji kuramının bariz özellikleri her ne kadar kırılma ve çeşitlilik olsa da, aynı zamanda bazı gizli süreklilik noktalarının da bulunduğu ve bugünün sosyoloji öğrencisinin bu türden bir tarihsel farkındalık olmaksızın sosyoloji disiplinini anlayamayacağıdır. Weber'in sosyolojisini anlama biçiminde önemli rol oynayan bir meseleyi ele alalım. Weber, güç ve kültüre yaklaşımında, Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) büyük etkisi altındaydı. Nietzsche, dünyayı ancak belirli bir seyir noktasından veya bakış açısından bilebileceğimizi, bugünkü durumda bu bakış açılarının daimî bir çatışma içinde olduklarını ve bu nedenle aklın ziyadesiyle özgül sınırlamalarının olduğunu söylüyordu. Bu bakış açılarının otoritesi, doğası itibarıyla sahip olduğu analitik ya da ahlâki değerinden değil, düşünsel otoriteye dayanak oluşturan siyasi güçlerden kaynaklanır.

Weber'in, sosyolojinin dünyayı tartışmasız bir şekilde bilebileceği konusundaki şüpheleri, Nietzsche'nin epistemolojisinin bu çıkarımının ayak izlerini takip ediyor ve bu nedenle sosyolojik yönteme dair sunduğu çeşitli analizler (ideal tipler, yorumsamacı anlayış ilkeleri, olgu-değer ayrımı, vb.) bütünüyle Nietzsche'ye dayanıyordu. Ayrıca Weber, etik yaklaşımlarımızın çoğunun bireydeki psikanalitik çatışmaların ve en nihayetinde gerçek iktidarın varlığı ya da yokluğunun ifadeleri olduğuna inanırken de Nietzsche'nin izinden gidiyordu. Bu bakımdan Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirileri herkesçe bilinir ve bunlar Weber'in din sosyolojisini de bir kere daha etkilemişlerdir.

Nietzsche'nin perspektifçiliği olarak tanımlayabileceğimiz şey, Martin Heidegger'in (1889-1976) üzerinde de derin bir etki bırakmıştır ve Nietzsche'nin felsefesi, Heidegger'in "varlık metafiziği" eleştirisi vasıtasıyla modernizm ve postmodernizm hakkındaki modern tartışmayı temelden şekillendirmiştir. Ör-

neğin postmodernizmin en sık alıntılanan tanımlarından biri, postmodernizmin büyük anlatılar hakkındaki bir şüphecilikten ibaret olduğunu iddia eden J.-F. Lyotard'a aittir. Uzun lafın kısası, perspektifçilik kimi büyük ölçekli dünya görüşlerinin müdafaasını imkânsız kılar. Benzer bir şekilde Richard Rorty, liberal veya burjuva postmodernizmi adım verdiği bakış açısına göre postmodernizmin, "nihai sözdağarcıkları"ndan söz edilemeyeceğinin ve kendi gerçeklik algımızın doğru olduğundan kesin olarak emin olmanın hiçbir yolunun bulunmadığının farkına varılması anlamına geldiğini öne sürmüştür. Aslında bir pragmatist olan Rorty, bir felsefenin doğru olup olmadığını sormak yerine kimi sorunlar açısından yararlı ya da yeterli olup olmadığını sormanın daha faydalı olduğunu söyler.

Postmodernizmle ilgili bu çağdaş tartışmayı daha geniş bir tarihsel çerçeve içerisine oturtacak olursak, perspektifçilik hakkındaki sorunun üç aşamadan geçmiş olduğunu görebiliriz. 19. yüzyılda filozoflar ve teologlar, tarihselciliğin sorunlarını tartışıyorlardı. Hıristiyan inanç dünyasında İncil, bir parça keyfî bir metinler derlemesi olarak görülmeye başlanmıştı ve bu dinsel metinlerin farklı bir tarihsel bağlamın bir ifadesi olduğu düşünülüyordu. O halde Hıristiyan inanışından, çeşitli tarihsel dönemlerdeki tüm insanlar için doğru olabilecek evrensel nitelikte bir mesaj türetmek nasıl mümkündü? Tarihselcilik bu nedenle Hıristiyanlığın çağrısını, İsa peygamberin çağrısının tarihsel olarak özgül olduğunu öne sürerek göreceleştirdi. Ernest Renan'ın karşılaştırmalı filolojisi, Semavi dinlerin kutsal dillerinin yerel Sami niteliğini gözler önüne sererek, bu dinlerin kutsal metinlerinin bir eleştirisini ortaya koydu. *Vie de Jesus* kitabı İsa'yı, belirli bir zamanın ve yerin Yahudi bir peygamberine dönüştürdü. 20. yüzyılın ilk bölümünde kültürel görecilik [*relativism*], "ilkel dinler" hakkındaki çalışmaları "dünya dinleri"yle, özellikle Hıristiyanlıkla ilginç karşılaştırmalar sunmaya başlayan sosyal antropologların keşifleriyle derinlemesine biçimlenmişti. William Robertson Smith gibi Protestan teologlar, bu etnografik çalışmaları kutsal olanın daha tutarlı ve kapsamlı bir sosyolojisine tercüme eden bir erken dönem din

sosyolojisi geliştirmeye başladı. Ama bu kişiler, yaptıkları düşünsel araştırmaların neticesinde, fikirlerinin yıpratıcı etkisinin farkında olan kilise otoritelerinden tepkiler alıyorlardı. Dünya dinleri ve küreselleşmeye istinaden yerel kültürlerle ilgili bu tartışma bugün de devam etmektedir. Göreciliğin bu tarihsel gelişiminin son aşaması, gerçekte, madun çalışmaları, feminizm ve postkolonyal kuramla birlikte, nihai sözdağarcıklarının [*vocabularies*] otoritesi hakkmdaki büyük, evrensel nitelikteki iddialara şüphe düşürmüş olan postmodern tartışmadır.

Weber'in Nietzsche mirasıyla uzlaşma teşebbüslerini okumak yalnızca postmodernizmi anlamak için yararlı bir hazırlık olmakla kalmaz, aynı zamanda bu türden bir yaklaşımın asli temelini teşkil eder. Postmodernizmin ironik yönü şüphesiz her fikir veya kurumun bir tarihi olabileceğini çoğu kez inkâr etmesidir. Postmodernizme göre tarih, bir kurum ya da kişi için sunulabilecek anlatı türlerinden yalnızca biridir. Bizzat postmodernizmin tarihsel açıklamaları da dahil olmak üzere tarihsel anlatıların temelini çürütmek, postmodern gündemin parçasıdır. Ne var ki bu türden bir tarih kapanımı postmodernizmin kendi göreliliğinden [*relativity*] bir miktar korunmasını sağlar. Weber'in Nietzscheci perspektifçilikle karşılaşmasını temel almak, postmodernizmi (tarihsel) yerine oturtmaya yardımcı olur. Bu nedenle 1890'larda toplumsal bilincin yeniden inşası ile 1990'larda toplumsal düşüncenin postmodernleşmesi arasında tuhaf bir paralellik vardır.

Karl Marx bu resmin neresindedir? Bu konuyla ilgili argümanlardan biri Marx, Nietzsche ve Weber'in, kilise kurumlarının, tarım ekonomilerinin, siyasi âdetlerin, geleneksel ahlâki yasaların ve basmakalıp değerlerin geleneksel dünyasının parçalandığı sanayi toplumunda insan varoluşu sorusuna benzer yanıtlar verdiğidir. Marx'm insanların kendilerine ve toplumsal dünyalarına yabancılaşmaları kuramı, Nietzsche'nin insanların kendi bilinçlerinden Prusya Almanyası'nın nevrotik karakteri aracılığıyla koparıldığı hissi ve Weber'in (demir bir kafes olarak) dünyanın büyüsünün bozulduğu görüşü, bazı benzerlikler sergiler. Bu argümanı açıklayabilmek için, klasik sosyoloji hak-

kındaki yazılardan oluşan bir derleme olan, Karl Löwith'in *Max Weber and Karl Marx* adlı çalışması için bir önsöz yazmıştım. Löwith, Heidegger'in öğrencisiydi ve Weber ile Marx'ı Heideggerci teolojinin bakış açısından okuyordu. Hem Weber hem de Marx, rasyonalizasyon ve yabancılaşma üzerine yazdıkları yazılarda, insanlık durumunun, Heidegger'in modern insanların dünyada yollarını kaybetmiş oldukları hakkındaki algısıyla yakından bağlantılı bir analizini sunuyordu. Heidegger'in klasik çalışması *Being and Time* (*Varlık ve Zaman*) sürekli olarak ormanda yolunu bulmanın, insanoğlunun Varlık'la uyumlu olarak ikamet edebilmesi için bir alan açılmasının önemine atıfta bulunur. Löwith'in Weber ve Marx üzerine kapsamlı yazısını inceleyerek, Nietzsche, Weber ve Heidegger arasındaki bu yakın bağlantıyı görmeye başlayabilir ve aynı zamanda Marx'ın insanın kendinden uzaklaşmasına ilişkin felsefi antropolojisinin, teknolojik uygarlığın ve bunun olumsuz sonuçlarının derin bir felsefi ve sosyolojik eleştirisinin nasıl da habercisi olduğunu kavrayabiliriz. Bu çerçeve içerisindeki sosyoloji klasikleri, endüstriyel ve teknolojik bir uygarlıkta insan varoluşunun ikilemleri üzerine eleştirel bir düşünme ve araştırma geleneğinin canlı belgeleri haline gelir.

Bu kitap iki kısımdan oluşuyor. İlk kısımda, erken sosyolojinin gelişiminde kilit öneme sahip düşünürler (Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel, Emile Durkheim, Karl Mannheim ve Talcott Parsons) ele almıyor. İkinci kısım, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında sosyolojik ve antropolojik araştırmalarda baskın olan kilit öneme sahip kurumları inceliyor. Bu iki kısım, öğrencilere, klasik sosyoloji ve bunun 20. yüzyıldaki gelişimine sistematik bir girizgâh sağlayacaktır. Bu çalışmanın kılavuz teması, rasyonelleşme süreciyle dönüşüme uğramış toplumsal bir dünyada insan varoluşunun bir açıklaması olarak yabancılaşma fikridir.

Bu nedenle Birinci Kısım'da, Marx ve Marksizmin mirasının erken dönem sosyoloji üzerindeki etkisini inceliyor ve Weber, Simmel, Mannheim ve Durkheim üzerinden bu Marksist etkinin evriminin izini sürüyorum. Bu tartışma, pek çok bakım-

dan klasik geleneğin sonu olarak kabul edilen Parsons'ın çalışmasıyla sona eriyor. Birinci Kısım, (Löwith'in çalışmasının Heideggerci bakış açısından) Marx ve Weber'i mukayese eden bir yazıyla başlıyor; bu yazı, insanın yabancılaşması ve toplumsal rasyonalizasyon temalarını karşılaştırarak, kitabın geri kalanına zemin hazırlıyor. İkinci Bölüm, Marx'ın mirasına önemli bir sosyolojik yanıt niteliğindeki Weber'in sosyolojisine bakıyor. Takip eden bölümler, Marksist ideoloji kuramlarına birer tepki olarak Mannheim'ın ideoloji ve kültür üzerine çalışmasını inceliyor. Durkheim üzerine olan bölüm, Durkheim'ın siyaset sosyolojisi olmadığı iddiasının ciddi bir yanlış okuma olduğunu gösteren sivil toplum, devlet ve "aracı gruplar" analizini ele alıyor. Durkheim, aynı Marx gibi, iktisadi bireyciliğin zihinsel yaşam ve toplumsal ahenk üzerindeki olumsuz etkisinin farkındaydı. Durkheim, toplumun faydacı bir görüşle ele alınmasına karşı ahlâki bir aktör (*agent*) olarak devletin rolü kuramını geliştiriyordu ve bu kuram, vatandaşlık üzerine günümüzdeki tartışmanın bazı belirleyici özelliklerini önceliyordu. Simmel üzerine olan bölüm ise Marksist iktisat sosyolojisine bir alternatif olarak para felsefesini inceliyor. Birinci Kısım, faydacı iktisadi düşüncenin bir eleştirmeni olarak Parsons'ın incelenmesiyle son buluyor ve Parsonsçı sosyolojiyi birinci sosyoloji dalgasının son noktası olarak ele alıyor.

İkinci Kısım'da ise sosyolojik tahayyülün gelişiminde kilit öneme sahip kurumlar ile Marksizmi ve Marksizmin kurumsal analiz alanında da devam eden eleştirisini irdeliyorum. Burada kapitalist toplumun gelişiminde dinin rolü meselesi bir yere kadar hem Marksizmi hem de erken dönem sosyolojiyi meşgul etmiştir. Marksist ve Weberci sınıf analizi yaklaşımlarını kıyaslarken, toplumsal sınıf hakkındaki tartışmayı da irdeliyorum ve Kuzey Amerika sosyolojisinde toplumsal tabakalaşma kuramının ortaya çıkışını ele alıyorum. Diğer bölümler hem Marksistlerin hem de sosyologların sanayi kapitalizminde aile araştırmasına yaptıkları katkılara bakıyor. Kent sosyolojisinin gelişmesi yabancılaşma, marjinalleşme ve etnik çatışmalar hakkındaki tartışmalarda kentsel toplumsal ilişkilerin önemine dair

rakip görüşleri de anlaşılır kılıyor. İkinci Kısım aynı zamanda, Mannheim'ın Marksist sınıf analizi eleştirilerini ayrıntılandıran bir kuşaklar sosyolojisi incelemesi içeriyor ve T.H. Marshall'ın siyaset sosyolojisine katkısının irdelendiği bir bölümle son buluyor. Marshall'ın sosyolojisinde vatandaşlık, kapitalizmin reformuna katkıda bulunan ve kaynakların yeniden dağıtımı vasıtasıyla sınıf çatışmasının etkisini hafifleten bir kurumdur.

Bu yazılar böylelikle modern dünyanın anlaşılması için klasik sosyoloji mirasının öneminin olası bir savunusunu teşkil ediyor. Erken dönem sosyoloji, çağdaş toplumla bağlantılı olmayı sürdüren eşitsizlik ve iktidarla ilgili bir dizi toplumsal meseleyle meşgul oluyordu. Daha da önemlisi, klasik sosyoloji, bir sonraki asrın etik ikilemlerini derinlemesine incelemek için faydalı araçlar olan yabancılaşma, anomi ve rasyonelleşme temaları vasıtasıyla bir dizi ahlâki soruya değiniyordu.

BİRİNCİ KISIM

KLASİK KURAM

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYOLOJİNİN ANA TEMALARI: BİR GİRİŞ

Marx-Weber tartışması

Marx ve Weber arasındaki ilişki, hatırı sayılır miktarda tartışma ve araştırmaya konu olmuşsa da (Antonio ve Glassman, 1985) birbirinden bir şekilde farklı üç meseleyi dikkatlice ayırt etmemiz gerekir: Weber'in, Marx'ın toplumsal kuramlarıyla ilişkisi, entelektüel bir gelenek olarak Marksizmle ilişkisi ve devrimci bir hareket olarak komünizmle ilişkisi. Weber, Marx'tan toplumsal bir araştırmacı olarak etkilenmiş olsa da, Marx'm tüm külliyatından haberdar olmadığı, Marx'ı tümüyle anlamadığı ve son olarak Marx'm Weber'e sistematik bir etkide bulunmadığı açıktır. Weber'in "Marx'm hayaletiyle" bir tartışmaya girmiş olmasının imkânı yoktur (Salomon, 1935). Weber yanlıları da, onu eleştirenler de *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'i kuşkusuz Marx'ın sanayi kapitalizmi analizinin olası bir çürütmesi olarak karşılamışlardır. Benzer bir şekilde 1960'lar ve 1970'lerde akademik sosyologlar da Weber'in *Economy and Society*'sine, Marx'm *Capital*'inin başlıca alternatifi gibi davranmışlardır.

Gerçek şu ki, Weber'in sosyolojisinde Marx'ın çalışmalarına dair açık bir tartışmaya nispeten az rastlanır. Pek çok yorum-

cunun işaret ettiği gibi Weber'in, Marx'm *Economic and Philosophical Manuscripts, Theses on Feuerbach* ya da *Grundrisse* gibi can alıcı metinlerine erişmesi mümkün değildi. Marx'm çalışmaları, Weber için, tarihin iktisadi koşullar üzerinden tek nedene bağlı bir şekilde açıklanmasını temsil ediyordu ve bu nedenle Weber, Marksist sosyolojinin, yeni-Kantçılığın ve özellikle de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert ve Wilhelm Windelband'ın metodolojik kuramlarının ortaya attığı sorunlarla layıkıyla yüzleşmediğine inanıyordu (Sahay, 1971). Yeni-Kantçı epistemolojiyle bu yüzleşme sorumluluğunu üstlenmek bir yere kadar Avusturya Marksizmine düşüyordu (Bottomore ve Goode, 1978).

Weber kendi sosyolojisini geliştirirken Marx'tan sistematik olarak etkilenmemiş olsa da, bu ampirik gözlem aralarında hiçbir ilişkinin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, Marx'm yabancılaşma kavramıyla Weber'in rasyonelleşme kavramı arasında önemli bir benzerlik ve bağlantının olduğunu belirtmek, bu kitabın asli argümanı açısından önemlidir (Löwith, 1993). Marx ve Weber'in, kapitalist toplumun önemli bileşenleri ve modernleşme güçleri olarak bürokrasi, piyasalar ve bilimin anlaşılmasına yönelik benzer muğlaklıkları paylaştıkları da doğrudur (Sayer, 1991). Gelgelelim Weber'in sosyolojik iddialarının kurucu öğesinin, hayatı boyunca Marx'm çalışmalarıyla meşgul olması olduğunu öne süremeyiz. Buna karşın Weber, Marksizmin, toplumsal bir ideoloji olarak Sosyal Demokrat hareket aracılığıyla Alman işçi sınıfı üzerindeki etkisi meselesiyle oldukça ilgileniyordu. Marx kapitalizmin devrimci bir siyasetini geliştirmiş olsa da, 1890'lara gelindiğinde, Alman kapitalizminin devrim sonucu çökmeyeceği gün gibi ortadaydı. Bilakis işçi sınıfının reel gelirleri ve yaşam standartları yükselmişti. Bu yüzden de toplumda herhangi bir kutuplaşma ya da yoksullaşmaya rastlanmıyordu. Weber, seçim politikalarına reformist bir yaklaşımı ve sosyalizmin nihai zaferi elde edeceği inancını birleştirmeye çalışan Alman Sosyal Demokrat Parti'ye (SPD) eleştirel yaklaşıyordu. Eduard Bernstein gibi entelektüellerin liderliğindeki SPD, siyasi reformizmi, yani işçi sınıfının seçim-

lere katılmasıyla kapitalizmin tedrici bir dönüşüme uğrayacağı kuramını benimsemişti. Bernstein ve yandaşları, genel grev gibi pratik devrimci strateji ve taktiklere bağlı kalmaktan vazgeçmişti. Bu nedenle Weber, ya siyasi muhafazakârlığı devrimci bir retorikle birleştirdiği için reformizmi küçümseme ya da bunu Alman siyasetinin artık önemli olmayan bir boyutu olarak görme eğilimindeydi, ancak çelişkili bir biçimde, örneğin Marx'm iktisadi belirlenimcilik öğretisini reddeden Bernstein'la genellikle hemfikirdi (Breuilly, 1987).

Weber SPD'nin geleceğiyle ilgilense de, Alman devletinin, özellikle de 1918-19 siyasi yenilgisinden sonra istikrarının daha da bozulmasından korkuyordu. Weber diğer düşünürlerle Savaş'tan sonra Almanya hakkında siyasi tartışmalara giriyordu ve 1917'de Lauenstein Castle'daki anayasal geleceğe dair tartışmalarda, Georg Lukács'm da aralarında bulunduğu radikal öğrenciler, Weber'in yeni bir siyasi düzen tebliğ etmesini bekliyorlardı (Kadarkay, 1991: 187). Weber ise, bunun yerine, Rusya'nın Almanya'ya müdahalesinin önlenmesini hoş karşılamış ve ortaya çıkan dünya sisteminde Amerikan hegemonyasının kaçınılmazlığını kabul etmişti. Weber'in, öğrenci hareketinin radikal siyasetinden uzak durması da "Rus tehlikesi" konusunda sürekli olarak endişeli olduğu gerçeğinin bir sonucuydu. Milliyetçi biri olan Weber, Almanya'nın güçlü bir ulus-devlet olarak bütünlüğünü korumakla ilgileniyordu. Rus devrimleri üzerine yazılarında (Weber, 1995), liberal-burjuva demokrasisinin başarısızlıklarını tahlil etmeye girişmişti. Yerel hükümetlerin ve vilayet hükümetlerinin özerklik kazanma konusundaki başarısızlıkları, burjuvazinin bir sınıf olarak toplumsal ve siyasal zayıflığı ve Çar rejiminin yerleşik otoriterliği, anayasal reformlara köstek olmuştu. Weber, doğu otoriterliğinin sürekli tehdidinden hep korktu ve bu nedenle Rus tarzı bir devrimle savaşa son verme arayışında olan radikal Münih gençliğinin görüşlerini reddetti.

Robert Michels'in "oligarşinin demir yasası" hakkındaki çalışmasının etkisinde kalan Weber, bir devrimin sadık bir bürokratik kadro olmadan başarılı olamayacağına, ama bürok-

ratikleşmenin de devrimin kapsamını sınırlandıracağına inanıyordu (Mommsen, 1989). Görüşlerini romantik ve ütopyacı bulduğu Lukács'la yolları bu meseleler yüzünden ayrılmıştı. Weber, *Economy and Society*'de devrim hakkındaki önemli ama yarım kalmış bir pasajda, Alman bürokrasisinin Savaş'tan sağ çıktığım ve böylelikle modern bürokrasilerin mukavemetini kanıtladığını öne sürüyordu. Rus Devrimi'nin başarısmm bir kısmım da işçiler ve askerlerin bürokratik görevleri başarıyla yürütebilmiş olmalarına atfediyordu. "Modern koşullarda kalkışılmış her devrimin bütünüyle başarısızlığa uğramasının sebebi, eğitimli memurların vazgeçilmezliği ve kendi örgütlü kadrosunun eksikliğidir" sonucuna varıyordu (Weber, 1978: 266). Devrimi toplumun manevi bir dönüşümü olarak gören Lukács ve diğer radikaller, iş siyasal koşulların değerlendirilmesine geldiğinde, Weber'in gerçekçiliğini kabul etmekte zorlanıyorlardı.

Weber'in ölümünden sonra İngilizce konuşan dünya onun sosyolojisine pek ilgi göstermemişti ve Almanya ve İttifak Devletleri arasındaki entelektüel alışveriş belirgin bir şekilde sınırlıydı. Ne var ki 1950'lerden 1970'lerin sonuna kadar Weber'in başlıca eserleri düzenli ve aralıksız bir şekilde tercüme edilmişti; bu da Weber'in entelektüel başarısının kapsamını gösteriyordu. Ancak Weber'in Kuzey Amerikan sosyolojisine girişi, Weber'in iktisadi ve siyaset sosyolojisine pek de aldırış etmeyen Talcott Parsons'ın yorumlaması ve bakış açısı aracılığıyla oldu. Parsons öncelikli olarak Weber'in iradeci eylem kuramı ve din sosyolojisiyle olan ilişkisiyle ilgilenmişti (Holton ve Turner, 1986). Bu bakış açısı karşısında birtakım sosyologlar "çatışma sosyolojisi" olarak adlandırılan sosyolojinin önemini vurgulamış ve Weber'i, en önemli katkıları maddi çıkarların, grup mücadelesinin ve toplumsal çatışmanın analizine olan toplumsal bir kuramcı olarak yorumlamışlardı (Rex, 1961).

Aynı zamanda Soğuk Savaş dönemi boyunca, Avrupa üniversitelerinde lisans düzeyinde sosyoloji programları gittikçe yaygın bir hale geliyordu. Bu bağlamda, Marx'ın ve Weber'in eserleri etrafında kayda değer bir ideolojik savaş patlak verdi. Ya-

pısal Marksizm olarak adlandırılan Marksizmin daha fazla rağbet görmesiyle birlikte Weber gitgide metodolojik bireycilik ve siyasi liberalizme bağlılığının, burjuva sınıfına mensubiyetini tasdik ettiği bir "burjuva sosyoloğu" olarak tanımlanmaya başladı. *For Marx* (Althusser, 1969) ve *Political Power and Social Classes* (Poulantzas, 1973) gibi önemli birtakım Marksist eserlerin İngilizceye tercüme edilmesi, tartışmayı körüklüyordu. İngiltere'de sosyoloji, Poulantzas'ın bireyci ve "bilime aykırı" sosyoloji eleştirilerini savunanlarla, buna karşı Marksizmin, toplumsal oluşumların bilimsel bir kuramı olduğu görüşünü savunanlar arasında iki kutba bölünüyordu.

Bu Marksist tartışmalar, hem Amerika hem de kıta Avrupası'ndaki üniversitelerin sosyoloji müfredatı üzerinde daha az etki yarattı. 1968'in Mayıs olayları, Batı Avrupa hükümetlerine kalıcı bir zarar vermeden dindi. Birleşik Devletler'de Marksizm, Vietnam Savaşı'na rağmen çok az ilerleme gösterebildi ve toplumsal kuram hakkındaki tartışmalar Parsons yanlısı ve karşıtı fraksiyonlar etrafında örgütlenirken (Alexander, 1987), fiilî ampirik araştırma, P.F. Lazarsfeld geleneğini takip ederek niceliksel kaldı. Parsons'a dair radikal ve eleştirel değerlendirmeler hem Marx hem de Weber'e dayanıyordu, çünkü Amerika bağlamında Weber çoğu defa radikal bir toplumsal kuramcı olarak boy gösteriyordu (Gouldner, 1970; Mills, 1959). Bu nedenle komünist blokta toplumsal kuramcıların Weber'i çok ciddiye alması, ancak ona bir burjuva sosyoloğu gözüyle bakmasından kaynaklanan bir çelişki söz konusuydu. Batı sosyolojisinde ise Weber yapısal Marksizm karşısında sıklıkla gözardı ediliyor ya da Makyavelci bir güç siyaseti kuramcısı olarak görüldüğü için yok sayılıyordu.

Parsons'ın öldüğü 1979 yılına gelindiğinde işlevselcilik can çekişmekteydi ve işlevselciliği yeni-işlevselcilik suretinde hayata döndürme teşebbüslerine rağmen can çekişmeye de devam etti (Alexander, 1985). On yıl sonra örgütlü komünizm en sonunda çöktü ve Doğu Bloku genelinde sosyolojiye yönelik, ne tuhaftır ki Weberci sosyolojiye dair ilginin yeniden canlanmasını da çoğu defa içeren, önemli bir diriliş yaşandı. Alt-

husser'in intihar ettiği 1990'a gelindiğinde yapısal Marksizmin artık herhangi bir etkisi kalmamıştı. Gelgelelim, bu dönem boyunca Batı üniversitelerinde sosyolojide genel bir gerileme ve kültürel çalışmalara yönelik yeni bir ilgi de yaşandı ve bunun neticesinde "kültür" fikri sosyolojik tartışmanın anahtar konu başlığı olarak "toplum"un yerini aldı. Bu değişimlerin sosyolojik nedenleri, kültürel tüketimciliğin, küresel turizmin, gündelik yaşamın estetikleştirilmesinin ve kültürün postmodernleşmesinin artışında aranmalıdır (Connor, 1996). Bu nedenle Weber'e yönelik bugünkü ilgi, tahmin edilebileceği üzere, Weber'in sosyolojisinde kültürün önemini vurgulama, bir kültürel eleştirmen olarak Weber'i Nietzsche'yle ilişkilendirme ve Weber'in değerlere dair yaptığı tartışmanın kültürel bir kuram olarak postmodernizmle ilişkisini kurma eğilimindedir. Batı sosyolojisinde Marx ve Weber arasındaki ilişki hafife alınırken diğer ilişkiler (Weber ve Nietzsche, Weber ve Simmel) tartışılmakta ve yüceltilmektedir (Turner, 1992b). Weberci sosyolojinin komünizm sonrası toplumlardaki geleceği, çekici bir fikir yürütme konusu olmaya devam etmektedir (Weiss, 1986).

Eylemin amaçlanmamış sonuçları

For Weber'de (Turner, 1981), Fransız Marksist filozof Louis Althusser'in yazıları başta olmak üzere en çok yapısal Marksizmden etkilenmiş toplumsal yapı kuramlarına doğrudan bir yanıt verdim. Althusser'in, özgün haliyle Fransa'da 1965'te *Pour Marx* adıyla yayımlanan etkileyici Marx okuması, İngilizcede 1969'da yayımlandı. *For Weber*'in, Althusser'in pek çok iddiasının Weber'in çalışmalarına uygulandığında hatalı kaldığını ve Weber'in, özgül bir yorumlama noktasından Marx'm eserleriyle en azından kimi benzerlikler taşıyan yapısalcı bir okumasının bulunduğunu öne sürerek, yapısal Marksizmin etkisine doğrudan bir meydan okuma olması amaçlanmıştı. Weberci sosyolojinin Marksist eleştirmenleri bu mirası bireyci, öznelci ve bilime aykırı olduğu gerekçesiyle genellikle reddediyordu. Benim Weber okumam ise, Weber'in sosyolojisindeki toplum-

sal eylemin amaçlanmamış yani müdahil toplumsal aktörlerin bilinç ve niyetlerinin dışında kalan sonuçları fikrinde nesnel bir boyut olduğunu göstermeye çalışıyordu. Weber'in yorumlayıcı sosyolojisindeki belirlenimci unsur, toplumsal aktörlerin, üzerinde hiçbir ciddi denetiminin ve hatta hakkında hiçbir bilgisinin olmadığı eylemlerin kaçınılmaz sonuçlarını gösteren bir dizi tarihsel vaka incelemesi aracılığıyla resmediliyordu. Bu kaderci tarih görüşünün klasik örneği öncelikli olarak Weber'in meşhur "Protestan Ahlâkı" tezinde gösterilmişti (Lehmann ve Roth, 1993). Çileci dinsel eylemler öngörülemeyen bir biçimde kapitalist bir kültürün yaratımıyla sonuçlanmış ve bu kültürün seküler sonuçları, 17. yüzyılda kapitalist ruhun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş olan dinsel vecibeleri ("calling") genellikle inkâr etmiş ya da zayıflatmıştı. Weber'in din sosyolojisi, bireysel selamete yönelik eylemlerin olumsuz ve öngörülemeyen sonuçları hakkında bir dizi trajik anlatı olarak okunabilir ya da yorumlanabilir. Weber'in sosyolojisinin trajik ya da kaderci boyutları, pek çok açıdan, Thomas Mann'ın trajik romanlarındaki, özellikle *Büyülü Dağ* ve *Buddenbrooklar* eserlerindeki anlatı yapısıyla paralellik gösteriyordu (Marcus, 1987).

Weber'in kişisel trajedi ve Batı tarihinin kaderciliği algısı, kısmen, bağımsız düşünür ve entelektüellerin statüsünde önemli bir gerilemenin yaşandığı Almanya'daki akademik camianın geçirdiği dönüşümlerin kültürel bir ürünüydü. Fritz Ringer bu dönüşümü Alman üst düzey memurlarının gerileyişi fikriyle ifade etmiştir (Ringer, 1969). Toplumsal trajedi veya kader teması sadece Weber'in sosyolojisini değil, aynı zamanda Tönnies, Troeltsch, Simmel ve Lukács'ın çalışmalarını da etkiledi (Libersohn, 1988). Daha derin bir düzeyde bu *Kulturpessimismus*, 19. yüzyıl Almanyası'nın eğitimli orta tabakasında kültür ve toplumsal değişim ilişkisindeki önemli değişimlerin bir yansımasıydı. Kültüre dair bu karamsarlık, Almanya'da 19. yüzyıl sonlarında eğitimli orta sınıfların bakış açısını biçimlendiren *Bildung* ve kişilik hakkındaki tartışmaya aksetmişti. Bu kaderci görüş uygarlığın gelişimini, geleneksel kültüre ve dolayısıyla yüksek kültürün muhafızı olarak entelektüelin statüsü-

ne doğrudan bir meydan okuma olarak görüyordu (Elias, 1978; Goldman, 1992). Toplumsal değişim, kişilerarası etik, benlik ve geleneksel taşra değerlerinin terk edilmesi sorunları, bu dönemde *Bildungsroman*'ın* anlatı içeriğini şekillendirdi (Moretti, 1987). Endüstriyel bir uygarlık içerisinde teknik uzmanın geleneksel entelektüelin yerini aldığı bir toplumda, entelektüellerin rolü neydi? Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'in sonuç bölümünde "kalpten yoksun hazcılar ve ruhtan yoksun uzmanlar" (*Genussmenschen ohne Hertz und Fach menschen ohne Geist*) şeklinde sert bir suçlamada bulunması, geleneksel entelektüelin eksiksiz bir eğitim görmüş, kapsayıcı kişiliğinin gerilediği hissinin bir ifadesiydi. Weber'in entelektüel vecibelerin bürokratikleşmesi eleştirisi, kısmen, Friedrich Nietzsche'nin gelişen Prusya bürokrasisindeki ruhsuz devlet entelektüellerinin artan tahakkümünden duyduğu iğrenmeden ilham alıyordu. Devlete hizmet etme vecibeleri olan bu uzmanların (yeni *Berufsmenschentum*) karşısında Nietzsche devrimci bir yaratımı, Üstinsanı (*Übermensch*) öneriyordu. Burada yine Mann romanlarında (*Venedik'te Ölüm* ve *Doctor Faustus* gibi) entelektüelin yazınsal olarak ele alınışıyla Weber'in bilim ve siyasette entelektüel vecibeler fikrine bilhassa yoğunlaşması arasında önemli bir ilişki vardı (Lassman ve Velody, 1989).

Nietzsche ve Weber

For Weber, bu nedenle, Weber'in son derece teknik toplumsal eylem sosyolojisi bağlamında geliştirilmiş trajik tarih görüşüne duyulan ilgi açısından Weber'in sosyolojisiyle bir tartışmaya girişmişti. Tarihe bu karamsar bakış, Weber'in, Nietzsche'nin felsefesinin mirasıyla, özellikle de Nietzsche'nin hınç kavramıyla doğrudan ve özgül bir biçimde meşgul olmasının bir sonucuydu (Stauth ve Turner, 1988). Nietzsche'nin felsefesinin pek çok yönü Weber'in eylem sosyolojisini formüle edişini etkiledi. Örneğin, Nietzsche'de, Biçim ve Akıl Tanrısı Apollon ile Duygu ve Cinsellik Tanrısı Dionysos arasında bir tezatlık vardır. We-

(*) *Bildungsroman*: Kahramanın eğitsel gelişimi üzerine kurulu roman – ç.n.

ber'in "Protestan Ahlâkı tezi" incelemesi, iktisadi alanda mesleklerin oluşumu yoluyla Apollon ilkesinin nasıl da duygusal yaşam üzerinde hâkimiyet kurduğunun tarifi olarak görülebilir. Cinsellik ve uygarlık arasındaki bu çatışma, Weber'in dinsel değerlerin uygarlaştırıcı işlevleri incelemesinde olduğu kadar, aileye karşı sorumluluklar ve cinsel tatmin arasında bir mücadele olarak Weber'in kişiliğinde de önemli bir rol oynadı (Green, 1974). Weber'in şahsi değerleri tümüyle muğlaktı; bilim ve siyasette mesleki vecibenin ciddiyetine hayranlık beslerken, aynı zamanda, bu-dünyacı çileciliğin yıkıcı sonuçlarının hâlâ farkındaydı. İkinci olarak, Weber'in karizma kavramıyla üstinsan arasındaki ilişki de, Weber üzerine literatürün pek çok yerinde kaydedilmiştir (Eden, 1983). Bürokratik bir toplumsal çevrede liderlik sorunu, Weber'in siyaset sosyolojisinde önemli bir mesele olmayı şüphesiz sürdürdü. Üçüncüsü, bir bütün olarak Weber'in sosyolojisinde gücün merkezî önemi ve Weber'in özellikle Alman siyasetine duyduğu ilgi (Mayer, 1944; Mommsen, 1984) çoğu kez Nietzsche'nin insan toplumları ve insan kültürünün biçimlendirilmesinde güç istencinin rolüne duyduğu ilgiyle ilişkilendirilmiştir. Son olarak, Weber'in dinle, özellikle de Hıristiyanlığın çileci mezhepleriyle olan muğlak ve eleştirel ilişkisinin, bazı yorumcuların öne sürdüğü üzere, Nietzsche'nin 19. yüzyılın basmakalıp dinselliğine getirdiği eleştirilerle doğrudan bir ilişkisi vardır (Schroeder, 1992).

Nietzsche ve Weber arasındaki ilişkiye dair bu basmakalıp yorumlar, Weber'in sosyolojisinde Nietzsche'nin eleştirel felsefesinin mirasının kimi asli özelliklerini yine de gözden kaçırmış olabilir. Nietzsche'nin felsefesi, yeni bir zihniyetin, mesleki uzmanların zihniyetinin, kültürel tartışmayı ve çileci kavrayışı hâkimiyeti altına aldığı 19. yüzyıl sonlarındaki Alman toplumunun kültürel bir eleştirisinden kaynaklanıyordu. Nietzsche'ye göre bu kültürel uzmanlar, Kalvinist teolojinin tahakkümü ve yeni Prusya devletinin genişlemesiyle yakından bağlantılıydı. Devlet uzmanının bu hâkimiyeti, Alman toplumunda kilise, devlet ve eğitim arasındaki ilişkinin uzun tarihsel evriminin bir parçasıydı. Weber'in bilimsel mesleğin profesyo-

nelleşmesi görüşü, Nietzsche'nin devlet memurlarıyla ilgili bu eleştirisinin bir parçasıydı. Weber, "Protestan Ahlâkı" temasına geri dönerek, bu Kalvinist görev adamlarını, rasyonel eyleme gem vuran salt irrasyonel tutkular olarak duyguların ve duygusallığın üzerinde tahakküm kuran bir dünya egemenliği etiğinin taşıyıcıları olarak görüyordu. Bu kişilerin toplumsal yaşamları, bu türden cinsel duyguların kişisel denetimin çıkarlarına tabi kılındığı bir egemenlik etiğine bağlılık tarafından kontrol ediliyordu. Weber bu Protestan simaların yanma, toplumsal ilişkileri yeni rejim içerisinde kamusal bir statü edinmeye yönelik rasyonel bir plana duydukları bağlılık tarafından örgütlenen, bilim ve siyasette mesleki vecibeler üstlenmiş kişileri* de koyuyordu. Bildiğimiz üzere bu dinsel vecibeler bu kişileri, gündelik ihtiyaçlarının ve isteklerinin karşılanması için gerçekte gerekenin ötesine götürüyordu. Bu kişisel dürtü, iktisadi rasyonalitenin irrasyonelliğiydi. Ancak dünya egemenliği için verilen bu savaş, gündelik yaşamın anlamlılığı konusunda bir tatmine yol açmaktan ziyade, ahlâki önemi gündelik yaşamın dışına taşıyan bir gerçekliğin büyüsünün sürekli bozulmasıyla sonuçlanıyordu. Weber, uygarlıklar sosyolojisinde, dönemimize özgü tehlikenin kendine has niteliğinin, rasyonalizasyonun, en nihayetinde dinsel ve ahlâki bir büyü bozulmasıyla sonuçlanacak şekilde genişlemesi olduğunu öne sürüyordu. Weber bu ikileme yönelik olarak, aralarında örneğin sorumluluk eti-

(*) Türkçede kişiler olarak karşıladığım bu kelime orijinal metinde "men", yani erkekler olarak geçer. Türkçede, İngilizcede olduğu gibi, dil düzeyinde öznelerden cinsiyetlerine atıfta bulunarak bahsetme durumu söz konusu olmadığı için, çeviri boyunca aslında erkek öznelerden bahsedilen tüm kısımları, bazı istisnalar dışında, cinsiyet bakımından nötr kelimelerle karşıladım. Feminist yazının gelişmesiyle birlikte akademik literatürde özneler söz konusu olduğunda cinsiyetçi bir dil kullanılması alışkanlığına artık çok daha az rastlanmaktadır. Ne var ki Bryan Turner, 3. Bölüm'ün 1. dipnotunda belirttiği gibi bunu kasıtlı olarak sürdürmektedir, çünkü bu kitapta anılan düşünürlerin büyük bir bölümünün yaşadığı dönemde dilsel düzeyde bir feminist eleştiri var olmadığı için, bu düşünürler yazılarını cinsiyetçi bir dil kullanarak kaleme almışlardır. Turner da bunu düzeltme yoluna gitmeyeceğini, bilakis bu türden bir cinsiyetçiliğin bu düşünürlerin düşünsel dünyalarını belirlediğini unutmamanın önemli olduğunu öne sürer. Turner'ın vurguladığı bu hususu Türkçe çeviride her zaman görünür kılmak mümkün olmasa da, kitabı okurken bu durumu hatırda tutmakta fayda vardır – ç.n.

ği, cemaatçi yaşamın yeni biçimlerinin gelişmesi, yeni erotizm örüntülerinin keşfi, Kilise'nin sıralarına dönüş ve bilim ve siyasette bir dizi mesleğin de bulunduğu çeşitli çözüm yollarını araştırıyordu. Bu kişisel büyü bozulması ve anlamsızlığa çözüm bulma arayışı, Weber'in sosyolojik bakış açısının asli gerilimleri ve muğlaklıklarını sunuyordu. Weber'e getirilen feminist eleştirinin bazı veçheleri, Weber'in iktidar ve değerlere yönelik ataerkil olduğu iddia edilen görüşündeki etik hamaset ve dünya hâkimiyeti meseleleri üzerinde durmuştur (Bologh, 1990).

Nietzsche'nin toplumsal felsefesinin özünde, gündelik yaşamın "küçük şeylerine" duyulan bir muhabbet vardı (Stauth ve Turner, 1988). Nietzsche, gündelik yaşamın karşılıklılık ve duygu çevresinde gelişen değerleri ve pratiklerinin, endüstriyel ihtiyaçların güdülediği teknolojik bir uygarlığın rasyonalist kültürleri tarafından dönüşüme uğratıldığını düşünüyordu. Nietzsche'ye göre hem din hem de soyut felsefe, gündelik toplumsal yaşamın değerlerine ilişkin yanlış anlama ve çarpıtmalardı. Çağdaş eleştirel kuramın terminolojisiyle söyleyecek olursak, özel alanın değerleri ve ahlâkı, kamusal alanın rasyonalist kültürü tarafından sömürgeleştirildikçe, yaşam dünyası devletin yeni rasyonalist kültürü tarafından tahrip ediliyor ve yapay bir hale getiriliyordu. Nietzsche yaşam dünyasının yapaylaştırılması sorununa meşhur "Tanrı öldü" sloganında, Hıristiyanlığın otoritesinin ya da daha genel olarak dinsel otoritenin sonu tartışması aracılığıyla yaklaşıyordu. Bu sarsıcı sloganıyla Nietzsche, çağdaş toplumda, yaşamın ya da dünyanın genel bir örüntüsüne tekdüze, tutarlı ve kesin bir otorite bahşedecek ahlâki bir ilke belirlemenin artık mümkün olmadığına işaret etmek istiyordu. Richard Rorty'nin ironi açıklamasını takip ederek Nietzsche'nin Tanrı'mn ölümü tasavvurunun, inancı meşru kılmak için hiçbir "nihai sözdağarcığı"nm var olmadığına ve dolayısıyla her birimizin kendi ahlâki konumlarımızın zorunsuzluğuna (*contingent*) maruz kaldığımıza işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu ironist görüşte "inançlar veya arzular için 'doğal' meşrulaştırma düzeni diye bir şey yoktur" (Rorty, 1989: 83). Weber bu tartışmaya, çağdaş toplumda değer çatışmalarının çoktanrılı niteliğine da-

ir bir yorumla katılmıştı. Uzun lafın kısası, Nietzsche'nin "perspektifçiliği" Weber'in temel sosyal bilimler epistemolojisinin bir parçası haline gelmişti. Sosyolojik araştırmanın "hakikatleri" ve ampirik bulguları, her zaman için belirli çerçevelerin ve metodolojilerin sonucu ya da ürünüdür. Bu kısmi sonuçlar her daim geçici ve zorunsuzdur (*contingent*). Weber'in "ideal tip" kullanımı, bilginin her zaman çoklu olası konum ve alternatiflerin tarafgir bir özeti olduğu kabulüne dayanıyordu.

Örgütlü Marksizmin sonu

1970'lerde başta Avrupa üniversitelerinde olmak üzere sosyolojinin meşrebi, Marksizm ve Weber'in sosyolojisi arasındaki tarihî ilişki tarafından biçimlendiriliyor ve yönlendiriliyordu. Weber'in sosyolojisi, Marksizmin ve Marksist sosyolojinin meydan okumasına özgül bir yanıt olarak görülüyordu. Örneğin Weber'in toplumsal tabakalaşmayı, statü, iktidar ve iktisadi sınıfların bir çözümlemesini içerecek şekilde ele alması, sıklıkla kapitalist toplumların toplumsal yapısının, Marx'ın ikili sınıf analizine göre çok daha yerinde bir izahı olarak yorumlanıyordu (Aron, 1963). Weber'in kaynakların tekelci denetiminin bir stratejisi olarak toplumsal kapanım anlayışı, toplumdaki diğer yarılmaların yanı sıra sınıfsal bölünmelere temel bir yaklaşım olarak ele alınıyordu. Weber'in toplumsal kapanım kavramı, Marksist sınıf kuramının sistemik burjuva bir eleştirisini sunuyordu (Parkin, 1979). Diğer alanlarda Weber'in insan ontolojisinin, Marx'm post-Feuerbachçı toplumsal pratikle kurulan insan doğası açıklamasına radikal bir alternatif sunduğu öne sürülebilir (Löwith, 1993). Weber'in, insanı dünyada pratik eylem aracılığıyla anlamın yaratıcısı olarak görmesi, Doğu Avrupa Marksizminden türeyen Marksist hümanizm çeşitlemeleriyle ilginç bir karşılaştırma sunuyordu (Satterwhite, 1992). Bunun yanı sıra Weber'in karşılaştırmalı tarihsel sosyolojisinin (Kalberg, 1994), makrososyolojik kuramının (Collins, 1986a) ve iktidar sosyolojisinin (Roth, 1987) çağdaş sosyolojiye, Marx'ın ekonomi politiğinin mirasından daha derin, daha

zengin ve daha sistematik olan, sistematik ve genel bir tarih ve toplum görüşü sunduğu öne sürülebilir.

Açıkça görülüyor ki Marx ve Weber arasındaki tartışma çekişmelidir ve henüz nihayete ermemiştir (Antonio ve Glassman, 1985; Weiss, 1986). Weber ve Marx arasındaki çekişmenin amaçlanmamış sonucu, sosyolojinin doğasını tanımlayabilmemize olanak tanıyan etkin ve açık bir yöntem sunmasıydı. Sosyoloji, Marksizmle düşünsel etkileşimi vasıtasıyla, endüstriyel kapitalist toplum yapısı üzerine özgün bir bakış açısı üretmiş, tarihsel gelişime dair açık bir görüş ortaya koymuş, ontolojiye sosyolojik bir yaklaşımı benimsemiş olan ve ampirik toplumsal araştırma için felsefi çerçeve sunan bir sosyal bilim felsefesine sahip akademik bir disiplindi. Weber'in toplumsal kuramı çağdaş sosyolojiye, toplumsal kuramın inşasına sistematik bir yaklaşım (Albrow, 1990), kapsayıcı bir tarih vizyonu (Kalberg, 1994) ve kayda değer bir siyasal kuram gövdesi (Mommsen, 1989) sağlıyordu. Son olarak, Weber'in değer yansızlığı, değer ilgisi ve olgu-değer ayrımı gibi kavramlara dair sunduğu analiz, sosyologlara uygulamalı araştırmanın yürütülmesi için dişe dokunur bir etik çerçeve sunuyordu; Weber'in değer yansızlığı açıklaması elbette yoğun felsefi ve siyasi tartışmanın konusu olmuştur (Runciman, 1972).

Marx ve Weber arasındaki tartışmanın toplumsal ve düşünsel bağlamı, 1980'ler ve 1990'lardaki iki önemli toplumsal değişimle birlikte haliyle radikal bir dönüşüme uğradı. İlki Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde komünizmin siyasi çöküşü, ikincisiyse postmodernleşme sürecinin modernleşme üzerindeki aşındırıcı etkisiydi. Postmodernizm meselesiyle bu giriş bölümünün sonlarına doğru ilgileneceğim ve bu aşamada sadece Marx-Weber tartışmasının çöküşünün, 1980'lerin sonunda örgütlü Marksizmi vuran kurumsal felaketin bir sonucu olduğunu belirteceğim. Örgütlü komünizmin çöküşü, Weber'in kapitalizmin demir kafesine, yani sosyalist dayanışma etiğinin tarihsel ve kaçınılmaz bürokratikleşme ve rasyonalizasyon süreçlerine üstün gelemeyeceğine yönelik karamsar bakışının tarihsel bir doğrulaması olarak anılabilir. Sovyet İmparatorluğu,

gündelik yaşamda, kardeşçe sevginin seküler bir etiği olarak Marksizmin insancıl değerlerine galebe çalan rasyonalizasyon süreçlerinin yalnızca bir diğer örneğiydi. Weber, 1905 ve 1906 civarında Çar II. Nikolay'ın otokratik hükümetinin liberal reform hareketiyle uzlaşmaya çalıştığı Rusya'daki toplumsal mücadeleler karşısında büyülenmişti. Weber, sivil özgürlük taleplerinin mecrası olan yerel özerk yönetimin (*zemstvo*) vilayet ve bölge örgütleri üzerine birkaç önemli makale yazmıştı. Weber, otokratik Rusya'da kayda değer bir liberalleşme olması ihtimalinin toplumsal açıdan sınırlı olduğuna inanıyordu (Weber, 1995) ve Weber'in, kapitalizmin sosyalist bir dönüşümünün olanaklılığına yönelik şüpheciliği herkesçe bilinse de komünizmin 1980'lerdeki çarpıcı çöküşü akademik çevrelerde beklenen bir şey değildi. Gelgelelim, Weber'in merkezîleşmiş sosyalizme yönelik eleştirel tavırlarını kabul ederken, kapitalizm içerisinde liberal demokrasinin olanaklılığına dair eşit derecede muğlak görüşlerini de hatırda tutmalıyız. Weber gerçek siyasi katılım ihtimaline karamsar yaklaşıyordu ve çağdaş bir siyasi çevrede liderlik ihtiyaçlarının otoriter ya da plebisiter bir demokrasi biçimi gerektirdiğine inanıyordu.

Örgütlü komünizmin çöküşü böylelikle Marx ve Weber arasındaki tarihî tartışmaya şimdilik son vermişti. Marksizmin terk edilmesi sonuç olarak Weber'in sosyolojisinin önemine binaen yeni yorumlama hatlarıyla ilişkilendirilmişti. Marksizmin uğradığı aşınma, Weber'in Nietzsche'yle ve kapitalizmin Almanya'da geliştirilen romantik eleştirisiyle ilişkisine yeni bir vurguyla bağdaştırılmıştı. George, Klages ve Gundolf gibi yazarlar, toplumsal ve kültürel gerçekliğin standardizasyonunu reddederek, modern rasyonalist kültürün Nietzscheci bir eleştirisini özellikle benimsemişlerdi. Bu kültürel itibarsızlaşmanın üstesinden ancak yeni bir insan soyu ya da yeni bir insan yaratımı gelebilirdi, çünkü rasyonel akıl, ruhu ve bedeni yok etmekle tehdit etmişti. Weber, Stefan George'un hayalci şiirselliğine büyük ölçüde hayranlık beslese de, çağdaş toplumun görevleri bakımından elverişsiz olduğu gerekçesiyle romantizmini reddediyordu. Ne var ki sanayi kapitalizmine getirilen bu romantik eleştiriler, Al-

manya'da eleştirel kuramın ilk biçimlerinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine örtülü ve dolaylı bir etkide bulunmuştu.

Örgütlü komünizmin çöküşünden önce toplumsal bir hareket olarak Marksizm ve Doğu Avrupa'nın komünist rejimlerine yönelik artan bir hayal kırıklığı ve yabancılaşma kuşkusuz vardı. Marksist kuramı dönüştürme girişiminde bulunan, savaş sonrası dönemin önde gelen pek çok Marksist kuramcısı sonradan postmodernizm gibi alternatif paradigmalara döndü. Fransa'daki *Socialisme ou Barbarie* dergisiyle ilişkili olan entelektüeller bu durumun tipik bir örneğidir. Örneğin, J.-F. Lyotard (1988: 63) işçi hareketi kisvesi altında "sendikaların emek gücünün sömürülmesinin düzenlenmesine katkıda bulunduğundan; partinin bilinçlerin yabancılaşmasının yumuşatılmasına hizmet ettiğinden; sosyalizmin totaliter bir rejim olduğundan ve Marksizmin artık gerçek ihtilafların üzerini örten bir sözcükler perdesinden başka bir şey olmadığından" yakınıyordu. Sosyolojinin içerisinden, merkezîleşmiş sosyalizme dair aynı kaygıların Weber'i Rus sosyalizminin tehlikelerini açık bir şekilde anlamaya yönelttiği öne sürülebilir.

Komünizmin çöküşüyle birlikte modernleşmeye dair tartışmayı, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki daha geleneksel karşıtlıklara bir alternatif olarak diriltmeye yönelik kuramsal bir eğilim olmuştu. Marx, Veblen, Schumpeter ve Spencer'm yanı sıra Weber'in kapitalizmin önde gelen bir çözümleyicisi olarak görülmesi, Weber'in rasyonel modernite ve modernleşmenin başat kuramcısı olarak yorumlanmasına yol açtı. 1960'lar ve 1970'lerde Marksist sosyologlar, gerçekte Batılılaşma anlamına gelen modernite ve modernleşme gibi kavramları, işlevselcilik içerisindeki hatalı kavramlar olmakla itham ediyordu. 1980'ler ve 1990'larda modernite ve modernleşme kavramları yeniden gündeme geldi. Anthony Giddens (1994: 68-9) yakın geçmişte, Weber'i bir kapitalizm kuramcısı olarak yorumlamayı bırakıp bir modernite kuramcısı olarak yorumlamaya başladı. "Weber'in Protestan Ahlâkı, modernitenin takıntılı doğasının bir incelemesi değilse nedir?" şeklinde retorik bir soru yöneltmesinin sebebi buydu. *All That is Solid Melts into Air* (1983;

Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, 1999) kitabında Marshall Berman'm yaptığı gibi Marx'ın yazarlar tarafından bir modern kültür yorumcusu konumunun iade edildiğini de belirtebiliriz. Derek Sayer de *Capitalism and Modernity* (1991) kitabında hem Marx hem de Weber'e, kapitalizmin, içinde sadece özgül bir örnek olduğu bir modernite kuramı geliştirdikleri şeklinde yaklaşır. Dolayısıyla sosyolojik tartışma, kapitalizm yapılarının incelenmesinden modernleşme ve postmodernizmde kültürün yorumlanmasına savrulmuştur. Bunun neticesinde kültür kavramı, sosyoloji kanonu içerisinde ideoloji ve yapı hakkındaki özgün tartışmanın çoğunun yerini almıştır. Weber entelektüel çabasının büyük bölümünü kültürel sosyolojiyi incelemeye vakfettiği için, Weberci fikirlerin kültürel temalara duyulan bugünkü ilgide önemli bir rol oynamasını bekleyebiliriz.

Weber'i okumak

Marx ve Weber'in mirası arasındaki bu tartışma, Weber'in çalışmalarında bir hayli farklı konulardaki yayınlarını sistematik bir bütün halinde birleştirecek tutarlı bir düzenleyici tema ya da ilke keşfetmenin mümkün olup olmadığına dair daha özgül ve muhtemelen de daha ilgi çekici birtakım soruları gündeme getirdi. Weberci sosyolojide bu tematik bir birlik ilkesi arayışı aynı zamanda Weber'in çağdaş sosyolojinin kurucu babası olduğu görüşünün geçerliliği hakkındaki tartışmayla ilişkilidir. Weber'in çalışmalarınm fiiliyatta yayımlanma ve tercüme edilme biçimlerindeki tuhaflıklar, Weber'de düzenleyici bir tema arayışını güçleştirmiştir. Weber'in akademik kariyeri, ciddi araştırmalar yürütmesine mâni olan ağır rahatsızlığı yüzünden 1898 kışından itibaren haliyle kesintiye uğramıştı. Bu krize ilişkin, ebeveynlik değerleri çatışması, cinsel baskılama ve başarılı bir siyasi kariyer elde edememe gibi çeşitli açıklamalar sunulmuştu (Collins, 1986b). Weber'in "Protestan Ahlâkı tezi" gibi birçok çalışması sonradan, ayrı ayrı ve mütevazı makaleler olarak yayımlandı. Sonuç olarak, Weber'in çoğu çalışması ölümünden sonra eşi Marianne Weber tarafından yayımlan-

dı. Örneğin, muazzam çalışması *Economy and Society* (1978), Weber'in çalışmalarını yorumlayıcı sosyolojinin sistemik bir ana hattı olarak sunmaya çalışan eşi tarafından ölümünün ardından yayımlandı. *General Economic History* (Weber, 1981) kitabı, Weber'in verdiği son derslerde öğrencilerinin tuttuğu notlardan derlendi. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (Weber, 1976) gibi yayınlarının çoğu, gerçekte birbirinden bağımsız olarak yayımlanmış makale derlemeleriydi. Açıkça görülüyor ki Weber'in çalışmaları geniş, karmaşık ve çeşitlidir (Käsler, 1988). Weber'in mirasının yayımlanma tarihinin karmaşıklığı, Weber yorumlarının çeşitlenebilmesi için ideal ve bereketli bir zemin sağlamıştır.

Tartışmanın büyük bölümü, Weber'in sosyolojisinde rasyonalizasyon fikri etrafında yoğunlaşıyordu. Weber rasyonalizasyonla, modern dünyayı sistematik bir şekilde dönüşüme uğratan, birbirleriyle ilişkili bir dizi toplumsal sürece atıfta bulunuyordu. Bu bakış açısına göre, kapitalist toplumun ortaya çıkışı bu genel rasyonalizasyon örüntüsünün sadece bir örneği olarak alınabilir. Toplumsal bir süreç olarak rasyonalizasyon, bilimsel aklın gündelik dünyaya sistematik bir şekilde uygulanmasını ve sistematik bilginin pratiğe uygulanması aracılığıyla rutin faaliyetlerin düşünselleştirilmesini içerir. Gündelik yaşamda rasyonalizasyon aynı zamanda gerçekliğin büyüsünün bozulmasıyla, yani değerlerin ve tavırların sekülerleşmesiyle ilişkilendiriliyordu. Kurumsal açıdan bu süreç, Kilise'nin otoritesinin zayıflamasını ve ruhban sınıfının statüsünün aşınmasını içeriyordu. Dinsel açıdan rasyonalizasyon, gerçeklik hakkında sistematik bir önerme olarak dinsel tefekkür üreten entelektüel bir teologlar tabakasının gelişimini içeriyordu. Hukuki açıdan rasyonalizasyon, keyfi süreçlere dayanan *ad hoc* hukuki karar ahmında azalma ve aşınma ile evrensel yasaları izleyen tümdengelimli bir hukuki sistemin yaratılmasını kapsıyordu. Siyasi alan içerisinde rasyonalizasyon, karizmatik liderliğe bağlılık gibi geleneksel meşrulaştırma normlarının azalması ve gözden kaybolmasıyla ilişkilendiriliyordu. Genel olarak toplumsal açıdan rasyonalizasyon, bürokratik denetimin yayılımı, modern gözetim sistem-

lerinin inşası, denetleyici bir aktör olarak ulus-devlete bağımlılık ve yeni idare biçimlerinin ortaya çıkışından müteşekkildi. Weber'in sosyolojisinde hâkim bir tema olan rasyonalizasyon bu nedenle sık sık Marx'ın eserlerindeki yabancılaşma ve şeyleşme temasıyla kıyaslanmıştır (Löwith, 1993). Rasyonalizasyon teması çağdaş Weberci bilimin büyük bölümüne hâkim olmuştur (Scaff, 1989; Sica, 1988; Whimster ve Lash, 1987). Gelgelelim rasyonalizasyonun Max Weber'in sosyolojisinin kilit noktası olduğu argümanı, en çok Frederich Tenbruck'ın çalışmalarıyla ilişkilendirilir (1975; 1980). Son dönem Weber çalışmalarının şeklini belirleyen, Tenbruck'la olan tartışmadır.

Tenbruck'un "The problem of thematic unity in the works of Max Weber" adındaki meşhur makalesinin başlıca iki boyutu vardır. İlki, Marianne Weber'in *Economy and Society*'yi Weber'in başlıca çalışması (*Hauptwerk*) olarak tanımlamasını sorgulamak, ikincisiyse Weber'in sosyolojisine temel teşkil eden antropolojik boyutu, yani "kültürel varlıklar" olarak insanlar açıklamasını belirlemek ve ifade etmektir. Tenbruck'a göre *Economy and Society*'yi yorumlamak için belli bir anahtar yoktur, tam da çünkü bu metin, ayırt edilebilir başlıca bir çalışma oluşturmayan bir benzeşmez unsurlar kümesidir. Tenbruck buna karşın dikkatimizi "Economic Ethic of World Religions"ın merkezî rolüne, diğer bir deyişle Weber'in rasyonalizasyon sürecine istinaden din sosyolojisine duyduğu ilgiye çeker. Tenbruck'a göre "Economic Ethic of World Religions" üzerine denemeler, ilk olarak "Protestan Ahlâkı tezi" üzerine yazılarda ortaya atılan argümanların pekiştirildiği ve ayrıntılandırıldığı başlıca yerdir. Bu nedenle "Protestan Ahlâkı" *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*'de (Weber, 1921) yer alan esas din ve iktisat analizinin bir bileşeninden ibarettir. Bununla beraber Tenbruck dikkatimizi, Parsons'ın *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'in tercümesine eklediği din sosyolojisine giriş yazısının (Author's introduction; *Vorbemerkung*) özel önemine çeker. Weber "Author's introduction"ınm yayımlanmasından sonra yazılan ve "Intermediate reflections" (*Zwischenbetrachtung*) başlığıyla 1915'te basılan bir diğer giriz-

gâhı da 1913'te yazmıştı. Gerth ve Mills *Zwischenbetrachtung*'ı *From Max Weber*'de (Gerth ve Mills, 1961: 323-62) "dünyayı reddeden dinler ve bunların yönelişleri" adıyla tercüme ettiler. Dolayısıyla Tenbruck'un argümanı, "Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği" analizinin 1904 civarından 1920'ye kadar Weber'in düşünsel faaliyetlerine hâkim olduğudur. Din üzerine yazdığı yazılar Weber'in hayatının bu yaratıcı dönemini meşgul ettiği için, *Economy and Society*'den ziyade din ve iktisat üzerine olan bu metinleri esas çalışması olarak görmeliyiz.

Bunun ardından Tenbruck, bu din sosyolojisi metinlerinin tematik bütünlüğünün, dünyaya dair dinsel yönelimlerin bir dünya egemenliği etiğine, diğer bir deyişle bir rasyonalizasyon sürecine yol açıp açmama biçimi olduğunu öne sürer. Weber, din sosyolojisine dair başlıca yazılarında, yani "Introduction", "Intermediate reflections" ve "Author's introduction"da, bu rasyonalizasyon süreçlerinin evrensel ve tarihsel bir kavramsallaştırmasına varıyordu. Modern dünyada farklı rasyonalizm ve rasyonalizasyon örüntüleri üreten, bu dünyaca baskın dinî görüşlerdi. Bu gelişme Weber'in yorumlayıcı sosyolojisiyle son derece uyumludur, çünkü eylemde bulunma güdüsünü temin eden özgül dünya görüşlerini var eden, din içerisindeki bu anlam sistemleriydi. Bu dünya egemenliği dürtüsünü meydana getiren şey, teodise sorunuydu. Bu yorum, dünya imgelerinin mukadderliği görüşüne de uygundur, çünkü dünyada var olmaya rasyonel bir çözüm teşkil eden şey, irrasyonel selamet arayışıydı. Bu din ve selamet meselesi, aynı zamanda, Weber'in pratik yaşam idaresini (*Lebensführung*) yöneten kuralların antropolojisini de üretmişti. Bu idare antropolojisinde Weber, talih teodisesiyle (*Glück*) ıstırap çekme teodisesini (*Leid*) birbirinden ayırıyordu. İnsanlar talih ve ıstırabı kabullenerek, kişisel deneyimden anladıklarını gündelik maddi dünyalarının ötesinde genişletirler. Gerçekliğe faydacı yönelimin rasyonel veya maksatlı kategorilerini yıkan şey, işte bu talih ve ıstırap deneyimleridir. Teodise meselesinin rasyonalize edilmesi ancak tektanrılı selamet dinlerinde tamamına erebiliyordu. Gerçekliği kişisel bir selamet arayışı etrafında düzenleyen evrensel nitelikte bir Tanrı kavra-

mının gelişmesi, kendi başına düşünsel bir gerçeklik teodisesine evrilmişti. Uzun lafın kısası, düşünselleştirilmiş soteriyoloji* biçimindeki teodise meselesine radikal bir çözümün geliştirilmesi açısından can alıcı olan şey, ahlâki peygamberlik ve tektanrılılık fikirlerini içeren Yahudi-Hıristiyan mirasıydı. Örneğin Protestan kiliselerinin düşünsel rasyonalizmi, Avrupa uygarlığını kişisel selamet ya da hayatın düzenlenmesi örüntüsüne doğru itmede önemliydi.

Tenbruck, bilhassa sosyolojide bir kavram olarak "dünya" sorununu yerli yerine taşıyarak, Weber'in mirasını radikal bir şekilde yeniden yorumlamıştır (Turner, 1992a). İkincisi, teodise kavramının Weber'in genel olarak kültürel sosyolojisindeki önemini göstermiştir. Üçüncüsü, Tenbruck Weber'in sosyolojisinin antropolojik dayanaklarını tespit etmiştir. Wilhelm Hennis *Essays in Reconstruction* (1988) ismindeki önemli Weber çalışmasında bu meselelerin birçoğunu ele alarak ayrıntılarına inmiştir. Hennis'e göre Weber'in sosyolojisinin merkezindeki soru, kişilik ve yaşam-türleri meseleleriyle ilgilidir. Hennis rasyonalizm ve rasyonalizasyonun Weber için asli sorular olduğu düşüncesini reddeder ve bunun yerine Weber'in sosyolojisinin esas sorusunun *Menschentum*'un gelişmesi olduğunu öne sürer. Diğer bir deyişle Hennis'e göre Weber'in sosyolojisinin esas sorusu, belli kültürel gelişmelerin, başta modern kültürün kurucu sorusunun parçası olarak "vecibe" fikrinde olmak üzere özgül bir kişilik tipi ve tikel bir rasyonel yaşam idaresini (*Lebenführung*) nasıl meydana getirdiğidir. Daha açık söylemek gerekirse, Weber'in sosyolojisi, toplumsal dünyada modern mesleklerin gelişiminde rasyonel bir hayat idaresi olarak hayatın düzenlenmesinin tarihsel kökenleriyle ilgilidir. Bu nedenle Weber'in hayatın Proestan çileci bir şekilde örgütlenişine ilişkin analizi, bu *Lebenführung* analizinin ya da belirli dindarlık türlerinin karakterolojik etkileri araştırmasının tek bir boyutundan ibarettir. Weber'in "Protestan Ahlâkı tezi"nde dikkat çektiği rasyonalizasyon teması, iktisadi hayatın düzenlen-

(*) Hıristiyanlıkta, selametin Hz. İsa'ya itikat yoluyla mümkün olduğunu savunan bir öğreti – ç.n.

mesinin özgül biçimleriyle ilgili disiplin ve metodoloji kalıplarının özgül bir dönüşümüydü. Bu bağlamda dünya dinlerini, farklı kişilik tipleri ve farklı yaşam-türleri üreten hayat düzenleme sistemleri olarak anlayabiliriz. Weber'in kapitalizme duyduğu ilgi, onun iktisadi yapısını ve işlevlerini anlamakla değil, kapitalist bir uygarlığın kişiliği nasıl etkilediği ve dönüştürdüğünü, diğer bir deyişle hayatın kapitalist bir düzenlemesinin ortaya ne tür bir insan çıkaracağını anlamakla alakalıydı. Weber'in "kişilik"ten anladığı, ampirik bir sosyal psikolojide anlayacağımız şey değil, farklı yaşam-türlerinin ne tür bir ontolojik gerçeklik üreteceğidir, yani Weber soruyu Alman kültürel değerleri açısından sormaktadır.

Weber ve klasik sosyoloji

Tenbruck, Hennis ve Tribe'm (Tribe, 1989) yaptıkları çalışmanın ardında yatan güdülerden biri, Weber'e, klasik siyaset felsefesi geleneğinde, toplumun siyasi düzenini etikbilimin [*ethics*] ve ontolojinin temeli olarak gören bir şahsiyet olarak iade-i itibarda bulunmaktı. Bu konular, bilhassa liberalizm ve demokrasi meselelerine etki ettikleri için, Weber'in çalışmalarının bugünün Almanyası açısından içerimleri hakkındaki felsefi tartışmanın çoğuna hâkim olmuşlardır (Gneuus ve Kocka, 1988). Bu tartışmanın kültürel ve siyasal bağlamı çoğu defa Amerikan sosyolojisinin ve Weber'in Amerika'da alımlanma biçiminin eleştirel bir reddiyesiyle oluşmuştur. Amerikan sosyolojisine dair bu eleştirel görüş özellikle Talcott Parsons'ın Weber'i eylem sosyolojisinin kurucu babalarından biri olarak yorumlamasına karşı yöneltilmiştir. Hennis, Weber'i, Alman siyasi ve felsefi sorgulama geleneğine katkıda bulunan biri olarak gördüğünü açıkça belirtmiştir. Her şeyden önce "Weber, 'Dr. Faustus'un topraklarından gelen Alman bir düşünürdü" (Hennis, 1998: 195). Weber'in düşünsel dünyasını Thomas Mann'm romanlarından anlayabiliriz. İkinci olarak, Parsons'm takipçileri arasında yaygın olan, "Weber tezi"ni yanlış anlama durumuna "Alman düşünürlerinde artık rastlanmamaktadır" (Hennis, 1988: 26). Hen-

nis'e göre Weber'in asıl meselesi insan varoluşunun etik niteliğiyle ilgiliydi ve dolayısıyla Gordon Marshall (1982) gibi sosyologlar, Weber'in sosyolojisinin asıl konusu olarak kapitalizmin kökenleri tartışmasını sürdürmekte hatalıdırlar. Bu yorumlar Parsons'a hakkını teslim etmekten uzaktır, çünkü *The Structure of Social Action*'da (Parsons, 1937) Weber'in çalışmalarını Amerikalı okurlara tanıtmak için çabalayan, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'i (Weber, 1930) tercüme eden ve Weber'in *The Sociology of Religion* (Weber, 1996; *Din Sosyolojisi*, 2012) kitabına yazdığı giriş yazısında din sosyolojisinin önemine dikkat çeken Parsons'dı. Parsons, din ve etikbilime duyduğu ilgi dikkate alındığında, teodise kavramının Weber'in tarihsel sosyolojisindeki merkezî öneminin tamamen farkındaydı.

Weber'in antropolojisine son zamanlardaki yaklaşımlar açısından Tenbruck ve Hennis'in özgünlüğü de sorgulanabilir. Weber hakkında son dönemlerdeki tartışmanın çoğu aslında, Weber ve Marx üzerine makalesi ilk olarak *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te 1932'de yayımlanan ve sonrasında 1982'de *Max Weber and Karl Marx* adıyla İngilizceye çevrilen Karl Löwith'in (Löwith, 1993) Heideggerci Weber yorumlamasını yeniden üretir. Löwith, Marx ve Weber arasındaki çok önemli farklılıklara rağmen, sosyolojik bakış açılarının ortak bir felsefi antropolojide birleştiğini göstermeye çalışıyordu. Yani her ikisi de burjuva kapitalizminde ontolojik insan sorununa yönelik temel bir ilgiyi paylaşıyorlardı. Bu ontolojinin bakış açısından hem Weber hem de Marx kapitalizmi yıkıcı, ama aynı zamanda geleneksel sistemlerin dönüşümü aracılığıyla yeni olanaklara kapı açan iktisadi bir sistem olarak görüyordu. Weber'in sosyolojisi "insanlık onuru"na yönelik bir ilgiyle güdüleniyordu, ancak Weber, insanları kıskacına alan demir bir kafesin üretilmesi anlamında mukadder olan kapitalizmin akıbetine dair temelde karamsardı. Löwith'in Weber yorumu, Martin Heidegger'in (1962) çalışmalarına duyduğu felsefi bir minnettarlıktan kaynaklanıyordu. İnsanlar varoluşsal bir evsizlik (*Heimatlosigkeit*) içinde yaşadıkları için, Heidegger (1977) kapitalist toplumun derin bir yabancılaşmaya neden olan tekno-

lojik koşullarının derin bir eleştirisini geliştirmişti. Löwith aynı zamanda Heidegger'in gündelik gerçekliğe yaklaşımının arka planında Nietzsche'nin konvansiyonel metafizik eleştirisinin önemini kavrayabiliyordu. Nietzsche'nin, yaşam dünyasına tutarlı bir yönelim olarak geleneksel dini reddetmesi, Heidegger'in metafizik eleştirisinin arka planını oluşturuyordu. Weber'in modern bürokratik çarkta kültürel kölelik sorununa dair kaygıları, kısmen, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü olarak ifade ettiği modern varoluş sorunu analizinin bir sonucuydu.

Löwith'in toplumsal felsefesi, Batı kültürünün belirleyici özelliğinin, gerçek tarihten ziyade yalnızca aynı olanın ahenkli bir tekrarını içeren klasik dünya görüşü ile İsa'nın doğumunun gerçeklik açısından devrimci bir teleolojik çerçeve yarattığı Hıristiyan dünya görüşünün birbirinden ayrılması olduğu görüşü üzerine temelleniyordu. Tarih artık İsa'nın gelişi, azizlerin hayatları ve İkinci Geliş yolunda Kilise'nin vücuda getirilmesi vasıtasıyla inayet vahyi açısından anlam kazanmıştı (Löwith, 1966; 1970). Benzer bir şekilde Weber Hıristiyan teolojisinde teodise sorununun Protestan Reformcuları yeni bir yıkıcı tarih algısına sevk ettiğinin farkındaydı. Seküler bir çağda, Hıristiyanlık çerçevesi içerisinde tarihin anlamına dair bu felsefi görüşlerin yerini, tarihin hiçbir anlamının olmadığı ve tarih-sonrası bir dönemde yaşamakta olduğumuz görüşü aldı (Niethammer, 1992).

Weber'in sosyolojisine son zamanlarda getirilen bu yorumda, Weber'in toplumsal kuramının son derece etik karakteri ve belirli bir kişilik ve yaşam-türleri antropolojisine dayanmasıyla ilgili ortak bir tema görebiliriz. Hem Tenbruck hem de Löwith, özellikle teodiseyle bağlantılı meselelere odaklanmak suretiyle Weber'in yaşamı ve çalışmalarındaki dinsel temayla ilgilenirler. Hennis (1988: 24), Weber'in Marx'la ilişkisinin analizi nedeniyle, Löwith'in rasyonalite sorunundan çok etkilendiğini ve dolayısıyla bu sorunun Weber'in sosyolojisine temel teşkil eden önemini gözden kaçırdığını iddia etmekte, bence haksızdır. Tam tersine Löwith, rasyonalizasyon temasının Weber'in sosyolojik çerçevesinde varoluşsal anlam meselesinin bir ürünü olduğunun farkındaydı.

Weber ve postmodernite

Son yirmi yılda Weber'in sosyolojik çalışmalarına yönelik süregiden ve giderek artan bir merak olduğunu kaydetmiştik. Bu merakı nasıl açıklayabiliriz ve Weber'in çalışmalarının bugünün kültürel ve toplumsal sorunlarıyla bağlantısı nedir? Birtakım sosyologlar, son zamanlarda toplumun geçirdiği kimi şiddetli dönüşümler yüzünden, Weber gibi yazarların çalışmalarının bugün içinde yaşadığımız koşulları anlamak için bir çerçeve olarak artık uygun olmadığını öne sürerler. Bilhassa *The Consequences of Modernity*'de Anthony Giddens (1990; *Modernliğin Sonuçları*, 1994) ve *Risk Society*'de Ulrich Beck (1992; *Risk Toplumu*, 2011), modern toplumların temel özelliklerini kavrayabilmek için Weberci sosyolojiyi aşmamız gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla denebilir ki çağdaş sosyoloji, toplumun karakterini başkalaştıran radikal bir dönüşümden geçip geçmediği ve bu dönüşümleri anlamak için yepyeni kuramsal bir çerçeveye ihtiyaç duyup duymadığımız olmak üzere iki temel meseleyle karşı karşıyadır. Hem Beck hem de Giddens yeni bir kuramsal paradigma gerektiren bütünüyle dönüşmüş bir toplumsal gerçeklik içinde yaşadığımızı öne sürmeye girişirler. Giddens'ın terimleriyle yüksek modernite ve Beck'in sosyolojisinde risk toplumu bizi yeni koşullarla karşı karşıya bıraktığı için, bu toplumları çözümlemek için de yeni kuramlar geliştirmemiz gerekir. Bu yeni gerçeklik Beck, Giddens ve Lash'te (1994), postmodernleşme fikrine bir alternatif olarak sunulan düşünümsel modernleşme kuramı üzerinden tarif edilir. Bu bölümü sonlandırmadan önce, Beck ve Giddens'a, bilhassa Weber hakkındaki yorumlarına meydan okumak ve postmodernleşme fikrini çağdaş toplumda gerçek bir süreç olarak savunmak istiyorum. Son olarak, Weber'in sosyolojisinin Nietzsche'nin perspektifçiliğine dayanması bakımından postmodernleşmeyle bir ölçüde uyumlu olduğunu öne sürüyorum.

Giddens, *The Consequences of Modernity*'de, Weber'in "toplum"u "ulus-devlet"le bir tuttuğunu, küreselleşme süreç-

lerini anlamadığını ve sosyolojinin gerçek odağı olarak düşünümsel modernite meselesine değinmediğini öne sürüyordu. Bu nedenle klasik Weberci toplumsal kuram, durumumuza dair bize yerinde ve bilgilendirici bir bakış açısı sunamayacak kadar tekboyutludur. Benim bakış açıma göre Giddens'ın pozisyonu, Weber'in kişilik açıklaması ele alınarak sorgulanabilir. Böylelikle Giddens'ın *Modernity and Self Identity*'de benliğe (Giddens, 1991; *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 2010) ve *The Transformation of Intimacy'de* (Giddens, 1992; *Mahremiyetin Dönüşümü*, 2010) cinselliğe gösterdiği ilgi, Weber'in kişilik ve yaşam-türlerine odaklanmasının çok uzağında değildir. Giddens'ın argümanı, özdüşünümselliğin (*self-reflexivity*) ve bilhassa bir proje olarak benlik anlayışının, yüksek modernitenin özgül bir özelliği ve bir geleneksizleştirme sürecinin sonucu olduğudur. Daha önce gördüğümüz gibi Weber, kişiliğin aslında bir proje, kendinin bilincinde olan bir disiplin ve yaratıcılık sisteminin sonucu olduğuna inanıyordu. Gerçekten de Weber'e göre kişilik, insanları insan-dışı dünyadan ayrıştıran rasyonel kişi veya benlik projesiydi. Weber'e göre kişilik, insanlara dair bir olgu değil, yaşamboyu eğitim sistemi aracılığıyla kültür tarafından üretilen bir şeydi. Weber böylelikle bireysellik ve kişilik fikrini bir tekillik kavramı vasıtasıyla ayrıntılandırıyordu. Bu rasyonel proje ve benlik fikri, kültür ve uygarlık ilişkisine dair tartışmanın bir özelliği olarak bilhassa eğitimli orta sınıf (*Bildungsbürgertum*) arasında bireysellik ve bireysel tekillik fikrini vurgulayan bir Alman geleneğinin parçasıydı. Bu gelenekte kişilik, uygarlığa, yani Anglosakson dünyasına, bilhassa da İngiliz materyalizmine özgü olduğu düşünülen materyalist bir kültüre karşı verilen mücadelede kültürün bir sonucuydu. Dolayısıyla Weber için kişilik, tekil bir bireyin, aldığı eğitimin bir neticesi olarak bir benlik üretmek için gerekli olan disiplin ve rasyonaliteyi kendisine dayattığı bir vecibe ya da meslekti. Weber'in sosyolojisinin bu yönü, *Politics, Death and the Devil. Self and power in Max Weber and Thomas Mann* (1992) kitabında Harvey Goldman tarafından incelenmiştir. Weber'in asıl kaygısı, bilimsel rasyonalizasyonun artmasının, ulus-devletin büyümesinin ve gündelik dünya üze-

rindeki bürokratik tahakkümün bu gelenek içerisindeki kişiliği zayıflatacak olmasıydı. Weber'in sosyolojik bakış açısı, rasyonel bir seküler düzenin kısıtlamalarına karşı benliğin işlenmesini anlamakla ilgileniyordu. Bu durum düşünümsellik, benlik, duygusallık ve benliğe dair geleneksel paradigmaların çöküşüne yönelik hâlihazırdaki tartışmaların en azından bir kısmına önayak oldu. Weber'in başta Protestan tinselliği çalışmasında olmak üzere yaptığı kişilik analizi, çeşitli 20. yüzyıl toplumsal kuramcılarının modern benliğin doğasına yaklaşımlarını etkiledi. Weber'den etkilenen bu yazarlar içerisinde, *On the Roads to Modernity* (Nelson, 1981) kitabı Batı kültürlerinde, özellikle Weber'in tarihsel sosyoloji paradigması içerisinde, vicdan fikrinin evrimine dair önemli bir tarihsel çalışma olan Benjamin Nelson'm özel bir önemi vardı. Nelson'ın çalışması, bir benlik ve medeniyet tarihiydi.

Bu yorumla temelde anlatılmak istenen, Giddens'm düşünümsel benlik çözümlemesinin sosyolojiye ille de özgün bir katkı olmadığıdır, çünkü klasik sosyolojide benliğe, modernitenin düşünümsel ve rasyonel bir projesi olarak yaklaşılabileceği ve benliğin böyle anlaşılabileceği, herkesçe bilinen birtakım gelenekler mevcuttur. Bu eleştirel argümanın sonucu, geleneksel sosyolojiyi bir paradigma olarak terk etmek ya da reddetmek için otomatik bir meşrulaştırmanın olmadığını iddia etmektir, çünkü düşünümsel benlik de dahil olmak üzere düşünümsel modernite fikrinin anlaşılabileceği meşhur gelenekler vardır. Şayet Weber'in sosyolojisini Giddens'a karşı savunmak mümkünse, Weber'i bugünkü postmodern kurama karşı da savunabilir miyiz? Postmodernleşmeyi tartışırken, modern toplumun bir kuramı olarak postmodernizmi ve toplumsal bir süreç olarak postmodernleşmeyi birbirinden ayırt etmekte fayda vardır. Postmodern kuram, ironinin, simülasyonun, kendi kendine gönderme yapan yazma üsluplarının, rastlantısallığın ve metinlerin yüzeysel okunmasının öneminden faydalanır. Postmodern kuram, yapay ve kolay olana hayranlık duyar. Postmodernizm entelektüellerin geleneksel otoritesini reddeder ve hem yüksek hem de alt kültürü karıştırır ve birleştirir.

Bu anlamda modern popüler yaşam tarzlarının karmaşıklıklarına dair kültürel düşünümselliğin özgül bir biçimidir (Turner, 1990). Postmoderniteden kastım, bir postmodernleşme sürecini deneyimleyen modern toplumların toplumsal durumudur. Toplumsal postmodernite kültürel farklılaşmayı, parçalanmayı ve karmaşıklığı, yüksek kültür ve seçkin geleneklerinin otoritesinin zayıflamasını içerir. Küreselleşme süreçlerinin, bilhassa turizmin ve küresel bir emek piyasasının bir sonucu olarak etnik çokkültürlülüğün ve kültürel çeşitliliğin artması ve kültürde, tartışmacı üsluplar veya retorik olarak simülasyon, parodi ve ironiyi kullanan belirli biçemsel aygıtların yaygınlığı ve tahakkümü. Bu postmodernleşme süreci, yapaya dair öznel deneyimi ve toplumsal ve kültürel görüngülerin kurgulanmış doğasını üretir. Yaşam tarzı bakımından, yaşam seyrinin postmodernleşmesi tekil kariyer örüntülerinin yok olması, bölünmüş yaşam tarzlarının ortaya çıkması, geleneksel istihdam ve emeklilik örüntülerinin aşınması ve geleneksel hane yapılarının daha parçalı ve dağınık biçimlere ayrışmasını kapsar. Postmodernizmin temel argümanını en derli toplu haliyle Lyotard (1984) postmodern durumun büyük anlatılara karşı bir şüphecilik içermesi şeklinde özetlemiştir. Demokrasi, liberalizm, ulus-devlet ve dine dair büyük anlatılar buna örnektir. Çağdaş toplumların ayırt edici özelliği, bağlılıklarımızın zorunsuz ve inançlarımızın sadece geçici olduğu fikridir.

Nietzsche postmodern kuramın gelişimindeki en etkili filozoflardan biri olmuştur, çünkü "Tanrı öldü" sloganındaki tüm perspektifçilik sorunu Nietzsche'nin felsefesinden türetilmişti. Nietzsche'nin postmodern felsefe üzerindeki etkisi bize, Heidegger ve daha yakın zamanlarda da Richard Rorty (1989) vasıtasıyla ulaşır. Weber'in perspektifçiliğinin pek çok açıdan bugünkü postmodern ruh haliyle son derece uyumlu olduğu artık gün gibi ortadadır. Weber, Nietzsche'nin modern toplumda değerlerin çoktanrılı mücadelesi analizinden açıkça etkilenmişti ve Weber'in sosyal bilimler felsefesi, olguların her zaman belli bir bakış açısından gözlemlendiği ve kuramdan bağımsız olamayacağı fikrine bariz bir biçimde bağlıydı. Gerçekte We-

ber, rasyonel değerlerdeki artışın ardındaki irrasyonel güdünün özellikle bilincinde olarak, rasyonalite ve modernitenin doğasına dair son derece muğlak bir tavır benimsemişti.

Gelgelelim Weber'i, Rorty'nin terimleriyle bir ironist olarak görmek yanlış olacaktır. Weber'in en az üç açıdan Nietzsche'den ayrıldığını başka bir yerde öne sürmüştüm (Turner, 1992b: 18). Weber çoktanrıcı değerlerin artışından korkar ve hayıflanırken, Nietzsche bu çeşitliliği tektanrılı değerlerin ve ahlâkın temelini zayıflatmak için gerekli bir çerçeve olarak methediyordu. Nietzsche için çoktanrılılık bireyselliğin zorunlu bir koşuluydu. İkinci olarak, Nietzsche, Weber'in sorumluluk etiğine dair oldukça rasyonalist çözümlemesini bir hınç biçimi, yani Sokratizm olarak reddederdi. Son olarak, Nietzsche Schopenhauer'm kaderciliğini ve nihilizmini reddediyordu ve yaşadığımız dönemin olumsuzluklarından bir kaçış olarak değerlerin (*values*) yeniden değerlenmesi (*revaluation*) fikrini benimsiyordu. Açıkça görülüyor ki postmodernizmin ayırt edici özelliği olan oyunbazlık ve ironik özdüşünümsellik Weber'de eksikti (Rojek ve Turner, 1993). Weber'in mukadder bir düzen olarak trajik gerçeklik görüşü, postmodern analize hâkim olan ironik parodi duygusuyla en nihayetinde bağdaşmaz. Weber postmodern kuramın tartışmacı üslubunu reddeder ya da bunun karşısında şaşkına dönerdi. Gelgelelim Weber'in modern kültürün muğlaklıklarıyla, çağdaş siyasi yaşamın belirsizlikleri ve çatışmalarıyla ve dinsel geleneklerin aşınması ve sekülerleşmesiyle uzlaşmak için sosyolojik girişimi, 20. yüzyılın sorunlu haline ilişkin önemli bilgiler verir.

Weber'in sosyolojisini postmodernizmin ahlâki ve çileci ruh halinden ayıran diğer bir mesele, ötekilik ve farklılık sorusudur. Weber'e göre modernleşme, standardizasyon ve normalleşme içeriyordu; kişisel ve toplumsal farklılığa yönelik tüm hassasiyeti ve empatiyi olanaksız kılıyordu. Postmodernizm ötekiliğe dair sorumluluğunda liberalizmin izinden gider, ancak liberalizm bireysel farklılıklara tahammül gösterirken postmodernizm farklılığı kutlar, besler ve teşvik eder. Weber'in bir süreç olarak rasyonalizasyonun kaçınılmaz tahakkümü husu-

sunda takındığı inatçı gerçekçilik, postmodern ahlâki yönelimlerin temeli olarak endişe ve itinanın yüceltilmesinin çok uzağında kalır. Dolayısıyla, Weber'in rasyonalist kapitalizmin demir kafesi çözümlemesiyle Foucault'nun panoptik disiplinler açıklaması arasında bir ilişki bulunurken, Foucault daha da ileri giderek "öznellik kavrayışlarımızın kendisi iktidar süreçleri tarafından çoktan derin-yapılandırılmıştır. Ve bu süreçler insan bilimlerinde bilginin üretilmesiyle ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir" (White, 1991: 120) keşfinde bulunmuştur. Bilimde bir mesleğin seküler ve çoğulcu bir topluma ahlâken elverişli bir yanıt olacağı fikri, sahiciliğe yaklaşırken yüzünü akıl yerine yüce ("sublime") gibi kavramlara dönen postmodern etik bilimine yabancı kalacaktır (Lyotard, 1989).

Bu bölümde Weber'in sosyolojisinin çağdaş toplumsal kuramda alımlanma biçimindeki başlıca birkaç değişikliğe değindim. Weber'in kapitalizme getirdiği kültürel eleştiride, disiplinin ve yeni kişilik biçimlerinin artışına duyduğu ilgide ve iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiyle ilgilenmesinde Nietzsche'nin önemi gittikçe daha fazla kabul edilir olmuştur. İkinci olarak, Weber'in değerler ve anlam analizinin, yazın kuramınca yönlendirilen bir epistemolojiye asimile edildiği kültürel sosyolojiye yaptığı katkıya yönelik ilgide artış yaşanmıştır. Üçüncü ve buna bağlı olarak, Weber'in endüstriyel kapitalizm sosyolojisi, endüstriyel toplumların karşılaştırmalı sosyolojisi ve modern devletin siyaset sosyolojisine yönelik ilgide azalma yaşanmıştır. Dördüncü ve bu eğilimlerin bir sonucu olarak, Weber'e yönelik bugünkü ilgi geleneksellik ve modernite arasındaki karşıtlık üzerine yoğunlaşır ve bunun neticesinde Weber'in postmodern toplumsal kuram ve postmodern toplumla ilişkisine dair bir tartışma ortaya çıkar. Beşinci olarak, Weber'in klasik sosyoloji geleneğiyle, yani Marx ve Durkheim'm çalışmalarıyla ilişkisi hakkında bir tartışma sürmektedir. Beck, Giddens ve Lash gibi yazarlar, son zamanlardaki çalışmalarında postmodernleşme meselesiyle ilgilenmeyi bırakıp düşünümsel modernleşmeye odaklanmışlardır. Weber'e bu belirli yaklaşımda, Weber'in çeşitli küreselleşme süreçleriyle dönüşüme uğramış günümüz

dünyası hakkında söyleyeceği bilhassa önemli veya ilgi çekeceği bir şeyler olduğu fikrini yıkma çabası görülür.

Weber'in sosyolojisinin birtakım önemli etik endişeler tarafından biçimlendirildiği fikri, sosyoloji tarihi analizinde hoş karşılanan bir gelişmedir. Açıkça görülüyor ki Weber'in sosyolojisi, sekülerleşme, sanayileşme ve Weber'in terimleriyle rasyonalizasyon süreçlerinin, hayatın anlamı ve kutsalın önemine dair pek çok geleneksel varsayıma kafa tuttuğu bir post-Hıristiyan gerçekliğinin sorunlarıyla ilgilenmekteydi. Weber'in din sosyolojisi, bir yandan Durkheim'ın kutsal anlayışına yaptığı katkıdan pek çok açıdan önemli ölçüde farklılaşırken, post-Hıristiyan bir çerçevede dinin ilkel biçimleri sorununa yine de değinmiştir. Durkheim dinsel-sonrası bir düzende toplumsal dayanışmanın koşulları sorunuyla ilgilenirken, Weber büyüsünü yitirmiş bir dünyada anlam meselesi üzerine eğilmiştir. Hem Löwith hem de Hennis'in işaret ettiği gibi Weber, sekülerleşmenin eski inanç kesinliklerine kafa tuttuğu yabancılaşmış bir çevrede insanların halini anlamakla ilgileniyordu. Löwith'in fazlasıyla Heideggerci bir tema sunması, Weber'in sosyolojisine temel teşkil eden antropolojinin çarpıcı şekilde özgün bir yorumunu sunuyordu.

Weber'i ve modern sosyolojiyi yeniden yorumlamak

Weber'de Nietzsche'nin ve etik meselelerin öneminin yeniden ortaya konması, Weberci sosyolojinin çağdaş toplumsal kuramda sekülerleşme ve postmodernleşme meseleleriyle önemli ölçüde ilgilenebileceği anlamına gelmiştir. Weber'in perspektifçiliği, Nietzsche mirasına duyduğu ilgi, toplumsal araştırmanın geçici bir doğası olduğuna dair kuvvetli inancı ve rasyonalitenin ve aklın sınırlamalarından duyduğu endişe, postmodern tartışmaya doğrudan dahil olmuş temalardır. Etik yorumlamanın bu evrilen paradigması, Weber'in olgu-değer ikiliği kuramcısı olduğuna dair alışıldık anlayışı dönüşüme uğratmıştır. Weber'in sosyolojisi kendi zamanının öncelikli meseleleriyle etik açıdan ilgiliydi, başlıca teolojik ve ahlâki tartışmalara karşı du-

yarlıydı, insan durumunun trajik bir görüşüyle güdülenmişti ve Alman siyasetinin sorunlarına ilişkin yoğun bir tarafgirlik, sosyolojisine temel teşkil ediyordu.

Weber'in yorumlanmasındaki bu yeni gelişmeler önemli olsalar da aynı gelişmeler hem Weber'in çalışmalarındaki bazı özellikleri abartır, hem de ampirik sosyolojisinin pek çok önemli boyutunu hafife alır. Weber'in sosyolojisinin bugünkü kültürel ve etik yorumlanma biçimine karşı kendimize şu soruyu sorarak yola koyulabiliriz: Önemli bir toplumsal kuramın devamlılığı ve muhafazasını sağlayan kıstaslar ya da koşullar nelerdir? Toplumsal kuramın başarıya ulaşan birikimi, toplumsalın doğasının açıklanabileceği bir dizi temel kavram ve kategorinin dile getirilmesine ve geliştirilmesine açık bir bağlılık gerektirir. Belirli bir açıklayıcı gücü olan bir paradigma oluşturma hedefiyle, birikimsel bir pratik olarak kuram oluşturmaya yönelik aleni bir düşünümsel bağlılık olması gerekir. Belirli bir kapsam ve öneme sahip temel bir araştırma programına dayanması gerekir. Kuramsal kavramlar ve araştırmanın çağdaş siyasal ya da daha genel olarak kamusal sorunlarla meşgul olabileceği kamusal bir amaç ya da arena gerektirir. Son olarak, bu kuramların geliştirilip ayrıntılandırılabileceği, dergi ve derneklerin varlığını da içeren güçlü bir kurumsal çevre gerektirir. Bu argümanı sunarken, bilgi sosyolojisi aracılığıyla başarılı bir toplumsal kuramın kendisini besleyip geliştirecek kurumsal bir iklime ihtiyaç duyduğunu bildiğimizi, ama aynı zamanda toplumsal kuramın tutarlılığı, önemi ve ampirik uygunluğu hakkında bir dizi felsefi endişemizin olduğunu öne sürüyorum.

Weber'in sosyolojisi bir dereceye kadar bu kıstaslara oldukça iyi uyum sağlar. Örneğin, Weber'in çalışmaları çoğu defa ölümünün ardından eşi tarafından yayımlanmış olsa da Weber'in, çalışmalarının kamunun dikkatini çekebileceği dergilere, kurumlara ve derneklere erişimi vardı ve son yıllarda, örneğin Weber'in bütün çalışmalarının yayımlanması hususunda önemli bir kurumsal destek oldu. Çağdaşı Georg Simmel'in aksine Weber'in akademik itibarının önünde engel teşkil eden bir Yahudi aleyhtarlığı ya da diğer önyargı veya dışlanma biçimle-

ri yoktu. Ancak bu kanının özü, Weber'in sosyolojisinin sosyologların ilgisini çekmeye devam etmesinin nedeninin, bize iyi ifade edilmiş bir kavramlar ve kuramlar çerçevesi, bir araştırma gündemine dayanan bir proje ve bugünün siyasi meseleleriyle ilgili olan ve ilgilenen bir sosyoloji sunduğudur.

Weber'e ilişkin başta Hennis ve Triba'nınkiler olmak üzere son zamanlarda yapılan yorumlar, Weber'in sosyolojide kavram oluşumuna katkısının zenginliğini hafife almıştır (Albrow, 1990; McKinney, 1966; Sica, 1988). Toplumsal koşulların ve kimi kişilik tiplerinin çalışılmasının ve bunlara uygun düşen toplumsal düzenlerin, gerçekte Weber'in etik ve sosyolojik endişelerinin merkezî bir teması olduğunu görmüştük. Weber, yaşadığımız zamanların doğasını, yani modernitenin koşullarını ve boyutlarını anlamaya çabalıyordu. Modernitenin doğasını anlamaya yönelik bu girişim, Weber'i, din sosyolojisinin şüphesiz baskın olduğu birbiriyle bağlantılı bir dizi araştırma programı yürütmeye yönlendirmişti. Ancak içinde yaşadığımız benzersiz koşulları ve büyüsünü yitirmiş bir toplumda anlam sorununu anlamaya çalışırken, en nihayetinde suçu kapitalizmin ruhunun olumsuz neticelerine atmıştı. Rasyonel yaşamın doğasının tarihsel olarak irdelenmesi, sosyolojik paradigmasının temelini oluşturuyordu. Hukuk sosyolojisinde Weber, son zamanlardaki tartışmalarda ihmal edilen *Critique of Stammler* (Weber, 1977) gibi çeşitli önemli tartışmalara girmişti. Weber, yürüttüğü çeşitli karşılaştırmalı çalışmalar aracılığıyla dünya dinlerinin iktisadi etiğiyle açıkça ilgilenmiş olmasına rağmen, aynı zamanda iktisat tarihinin anlaşılmasıyla da epey uğraşmıştı (Weber, 1981).

Weber aynı zamanda iktisat ve iktisadi kurumlarla ilgili geniş kapsamlı tartışmalarla da meşgul oldu (Weber, 1981), ancak Roscher ve Knies'la tartışmasında (Weber, 1975) tarihsel iktisadın felsefi ve metodolojik sorunlarıyla da ilgilendi. Weber hakkında son zamanlarda yapılan yorumlamaların, hukuk, iktisat ve tarihe duyduğu ilgiyi hafife aldığı aşikârdır, ancak Weber için asli öneme sahip olan konu, liberal siyasetin işleyebileceği ve dolayısıyla bireyselliğin filizlenip gelişebileceği koşulla-

rın tarihsel ve sosyolojik olarak anlaşılmasıydı. Weber'in "etik kişilik" adını verebileceğimiz meseleye ilgisi, böylelikle, pratik gündelik siyasete duyduğu yoğun ampirik ilgiyle birleşiyordu. Liberalizmin koşullarına yönelik bu ilgi, tüm siyaset sosyolojisine, Alman, Amerikan ve İngiliz siyasi kurumlarına dair karşılaştırmalı çalışmasına ve otoriterliğin anlaşılması hakkındaki karşılaştırmalı ilgisine (Turner, 1994) temel teşkil eder. Weber'in siyaset sosyolojisinin pratik yönelimi, Kuzey Amerika ve Birleşik Krallık'm Anglosakson kültürlerinin sömürgeci politikalara ve siyasete hükmettiği bir imparatorluk bağlamında Alman siyasi liderliğin özgül sorunlarını anlamaktı. Weber, *Junker* sınıfının hâkim olduğu ve daha liberal siyaset biçimlerini kısıtlayan ya da engelleyen sınıf yapıları ve siyaset arka planında Alman liderliği sorununu anlamaya çabalıyordu. Almanya'da 1848 devriminin siyasi başarısızlığı, sosyalizmin ve işçi sınıfı kurumlarının az gelişmişliği, Bismarck'ın merkezîleştirilmiş bürokrasisinin mirası ve Prusya devletinin tahakkümü, bırakınız-yapsınlarcı sanayi kapitalizminin büyümesini ve kayda değer siyasi bir liderlik uygulamaya muktedir liberal bir orta sınıfın evrimini imkânsız kılan toplumsal koşullardı. Rus devrimleri analizinin arkasında da bu genel toplumsal meseleler vardır (Weber, 1995). Weber, liberalizmin 1905 ve 1906'da Rusya'da umut vaat eden başlangıcının 1917'de bir "sözde-demokrasiye" evrilerek çöktüğüne inanıyordu. Weber, rasyonalize edilmiş bir dünyada bireyselliği ve bireyciliği muhafaza etmeye yönelik etik bir amaç güderek, bürokrasi ve devlet karşıtı özgül liberalizm vizyonunu güvenceye almak için etkin siyasi liderliğin gerçekleştirilebileceği toplumsal koşulları anlamaya çalışıyordu.

Weber'in liberalizmi, çoğulculuğa ve konuşma özgürlüğüne dayanan hoşgörülü bir orta sınıf anlayışından müteşekkil değildi. Weber'in siyaset anlayışı daha ziyade siyasi mücadelenin ve gerektiği yerde şiddetin kaçınılmazlığının kabulüne dayanıyordu. Weber'in siyaset anlayışı, Nietzsche'nin çoğu defa neredeyse Darwinci nitelikler takınan bir kabulüyle güdüleniyordu. Örneğin, Weber'in Polonyalı göçmenlerin iskânı açısından

Doğu Almanya hakkındaki endişeleri, Almanya'yı başat bir siyasi kültür ve devlet olarak tesis etmeye duyduğu bağlılıkla ilgiliydi. Weber'in bu ilgisine ve bireyciliğine temel teşkil eden etik kaygılar, şiddetin bir siyasi eylem yöntemi olarak kabul edilmediği daha geniş bir bağlam içerisinde kalıyordu. Aslında Weber'in araştırma programının ardında, belli başlı iki sosyolojik sorunun yattığını söyleyebiliriz: Askerî şiddet araçları başta olmak üzere (fiziksel) şiddet araçları kimin elindedir ve dinsel ya da kurumsal başta olmak üzere sembolik şiddet araçları kimin kontrolündedir? Weber'in sosyolojisindeki büyük oranda hem Marx hem de Nietzsche'den kaynaklanan bu iki kritik soru, Weber'in sosyolojisini, örneğin bu şiddet türlerinin normatif meşrulaştırma sistemleriyle nasıl bir arada tutulduğu sorununu ele alan hukuk sosyolojisini anlamak için elzemdir. Modern kültürlerin parçalanması, bu düzenleme ve denetim türlerinin işleyişi açısından ciddi oranda zorluğa neden olur. Daha farklı terimlerle ifade edecek olursak, Weber'in pazar (iktisadi kurumlar), devlet (siyasi kurumlar) ve sembolik düzen (dinî kurumlar) arasındaki etkileşimle ilgilendiğini ve bu kurumsal ilişkilerin rasyonalize edilmiş bürokrasi ve karizmatik liderlerin bireysel eyleme kapasiteleri arasındaki temel bir ikilik aracılığıyla ifade edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Weber, ağırlıklı olarak bütün insan toplumlarında hem şiddet hem de meşruiyetin gerekliliğinin gerçekçi bir kabulüne mukabil liderlik ve iktidara ilişkin etik ikilemlerle ilgileniyordu. Siyaset ve dine ilişkin bu kurucu nitelikteki sorular dizisi aynı zamanda Weber'in teknolojinin, bilhassa askerî teknolojinin insan toplumları üzerindeki etkisine duyduğu ilginin önemli bir şarıydı ve Weber'in trajik tarih vizyonu en keskin ifadesini, ister feodal ister kapitalist zamanlar olsun bu teknolojinin askerî içerimleriyle buluyordu. Bu nedenle bu tartışmayı, Weber'in, Rus devrimleri üzerine yakın zamanda çevrilmiş makaleler derlemesindeki "Rusya'nın sözde-anayasalcılığa geçişi" yazısından (Weber, 1995: 231) kısmen uzun bir alıntıyla sonlandırmak yerinde görünüyor.

> Bu, bu türden dehşetengiz olayların en nihayetinde normal olarak kabul edilmesine neden olacak kadar çok sayıda azılı cinayet eylemleri ve amansız zulüm edimleriyle, mütemadi, sert bir mücadeledir. Modern devrim, mazide kalan günlerin şövalyevari mücadelesinin romantik halesinden sıyrılmış, bir yandan laboratuvarların ve imalathanelerin düşünsel emeğinin araçsallaştırılmış ürünleri, öte yandan da paranın soğuk iktidarı arasına sıkışmış, ama aynı zamanda hem liderler hem de tabi konumdaki yüzbinler için korkunç, bitmez tükenmez bir metanet sınavı olan modern harp hali gibidir.

Weber'e günümüzde getirilen kültürcü yorumlar, amaçlanmamış sonuçlarının hem liderler hem de yönetilenler için vahim sonuçları olabilecek bitmek bilmeyen bir dizi tahakküm mücadelesi olarak şeytani uğursuz tarihî vizyonunu unutmamalıdır. Düşünsel emeğin araçsallaştırılmış ürünleriyle modern dünya, çoğu defa, içerisinde bireysel eylemin kapsamının haliyle sınırlı olduğu trajik ebatlarda bir demir kafes yaratabilir.

KAYNAKÇA

Albrow, M. (1990) *Max Weber's Construction of Social Theory*, Londra: Macmillan.

Alexander, J.C. (der.) (1985) *Neofunctionalism*. Beverly Hills, CA: Sage.

Alexander, J.C. (1987) *Twenty Lectures: Sociological theory since World War II*, New York: Columbia University Press.

Althusser, L. (1969) *For Marx*. Londra: Allen Lane The Penguin Press (*Marx İçin*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002).

Antonio, R.J. ve Glassman, R.M. (der.), (1985) *A Weber - Marx Dialogue*, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.

Aron, R. (1963) *Eighteen Lectures on Industrial Society*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a new modernity*, Londra: Sage (*Risk Toplumu: Başka bir Modernliğe Doğru*. çev. Bülent Doğan ve Kazım Özdoğan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011).

Beck, U., Giddens, A. ve Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Cambridge: Polity Press.

Berman, M. (1983) *All That is Solid Melts into Air. The experience of modernity*, Londra: Verso (*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor. Modernite Deneyimi*, çev. Bülent Peker ve Umut Altuğ, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).

Bologh, R.W. (1990) *Love or Greatness. Max Weber or masculine thinking: a feminist inquiry*. Londra: Unwin and Hyman.

Bottomore, T. ve Goode, P. (der.), (1978) *Austro-Marxism*, Oxford: Oxford University Press.

Breuilly, J. (1987) "Eduard Bernstein and Max Weber", W.J. Mommsen ve J. Osterhammel (der.), *Max Weber and his Contemporaries* içinde, Londra: Allen & Unwin. s. 345-54.

Collins, R. (1986a) *Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, R. (1986b) *Weber, a Skeleton Key*, Beverly Hills, CA: Sage.

Connor, O. (1996) "Cultural sociology and cultural sciences", B.S. Turner (der.), *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde, Oxford: Blackwell, s. 340-68.

Eden, R. (1983) *Political Leadership and Nihilism. The study of Weber and Nietzsche*, Tampa: University of South Florida Press.

Elias, N. (1978) *The Civilising Process. The history of manners*, Oxford: Basil Blackwell (*Uygarlık Süreci, Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişimler*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

Gerth, H.H. ve Mills, C. (1961) *From Max Weber: Essays in sociology*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008).

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press (*Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994).

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self Identity. Self and society in the later modern age*, Cambridge: Polity Press (*Modernite ve Bireysel Kimlik. Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2010).

Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern society*, Cambridge: Polity Press (*Mahremiyetin Dönüşümü. Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010).

Giddens, A. (1994) "Living in a post-traditional society", U. Beck, A. Giddens ve S. Lash (der.), *Reflexive Modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order* içinde, Cambridge: Polity Press.

Gneuss, C. ve Kocka, J. (1988) *Max Weber. Ein Symposion*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Goldman, H. (1992) *Politics, Death and the Devil. Self and power in Max Weber and Thomas Mann*, Berkeley: University of California Press.

Gouldner, A.W. (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books.

Green, M. (1974) *The von Richthofen Sisters, The triumph and tragic modes of love*, New York: Basic Books.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Oxford: Basil Blackwell, (*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and other Essays*, New York: Harper and Row.

Hennis, W. (1988) *Max Weber: Essays in reconstruction*, Londra: Allen & Unwin.

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Kadarkay, A. (1991) *Georg Lukács. Life, thought and politics*, Oxford: Basil Blackwell.

Kalberg, S. (1994) *Max Weber's Comparative Historical Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Käsler, D. (1988) *Max Weber. An introduction to his life and work*, Cambridge: Polity Press.

Lassman, P. ve Velody, I. (1989) *Max Weber's "Science as a Vocation"*, Londra: Unwin Hyman.

Lehmann, H. ve Roth, G. (der.), (1993) *Weber's Protestant Ethic. Origins, evidence and contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Liebersohn, H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology 1870-1923*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Löwith, K. (1966) *Nature, History and Existentialism and other Essays*, Evanstone, Ill.: Northwestern University Press.

Löwith, K. (1970) *Meaning in History*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press (*Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, İstanbul: Say Yayınları, 2012).

Löwith, K. (1993) *Max Weber and Karl Marx*, Londra: Routledge (*Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, İstanbul: Doruk Yayınları, 1999).

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition. A report on knowledge*, Manchester: University of Manchester Press (*Postmodern Durum. Bilgi Üzerine Bir Rapor*. çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

Lyotard, J.-F. (1988) *Peregrinations: Law, form, event*, New York: Columbia University Press.

Lyotard, J.-F. (1989) "The sublime and the avant-garde", A. Benjamin (der.), *The Lyotard Reader* içinde, Oxford: Basil Blackwell.

McKinney, J.C. (1966) *Constructive Typology and Social Theory*, New York: Appleton-Century-Crofts.

Marcus, J. (1987) *George Lukács and Thomas Mann. A study in the sociology of literature*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Marshall, G. (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism, an essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Londra: Hutchinson.

Mayer, J.P. (1944) *Max Weber and German Politics. A study in political sociology*, Londra: Faber & Faber.

Mills, C.W. (1959) *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press (*Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Derin Yayınları, 2000).

Mommsen, W.J. (1984) *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Chicago: University of Chicago Press.

Mommsen, W.J. (1989) *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge: Polity Press.

Moretti, F. (1987) *The Way of the World: The Bildungsroman in European culture*, Londra: Verso.

Nelson, B. (1981) *On the Roads to Modernity. Conscience, Science and Civilizations*, Totowa, MJ: Rowman and Littlefield.

Niethammer, L. (1992) *Posthistoire: Has history come to an end?* Londra: Verso.

Parkin, F. (1979) *Marxism and Class Theory, A bourgeois critique*, Londra: Tavistock.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.

Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*, Londra: New Left Books (*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*. çev. L. Fevzi Topaçoğlu ve Şen Süer Kaya, İstanbul: Belge Yayınları, 1992).

Rex, J. (1961) *Key Problems of Sociological Theory*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Ringer, F.K. (1969) *The Decline of the German Mandarins, The German academic community of 1890-1933*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rojek, C. ve Turner, B.S. (1993) *Forget Baudrillard?* Londra: Routledge.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press (*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*. çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

Roth, G. (1987) *Politische herrschaft und Persönliche Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.

Runciman, W.G. (1972) *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sahay, A. (der.), (1971) *Max Weber and Modern Sociology*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Salomon, A. (1935) "Max Weber's sociology", *Social Research*, 2: 60-73.

Satterwhite, J.H. (1992) *Varieties of Marxist Humanism. Philosophical revision in Eastern Europe*, Pittsburgh ve Londra: University of Pittsburgh Press.

Sayer, D. (1991) *Capitalism and Modernity, An excursus on Marx and Weber*, Londra: Routledge.

Scaff, L.A. (1989) *Fleeing the Iron Cage. Culture politics and modernity in the thought of Max Weber*, Berkeley: University of California Press.

Schroeder, R. (1992) *Max Weber and the Sociology of Culture*, Londra: Sage.

Sica, A. (1988) *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley: University of California Press.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1986) "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen", *Zeitschrift für soziologie*, 15: 81-94.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance: Resentment, reciprocity and resistance in social life*. Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1992) "Ludwig Klages (1872-1956) and the origins of critical theory", *Theory, Culture and Society*, 9: 45-63.

Tenbruck, F. (1975) "Das Werk. Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27: 663-702

Tenbruck, F. (1980) "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", British Journal of Sociology, 31 (3): 316-51.

Tribe, K. (der.) (1989) *Reading Weber*, Londra ve New York: Routledge.

Turner, B.S. (1981) *For Weber*. Londra: Routledge.

Turner, B.S. (der.) (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra: Sage.

Turner, B.S. (1992a) "The concept of the 'world' in sociology: A commentary on Roland Robertson's theory of globalization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31(3): 296-323.

Turner, B.S. (1992b) *Max Weber. From history to modernity*. Londra ve New York: Routledge.

Turner, B.S. (1994) "Max Weber on individualism, bureaucracy and despotism: Political authoritarianism and contemporary politics", L.J. Ray ve M. Reed (der.), *Organizing Modernity: New Weberian perspectives on work, organization and society* içinde, Londra: Routledge. s. 122-40.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Allen & Unwin (*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion*, Londra: Methuen (*Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Weber, M. (1975) *Roscher and Knies: The logical problems of historical economics*, New York: Free Press.

Weber, M. (1976) *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, Londra: NLB.

Weber, M. (1977) *Critique of Stammler*, New York: Free Press.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, 2 cilt, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press (*Ekonomi ve Toplum, 2 cilt takım*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Weber, M. (1981) *General Economic History*, New York: Transaction Books.

Weber, M. (1995) *The Russian Revolutions*, Cambridge: Polity Press.

Weiss, J. (1986) *Weber and the Marxist World*, Londra ve New York: Routledge & Kegan Paul.

Whimster, S. ve Lash, S. (der.), (1987) *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londra: Allen & Unwin.

White, S.K. (1991) *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*. çev. Ömer Demir, Ankara: Vadi Yayınları, 1994).

İKİNCİ BÖLÜM

MAX WEBER'İN KLASİK SOSYOLOJİDE ALIMLANMASI

Bu bölümün başlıca argümanı Max Weber'in (1864-1920) bu asrın [20. yüzyılın] ikinci yarısında giderek ün kazanmasına rağmen, 1950'lere kadar, özellikle de kendisini İngilizceden okuyan akademik dünyada tuhaf bir biçimde ihmal edildiğidir. Weber artık modern sosyolojinin kurucularından biri kabul edilse de, Emile Durkheim'ın aksine, kendini bir "sosyolog" olarak görmüyordu ve bir ekol kurmak gibi bir niyeti kesinlikle yoktu (Löwith, 1939; Wilbrandt, 1928). İlk başlarda iktisadın hukuki çerçevesinin tarihsel gelişimine duyduğu ilgiyle bir hukukçu olarak eğitim gören Weber'in geniş akademik ve siyasi ilgi alanları, tek bir akademik disiplinin dar sınırları içine sığmıyordu. Bu çekincelere rağmen Weber sosyolojisinin istikrarsız ve geç bir şekilde alımlanması yoruma ve tartışmaya değer bir konudur.

Bizzat Almanya'da Weber'in çalışmalarına dair tartışmalar, metodolojik fikirleri (özellikle ideal tip ve *verstehen* yöntemi) üzerine çeşitli yorumlar ve (sözde) göreciliğinin olumsuz etik içerimleriyle sınırlıydı (Lassman ve Velody, 1989). O dönemlerde Weber'in siyasi görüşleri ve Kaiser eleştirisi büyük ilgi görüyordu. Bu durum, kamusal bir sima olarak Weber hakkında eleştirel bir tartışmaya yol açmıştı. Weber'in II. Wilhelm'e ilişkin eleştirileri, General Ludendorff gibi Almanya'nın önde ge-

len bazı simalarının Weber'i vatan hainliğiyle itham etmelerine neden olmuştu. Weber'in savaşın idaresine dair siyasi görüşlerinden farklı olarak siyaset sosyolojisi, ilerleyen zamanlardaki tartışmalarda bir miktar önem kazansa da, Weber'in ilk başlardaki alımlanışında büyük bir rol oynamadı. Weber'in din sosyolojisi hakkında bazı tartışmalar vardı, fakat bu yorumlar büyük ölçüde Protestan Ahlâkı üzerine yazılarının bir değerlendirmesiyle sınırlıydı (Lehmann ve Roth, 1993). Karşılaştırmalı sosyolojisine dair güçlü bir yorum ancak ilerleyen zamanlarda ortaya çıktı. Bu bölüm, Weber'in sosyoloji külliyatının itibar ve öneminin anlaşılmasının yavaş ve parçalı evrimini belgelemeye çalışmaktadır. Bu kavrayışın nihai tartışmalı özelliği, Talcott Parsons (1902-1979) Weber'i yorumlama biçimi yüzünden ağır şekilde eleştirildiği halde, Weber'in sosyolojisinin, Birleşik Devletler'deki kurumsallaşmış sosyoloji çevreleri tarafından en nihayet kabul görmesinin aslında Parsons'ın çabalarının bir sonucu olduğudur. Weber'in sosyolojisinin kavranışının tarihsel gelişimine –yavaş gelişimi, istikrarsız alımlanışı, tek yönlü değerlendirilmesi, Parsons'ın iradeci eylem kuramı aracılığıyla yorumlanması– dair bu gözlemlerin kendileri tartışmaya açık olmayı sürdürecektir.

Weber'in Batı sosyolojisi kanonundaki yeri ve konumu da tartışma konusudur. Weber hakkmdaki ilk yorumlar Weberci sosyolojiyi, Marx ve Marksist sosyolojiye eleştirel bir karşılık ve bir alternatif olarak görmüştü (Wiley, 1987; Antonio ve Glassman, 1985). Max Weber'in "Karl Marx'm hayaletiyle uzun ve gergin bir diyaloğa girerek bir sosyolog haline geldiğini" ve *Economy and Society* kitabının adının, tarihsel materyalizmi zayıflatmaya yönelik bu eleştirel niyetin bir delili olduğunu beyan eden Albert Salomon'du (1945: 596). Özellikle Weber'in Protestan Ahlâkı hakkındaki çalışmaları Almanya'daki pek çok düşünür tarafından Marksist materyalizme idealist bir saldırı olarak yorumlandı. Bunun neticesinde Felix Rachfahl, Werner Sombart, Hans Delbruck, H. Karl Fischer'le yaşanan eleştirel tartışma, bu asrın büyük bir bölümüne yayılan Protestan Ahlâkı tartışmasının temellerini attı (Mommsen ve Osterhammel, 1987).

Weber'e dair bu görüş son yıllarda gerileyerek yerini, Weber'in Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) izinden yürüdüğü ve sanayi kapitalizmi hakkında değil, daha genel bir kültürel modernizm fikri hakkında yazdığı anlayışına bıraktı. Weber'in erotik arzu ve çilecilik arasında kurduğu karşıtlık, güç istencine yaptığı vurgu, entelektüalizmin ahlâki temeli hakkındaki eleştirel görüşleri ve bürokrasiye dair olumsuz görüşlerinin kaynağı Nietzsche'ye dayandırıldı (Fleischmann, 1964; Stauth ve Turner, 1988; Turner, 1996). Başka yorumlar ise Weber'in bir sosyolog olmadığı, iktidara yaptığı vurgu Marx'tan ziyade Nietzsche ile ilgili olan bir siyaset kuramcısı olduğu yönündeydi (Hennis, 1988; Scaff, 1989; Tribe, 1989; Turner, 1992). Bu yazarlar Weber'in çalışmalarını, Nietzsche'nin modern kültür ve bunun disiplinine getirdiği eleştiri bakış açısından kişilik ve yaşam-türleri hakkında bir fikir yürütme olarak görürler. Karl Löwith (1897-1973) gibi diğer yazarlar, 1930'larda, rasyonalizm ve teknolojiyi eleştiren Heidegger ve Weber arasındaki paralelliğe dikkat çekiyordu; araçsal akıl, en nihayetinde kültürlü hayatın temelini sarsacak teknik bir uygarlık üretmişti (Löwith, 1993). Weber ve kültürel eleştiri hakkındaki bu çalışmalar, Weber'e bakışı, kapitalizmin iktisat sosyolojisinden modernitenin kültürel sosyolojisine çevirdi (Sayer, 1991; Scaff, 1989). İktidar ve şiddete yapılan bu vurgu düşünüldüğünde, Weber'in feminist kuram tarafından sıklıkla insanların duygusal yaşamını anlamamakla eleştirilmesi hiç de şaşırtıcı değildir (Bologh, 1990). Weber hakkındaki farklı ve herhangi bir sonuca bağlanmamış bu görüşler, Weber'in ve Weberci sosyolojinin eleştirel bir şekilde alımlanmasında ve bunlara verilen karşılıklarda şüphesiz önemli bir rol oynamıştır.

Weber'in sosyolojisine getirilen eleştirel yanıt, (iktidar ve otorite konularıyla ilgili olarak) siyaset kuramına, (sosyal bilimlerin sorunlarıyla ilgili olarak) metodolojik görüşlerine ve (dünya dinlerinin iktisadi öğretileriyle ilgili olarak) din sosyolojisine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla Weber'in toplumda iktidar ve liderliğin önemini vurgulayan siyasi görüşleri, mütemadiyen münakaşalara yol açmıştır (Mommsen, 1984). Weber, fa-

şizmin düşünsel temellerinden bazılarını atmakla suçlanmış ve göreciliği yücelttiği için eleştirilmiştir. Metodolojik fikirleri, özellikle de ideal tip kavramının kullanımı, modern sosyolojinin gelişiminde önemli bir rol oynamaya devam etmektedir. Son olarak, çeşitli sosyologlar, Weber'in karşılaştırmalı sosyolojisinin, özellikle karşılaştırmalı din ve iktisat üzerine dinî öğretiler çalışmalarının, Weber'in 20. yüzyıl sosyolojisine en önemli ve kalıcı katkısı olduğunu öne sürmüşlerdir (Tenbruck, 1975; 1980).

Max Weber'in hayatı ve eserleri

Weber'den genellikle modern sosyolojinin kurucularından biri olarak söz edilir. Sosyolojik perspektif için sistematik ve tutarlı bir çerçeve sunmuş, sosyal bilimlerin kendine özgü ve temel bir felsefesini geliştirmiş ve çeşitli, tözel (*substantive*) alanlar oluşturmuştur. Weber'e dair ilk değerlendirmeler, tabakalaşma sosyolojisi (Cox, 1950), iktidar ve statü analizi (Goldhammer ve Shils, 1939), bürokrasi incelemesi (Bendix, 1945), ırk sosyolojisi (Manasse, 1947), köy sosyolojisi (Honigsheim, 1946) ve hatta kadınların konumu (Hacker, 1953) gibi çeşitli, gerçek temeli olan alanlara yaptığı katkıları kaydetmiştir. Weber'in kurumlar sosyolojisine genel olarak sunduğu katkı, Julien Freund'un klasik eseri *Sociologie de Max Weber*'de (1966) ayrıntılı olarak belgelenmiştir. Weber modern endüstriyel uygarlığın temel özelliklerini kavramıştı. Siyaset, liderlik ve bilim hakkındaki görüşleri, en hafif tabirle, meydan okuyucudur (Parsons, 1942). Hukuk, siyaset, iktisat ve din gibi tözel alanlarda, disiplin içerisinde düşünsel gelişme ve uzmanlaşmanın temeli haline gelen kilit öneme sahip meselelerin birçoğunu tespit etmiştir. Son olarak, hem kendi yaşamında hem de bilim ve siyasette vecibe kavramı üzerine yazılarında, kamusal bir entelektüel olarak sosyolog için güçlü bir rol modeli sunmuştur. Bu hayranlık uyandırıcı başarılarına rağmen Weber'in hayatı boyunca izinden giden çok az öğrencisi olmuş ve 1960'lar olmasa bile 1950'lere kadar Almanya dışında nispeten gözden uzak kalmıştır.

Weber'in hayatının tarihsel ayrıntıları, eşi Marianne Weber'in (1870-1954) yazdığı meşhur biyografide (1975) içtenlikle belgelenmiştir ve Arthur Mitzman'ın *The Iron Cage* (1971) kitabında, Reinhard Bendix'in *Max Weber. An intellectual portrait* (1960) eserinde ve Paul Honigsheim'ın *On Max Weber* (1968) çalışmasında Weber'in hayatına dair besleyici tartışmalar yer alır. Ayrıca Weber'in çalışmalarının Constans Seyfarth ve Gert Schmidt (1977), Vatro Murvar (1983) ve Dirk Käsler (1988) tarafından yapılmış önemli literatür incelemeleri vardır. Weber'in bir bütün olarak sosyolojiye dair sosyolojik fikirlerinin ortaya çıkışının izini süren eleştirel bir biyografisi ve bibliyografyası ise henüz kaleme alınmamıştır. Weber eğitimli burjuvaziye mensup olmasının maddi ve kültürel faydalarının keyfini hayatı boyunca sürmüştü (Honigsheim, 1926). *Bildung* olarak adlandırılan Alman kültür ve eğitim geleneğinin pek çok açıdan vücut bulmuş haliydi. 19. yüzyıl Alman toplumunda, iktidar sisteminde, özellikle bürokrasi ve devlette hâkim bir konuma sahip olanlar, iktisadi burjuvaziden ziyade (*Wirtschaftsbürgertum*) eğitimli orta sınıftı (*Bildungsbürgertum*). Weber'in siyasal ve kültürel değerleri, devlet bürokrasisi ve kültürlü burjuva sınıfı arasında bulunan ve 19. yüzyıl boyunca evrilmiş olan bu yakın birlikteliğin tarihini yansıtır. Weber'in Alman sosyal bilimlerinde nerede durduğunu ve eserlerinin nasıl alımlandığını anlayabilmek için, Alman akademik seçkinlerden biri olduğunu hatırda tutmamız gerekir (Ringer, 1969).

Weber 14 Haziran 1920'de elli altı yaşındayken zatürreden öldü (Diehl, 1924). 21 Nisan 1864'te Erfurt'ta doğmuş ve Heidelberg, Strasburg, Berlin ve Göttingen üniversitelerinde hukuk bilimi okuduktan sonra doktora derecesini 1888'de Berlin'de almıştır. 1893'te Marianne Schnitger'le evlendi. 1893'te Berlin Üniversitesi'nde ticaret ve Alman hukuku profesörlüğüne getirildi, 1894'te Freiburg Üniversitesi'nde ve 1897'de de Heidelberg'de iktisat profesörü oldu. Weber 1897 yazında babasının ölümünden kısa bir süre sonra şiddetli bir psikolojik kriz geçirdi ve bu krizin neticesinde hastalığı onu ders vermekten ve sistematik araştırmalar yürütmekten alıkoydu. Sağlığındaki bu çö-

küş, pek çok psikanalitik spekülasyona konu olmuşsa da görünen o ki babasıyla yaşadığı çatışma ve kendi cinselliğine yönelik karmaşık tavrıyla bağlantılıydı (Collins, 1986a). 1903'te psikolojisinin yavaş yavaş düzelmeye başladığına dair emareler vardı, çünkü Protestan Ahlâkı hakkındaki yazıları üzerinde çalışmaya başlamıştı (Weber, 1930). 1905 ve 1917 Rus devrimlerinin ilerleyişiyle gittikçe daha fazla ilgilenir oldu. 1911 ve 1917 arasında dünya dinlerinin iktisadi etiği hakkında, karşılaştırmalı ve tarihsel sosyolojisinin belkemiğini oluşturan olağanüstü bir araştırma yürüttü (Collins, 1986b). Weber Birinci Dünya Savaşı sırasında askerî hastanelerin yöneticiliğini yaptı ve savaşın sonuna doğru siyasi olarak etkin hale gelerek en nihayetinde Versay Barış Konferansı'na katıldı. Viyana ve Münih üniversitelerinde tekrar ders vermeye başladı ve yaşamının sonlarına doğru, bir meslek olarak siyaset ve bir meslek olarak bilim hakkında iki güçlü konuşma yaptı (Curtius, 1919).

Bu kısa taslaktan yola çıkarak, Weber'in ömrü boyunca akademik ve siyasi açıdan mütevazı bir etkisi olmasının ve bir Weber sosyoloji ekolünün olmayışının bazı belirgin nedenlerini çıkarsayabiliriz (Honigsheim, 1926). Açıkça görülüyor ki psikolojik sorunları ve rahatsızlığı Weber'i kesintisiz bir akademik kariyer sürdürmekten alıkoymuştu. Savaş da akademik araştırmalarını sekteye uğratmıştı ve savaşın sona ermesiyle Weber kısa bir süreliğine yoğun siyasi tartışma ve faaliyetle meşgul olmuştu. Ne siyasi ne de bilimsel kariyeri olgunluğa erişemeden vaktinden evvel öldü. Ayrıca eserleri genel olarak ölümünün ardından eşi tarafından yayımlandı ve pek çok kitabı 1950'lere kadar İngilizceye çevrilmedi. *General Economic History* 1927'de yayımlandı, *The Religion of China* 1951'de, *Ancient Judaism* 1952'de, *Max Weber on Law in Economy and Society* 1954'te, *The Rational and Social Foundations of Music*, *The Religion of India* ve *The City* (*Şehir*, 2010) 1958'de piyasaya çıktı. Bundan kısa bir süre sonra *The Sociology of Religion* 1963'te boy gösterdi. Pek çoklarının Weber'in genel sosyolojisinin ana kuramsal çerçevesi olarak gördüğü, tartışmalara yol açan *Economy and Society* 1968'de çıktı. 1970'lerde *Roscher and Knies* (1975), *The Ag-*

rarian Sociology of Ancient Civilizations (1976) ve *Critique of Stammler* (1977) yayımlandı. Son olarak Weber'in Rus devrimlerinin tarihini ve sosyolojik önemini çözümlediği kitabı *The Russian Revolutions* 1995'te piyasaya çıktı. Dolayısıyla bütün sosyolojik çalışmalarının İngilizcede boy göstermesi, ölümünün ardından neredeyse yetmiş yıl sürdü.

Weber'in sosyolojisinin ilk başlarda alımlanışı

Weber, Karl Marx'ın (1818-1883) aksine, arkasında siyaseten izinden giden bir grup ya da düşünsel bir havarilik bırakmadı ve hatta çalışmaları Almanya dışında pek bilinmiyordu (Scaff, 1989). Nietzsche'nin aksine ise, modernite ve postmodernite üzerine çağdaş tartışmalarda kendisini kültleştiren takipçileri yoktur. Reinhard Bendix (1960), yazdığı entelektüel portrenin sonlarına doğru, Marx'ta (üretimin örgütlenmesi), Durkheim'da (grup mensubiyeti) ve Freud'da (bilinçdışı güdüler) anahtar birer fikir olduğunu gözlemliyordu. Weber'de ise tekil bir anahtar fikir yoktu. Weber'in sosyolojisinin çoğu kez parçalı bir külliyat olarak görünmesinin nedeni budur.

1920'de ölümünün ardından Almanya'da Weber'in sosyolojisi, siyasi fikirleri, metodolojisi ve etikbilimi ve iktidar üzerine çalışmasının önemi hakkında bazı kamusal tartışmalar yaşandı (Turner ve Factor, 1984). Bu tartışmalar, ilerleyen zamanlarda göstereceğim üzere, asli bir sorun olan görecilik etrafında dönüyordu. Weber'in görüşleri paniğe neden oluyordu, çünkü değer yansızlığını benimsemekle siyasi eylemin etik bir kavranışım reddeder görünüyordu. Bu görünürde acımasız güç siyaseti görüşü ve doğu eyaletlerine istinaden "manevra alanı" olarak tarif ettiği şeye duyulan ihtiyaç, Weber'in siyaset sosyolojisinin, en güçlü olanın hayatta kalması ilkesini dolaylı olarak desteklediği görüşünü doğruluyordu (Tribe, 1989). Weber Mayıs 1895'te Freiburg'da yaptığı açılış konuşmasında (Tribe, 1989) kasıtlı olarak Nietzsche'nin güç istencinden alınmış kavram ve ifadeler kullanmıştı. Weber'in etik göreciliği, bariz bir şekilde, Nietzsche'nin hakikatin ancak belirli bir ba-

kış açısı veya perspektiften var olduğunu kabul eden perspektifçiliğinden alınmıştı. Bu kavramlar yalnızca Weber'in siyaset sosyolojisinin parçası değillerdi; aynı zamanda sosyal bilimler felsefesi ve metodolojisinin gündemini de belirliyorlardı (Jordan, 1937). Siyaset, etikbilim ve yöntemler hakkındaki bu radikal görüşler kendi kuşağında, nispeten dar bir akademik ve mesleki çevre içerisinde de olsa, muazzam bir şaşkınlığa ve tartışmaya neden oldu.

Almanya dışındaysa durum farklıydı. Theodore Abel'in *Systematic Sociology in Germany* (1929) kitabı, R.H. Tawney'in *Religion and the Rise of Capitalism* üzerine çalışması (1926) ve H.M. Robertson'un dinsel ve iktisadi bireycilik incelemesi (1933) dışında, İkinci Dünya Savaşı öncesinde İngilizce-konuşan dünyada Weber'in sosyolojisine dair çok az tartışma vardı. J.P. Mayer'in (1944: 9) *Max Weber and German Politics* kitabının önsözünde doğru bir şekilde kaydettiği üzere "Max Weber'in siyaset yazıları bu ülkede neredeyse hiç bilinmemektedir." Almanya ve İngiltere arasında savaş dönemi ve sonrasındaki çatışma da entelektüel alışverişi sekteye uğratmıştı ve Weber'in sosyolojisine yönelik ilginin artmasını engelleyen nedenlerden biri olmuştu.

Fransa'da, Durkheim'ın ölümünün ardından, Maurice Halbwachs'ın püritenler ve kapitalizm üzerine makalesi (1925) ve *Annales d'histoire economique et sociale* (1929) kitabında Weber'e dair genel değerlendirmesi gibi nadir katkılar dışında Alman sosyolojisine yönelik ilgi azdı. Julien Freund (1966) önemli çalışması *Sociologie de Max Weber*'i yayımladı ve Raymond Aron'ın Paris Üniversitesi Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi'nde verdiği dersler en sonunda *Main Currents in Sociological Thought* (1968; *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 2010) adıyla İngilizceye tercüme edildi. Aron'ın öncelikli ilgi alanı Weber'in iktidar çözümlemesiydi ve Weberci sosyolojinin bu boyutuna birkaç değerli yayınla katkıda bulundu. Aron, Max Weber'in 1864'te doğuşunun yüzüncü yılı anısına Heidelberg'de düzenlenen 15. Alman Sosyoloji Kongresi'ndeki tek önde gelen Fransız katılımcıydı. "Max Weber und die Macht-

politik" (1964) başlıklı bildirisi, Weber'in ulus-devletler arasındaki iktidar mücadelelerine yoğunlaşan siyaset sosyolojisinde Darwin'in (en güçlü olanın hayatta kalma mücadelesi) ve Nietzsche'nin (güç istenci) önemini vurguluyordu.

İtalya'da, Weber'le ilk olarak 1908'de Heidelberg'deki Uluslararası Felsefe Kongresi'nde karşılaşmış olan Benedetto Croce, sosyolojide pozitivizmin yükselişine son derece eleştirel yaklaşıyordu (Croce, 1905). Weber *Roscher and Knies*'da (Weber, 1975: 167-9) Croce'nin sezgi ve empatiyi ele alış biçimini eleştirmişti. Gelgelelim her ikisi de tarihsel materyalizmin metodolojik kabullerine eleştirel yaklaşıyordu. Croce'nin görüşleri, Carlo Antoni'nin sosyal bilimlerin gelişiminine dair sunduğu analizin gelişiminde etkili olmuştu. *Dallo Storicismo alla Sociologia* 1940'ta yayımlanmış ve 1959'da tercüme edilmişti. Antoni'nin tarihselcilik sorunu ve sosyolojinin gelişmesine dair sunduğu açıklamada Weber önemli bir rol oynuyordu (Antoni, 1962). Antoni'ye göre Weber'in çalışmaları, 19. yüzyılda tarih bilimlerindeki görecilik krizinin nasıl da sosyolojinin ortaya çıkışına zemin hazırladığının açık bir örneğiydi. Weber'in İtalya'da tanınmasını sağlayan diğer isim, oligarşinin demir yasası hakkındaki çalışmaları, Weber'in, bürokrasinin ulusal liderlik üzerindeki olumsuz etkisine dair eleştirisiyle yakından bağlantılı olan arkadaşı ve meslektaşı Robert Michels'ti (1876-1936). Michels, İtalyan hayatına bağlılığının bir işareti olması için önadını "Roberto" yaparak, Almanya ve İtalya arasında düşünsel bir kanal olarak önemli rol oynadı. 1911'de Michels, *Political Parties* (Michels, 1962) isimli en önemli akademik çalışmasını Weber'e ithaf etti. Weber'in ölümünün ardından yazdığı anma yazısında (Michels, 1920) Weber'i, siyasi yaşamın incelenmesine derin katkıları olan, modern sosyal bilimin bir üstadı olarak tanımlıyordu. Michels bu yazısında, Weber'in muazzam entelektüel yeteneği göz önüne alındığında önemli bir siyasi kariyere sahip olamamasından hayıflanıyor ve Weber'in siyasi bir lider haline gelememesinin, entelektüellerin ve akademisyenlerin siyasete girmesine izin vermeyen Alman toplumsal tabakalaşma sisteminin bir sonucu olduğunu öne sürüyordu.

Weber'in hem Michels hem de Gaetano Mosca'yla (1858-1941) olan ilişkisi, Weber'in faşizm ve *Fuhrerfemokratie* ile olan ilişkisi hakkındaki tartışmanın bir bileşeniydi (Mayer, 1940; Mommsen, 1963; Nolte, 1963; Winckelmann, 1956).

Weber'in Birleşik Devletler'de alımlanışı çok sayıda tartışmaya konu olmuştur (Roth ve Bendix, 1959). Weber'in sosyolojisi Birleşik Devletler'de birkaç bağlam içerisinde tartışılıyordu. Theodore Abel (1929) *Systematic Sociology in Germany* kitabında *verstehende Soziologie*'nin doğasını kapsamlı bir şekilde gözden geçiriyordu ve Albert Salomon'un *Social Research*'teki bir dizi makalesi Weber'in metodolojik mefhumlarını (1934) ve siyasi fikirlerini (1935) inceliyordu. Gelgelelim Weber'in sosyolojisini çeşitli yayınlar ve çevirilerde en sistematik biçimde inceleyen Parsons'dı (Parsons, 1963). Parsons'ın Weber yorumlamaları, tüm akademik kariyerine yayılmıştı. Alman-Amerikan değişim burs programına başvurusunun olumlu sonuçlanmasının ardından Parsons, 1925 Haziran'ında Heidelberg'e geldi ve Viyana'da katıldığı bir dil kursundan sonra 1925/6 akademik yılını, Alman iktisat kuramında kapitalizm kavramı hakkında bir tez üzerine çalışarak Heidelberg'de geçirdi. Bu tezin bazı bölümleri makale olarak yayımlandı (Parsons, 1928; 1929). Parsons, Heidelberg'e gelmeden önce Weber'in çalışmalarından bihaberdi, ama Protestan Ahlâkı tezinin büyüsüne çok çabuk kapıldı. Parsons'ın tercümesi 1930'da yayımlandı ve bunu, H.M. Robertson'ın (1933) Weber'in din sosyolojisi ve iktisadi bireyciliğine yaklaşma biçimine dair eleştirel bir tartışma takip etti (Parsons, 1935). 1936'da Parsons Alexander von Schelting'in *Max Webers Wissenschaftslehre* (Schelting, 1934) kitabının önemli bir incelemesini yayımladı.

Parsons kendini tamamıyla, bir felsefe olarak faydacılık ve bunun iktisat kuramındaki dışavurumuyla eleştirel bir tartışmaya kaptırmıştı. Parsons özellikle rasyonalitenin faydacı kavramlarının toplumsal düzeni açıklayamayacağını öne sürüyordu, çünkü rasyonel aktörler hedeflerine ulaşmak için her zaman güce ve hileye başvururdu. Parsons, Durkheim'ın pozitivizmle uzlaşma girişimi ile Weber'in *verstehende Soziologie* ka-

tegorileri aracılığıyla iktisadi rasyonaliteyle mücadele etme girişiminin, faydacı ikilemi kusursuz bir biçimde örneklediğini keşfetmişti. Netice itibarıyla, Weber'le ilgili bu tartışma *The Structure of Social Action* kitabında (Parsons, 1937) belirgin bir rol oynadı. Parsons Weber'in iktisat sosyolojisine ilgi duymaya devam etti ve 1947'de Weber'in *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* kitabımmn ilk bölümünü *The Theory of Social and Economic Organization* (Parsons, 1947) adıyla (A.M. Henderson'la beraber) yayına hazırladı ve takdim etti. Kitap savaştan önce planlanmıştı, ama savaş zamanı sıkıntıları yayımlanmasını bir hayli ertelemişti.

Aynı dönemde Frank Knight (1927) *Wirtschaftsgeschichte*'yi tercüme etmiş ve Hans Gerth ile C. Wright Mills *From Max Weber* (Weber, 1948) başlıklı mükemmel seçkilerini yayımlamışlardı. Böylelikle toplumsal yaşamda iktidar, çatışma ve şiddetin önemi bakımından Weber'in sosyolojisine dair alternatif bir görüş sunmuşlardı. Weber'in ölümünün ardından yayımlanan *Wirtschaft und Gesellschaft* kitabının *Economy and Society* başlıklı tercümesi ancak 1968'de yayımlanabildi. Parsons bunun akabinde Amerikan kapitalizmi çözümlemesi hakkında Mills'le tartışmaya girdi ve Mills, Parsons'ın sistem kuramının soyutlaması üzerinden Parsons'a saldırdı (Robertson ve Turner, 1991). İşlevselcilik ve çatışma sosyolojisinin analitik değeri hakkındaki bu fikir ayrılığı, Parsons'm Weber'in bilim felsefesini yorumlayışmm, Parsons'ın *The Structure of Social Action*'da yakınsama adıyla anılan tezinin ve Parsons'm Weber'in din sosyolojisine dair açıklamasının eleştirilerek reddedilmesinin başlangıcıydı (Alexander, 1983). Bu eleştiriler Weber'in, özellikle de Weber'in iktidar ve otorite kavramlarının yorumlanmasıyla ilgili önemli bir tartışmaya yol açtı. Parsons, *Herrschaft* ya da "tahakküm"ü "liderlik" olarak yorumladığı için eleştirilere maruz kaldı (Albrow, 1990). Bu eleştirinin ana fikri, Parsons'm Weber'i Amerikan sosyolojisine takdim etme biçiminin, Weber'in vizyonunu, yapısal işlevselciliğin yumuşak başlı ve eleştirel olmaktan uzak kabulleriyle uyumlu hale getirebilmek için ehlileştirmiş olduğuydu (Cohen vd., 1975; Parsons, 1975; 1976).

Parsons'ın sosyolojisi geliştikçe, genel sosyolojiye bakışında Weber'den ziyade Durkheim'in başat figür haline geldiği açıktır. Parsons, Durkheim'in din ve değer sistemlerine yaklaşımını, kendi toplumsal düzen ve toplumsal sistem yaklaşımıyla özellikle uyumlu buluyordu. Dolayısıyla Parsons, genel bir toplumsal sistem entegrasyonu kuramı geliştirmeye başladıkça, Weber'in iktidar ve çatışmaya yaklaşımıyla daha az ilgilenir oldu (Holmwood, 1996). Bu nedenle Parsons genel olarak, Weber'in sosyal bilimlerde kavramsal kurguya deneysel yaklaşımını genel bir kuram uğruna tahrif etmekle suçlanır. Lassman ve Velody'nin (1989: xiii) değerlendirmesi, bu bakımdan tipiktir:

> Talcott Parsons'ın Weber'in çalışmalarını Amerikalı ve İngiliz okuyucularına kazandırmaktaki, meslektaşları ve öğrencilerinin farklı yönlerde ilerlettiği muazzam katkısı ne kadar takdir edilse azdır. Ancak bu çabaları, sosyolojinin tarihi ve Weber'in bu anlatı içindeki yerine dair oldukça tikel bir açıklama sunmakla sonuçlanmıştır.

Parsons'ın genel toplumsal sistemler kuramında sistem entegrasyonuna yaptığı vurgu, Weber'in kuram inşasına yaklaşımıyla yalnızca bağdaşmaz değil, aynı zamanda Weber'in ulusal iktisadi büyümenin bir koşulu olarak siyasi tahakküme radikal yaklaşımıyla da kıyaslanamazdı. Weber ve Parsons siyasi liberalizm meselelerinde esas itibarıyla farklılaşıyorlardı (Holton ve Turner, 1986; 1989).

Parsons, Weber'i ele alış biçimi hakkındaki bu eleştirel görüşlere rağmen, Weber sosyolojisi üzerine doğrudan ve dolaylı yayınlar yapmaya devam etti. Örneğin Weber uzmanları, karşılaştırmalı din çalışmalarının Weber'in özü olarak görülmesi gerektiğini ve *Economy and Society*'ye gereğinden fazla değer verildiğini öne sürmüş olmalarına rağmen Parsons (1963), Weber'in *The Sociology of Religion* kitabına yazdığı giriş yazısında, dinin bilimsel incelenmesine Weber'in katkısına dair elimizde olan en iyi değerlendirmelerden birini sunmuştur. 1960'larda bunu başka Weber değerlendirmeleri izledi. Bunların arasında, *Max Weber und die Soziologie heute* (Parsons, 1971a) kitabında

Weber'in değer yansızlığı ve nesnellik ilkeleri üzerine 1965 tarihli bir makale ve Weber'in 1864-1964 yüzyılındaki bir değerlendirmesi yer alıyordu. Weber üzerine bu açık yorumların gerisinde Weberci sosyoloji, Parsons'ın *The System of Modern Societies* (Parsons, 1971b) kitabında da görülebileceği üzere modernite ve modernleşmeye yaklaşımını etkilemeye devam etti.

Max Weber ve tarihselcilik krizi

Weber'in sosyolojideki itibarı ve etkisi 1945'ten sonra Almanya dışında yavaş yavaş arttıkça, çoğu kez yanlış bir biçimde kendi zamanı ve bağlamından yalıtılarak ele alındı. Weber'in doğa ve sosyal bilimler arasındaki bölünmeye dair analizi gerçekte, Alman felsefesinde, bilimin özellikleri hakkındaki daha geniş bir tartışmanın parçasıydı. Weber'in sosyolojiyi toplumsal eylemin bir "bilimi" olarak formüle etmesindeki hakikat ve güvenilirliğin sorunlu doğası, ideal tip, olgu-değer ayrımı ve yansızlık kavramı gibi konuları muğlak bir şekilde ele alışında kendini gösteriyordu. Sosyolojinin metodolojik sorunlarıyla meşgul oluşu, Hıristiyanlıktaki hakikat ve anlam krizini kavrayışıyla, yani görecilik ve kültürel özgüllük sorunlarını kavrayışıyla bağlantılıydı. Weber, Nietzsche'nin mutlak hakikat fikirleri eleştirisine karşılık veren bir sosyolog olarak yorumlanabilir. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sloganı, "nihai söz dağarcıklarının" olmadığı (Rorty, 1989) ve hakikatin her zaman belirli bir bakış açısından kavrandığı, dolayısıyla hakikatin her daim koşullu olduğu anlamına geldiği şeklinde okunabilir. Uzun lafın kısası Weber ilk başta Marksizm hakkındaki tartışmalar ve yorumlayıcı sosyolojinin metodolojik sorunları bağlamında ele alınmıştır. Fakat artık başlıca katkısını, Avrupa kültürünün rasyonalizasyonunu izleyen değer ve anlam krizlerinin analizine yapmış olan bir sosyolog olarak Nietzsche'yle ilişkili anlaşılması muhtemeldir.

Weber'in anlam ve otorite sorunuyla meşguliyeti, Hıristiyanlık hakkındaki daha geniş bir kriz bağlamı içerisine yerleştirilmelidir. Ahitsel eleştiri, Hıristiyan Kilisesi'nin ve Hıristiyan değerleri-

nin tarihsel hakikatler olduğunu ve dinî evrensellik iddialarının özünde sorunlu olduğunu gözler önüne seriyordu. Bu nedenle bu dinî kriz, tarihsel araştırmanın konumu etrafmdaki düşünsel sorunlara yansıyordu. Weber, değerlerin bu görecilileşmesi ve Avrupa düşüncesinin sekülerleşmesiyle uzlaşma girişiminde bulunan düşünsel bir hareketteki (sosyolojide, felsefede, tarihte ve teolojide) simalardan biriydi. Sosyolojinin 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkışı, bu nedenle, Avrupa toplumsal düşüncesinde bilincin sekülerleşmesinin, geleneksel değerlerin aşınmasının, araçsal rasyonalizmin artan tahakkümünün ve küresel ticaret ve emperyalizm aracılığıyla kültürlerin çeşitlenmesinin yol açtığı, daha geniş bir tutum değişikliğinin parçası olarak görülebilir. Weber'in bu gelişmeler için sunduğu genel açıklama rasyonalizasyon süreciydi – Weberci sosyolojinin ardında yatan ve buna getirilen eleştirel tepkilere sürekli yön veren bir tema.

Bu kültürler krizi, bilimsel dünyada, doğa bilimleri ve beşeri bilimlerin doğası ile bunlar arasındaki ilişkiler hakkındaki tartışmaya yansımıştı. "Bilim" kavramının Almanya'da şüphesiz geniş bir anlamı ve önemi vardı, ama genel olarak zihnin, bilincin ya da ruhun (*Geist*) hayatını ele alan bilimlerle doğal dünyaya yoğunlaşanlar arasında derin bir bölünmenin olduğu kabul ediliyordu. Doğa bilimleri (*Naturwissenschaften*) görüngüleri nedensel argümanlara dayanarak açıklarken, beşeri bilimler (*Geisteswissenschaften*) kültürel görüngülerin anlamını ve önemini anlamak ve değerlendirmekle ilgileniyordu. Dolayısıyla Almanya'da, örneğin hem fizik hem antropoloji "bilim" olmakla birlikte çok farklı metodolojiler ve teknikler gerektirirler, çünkü antropoloji yasalar ve nedenler çerçevesinde kavramsallaştırılamayan ritüel eylemlerin ve geleneklerin simgesel önemi ve anlamını ele almak zorundadır. Ritüeller doğal dünyadaki yasa benzeri olaylar değil, kurala dayalı eylemlerdir. Bu sorunlar, ileride göreceğimiz gibi, Weber'in sosyoloji yazılarındaki sosyal bilimler felsefesine yön vermişti.

Bu bölünme, doğa bilimleri nedenlerle ilgilenirken beşeri bilimlerin saiklerle uğraştığının öne sürüldüğü çeşitli yaklaşımlara yol açtı. Doğa bilimlerinde vurgu açıklamaya yapılır, ama be-

şeri bilimlerde yorumsama (hermönetik) ile anlama ve yorumlama sorunu vurgulanır. Doğa bilimleri davranışı mercek altına alırken, sosyal ve beşeri bilimler maksatlı eylemlere yoğunlaşır. Son olarak doğa bilimleri açıklamalarını yasalar, sosyal bilimler ise olasılıklar çerçevesi içine alır. Weber, *Economy and Society*'de sosyolojiyi, toplumsal eylemin, yani anlamlı olan eylemlerin anlamına ve sonuçlarına dair yorumlayıcı bir anlayış sunmaya çalışan bir bilim olarak tanımlıyordu. Toplumun biliminden tipik olarak "yorumlayıcı sosyoloji" (*verstehende Soziologie*) olarak bahsediyordu.

Doğa bilimleri ve insan bilimleri arasındaki farklılıklara dair bu argümanlar nispeten anlaşılır dursalar da, görecilik konusunda, yorumlama kavramının gündeme getirdiği derin bir sorun söz konusudur. Sosyolojik bir bakış açısından herhangi bir eylemin ya da kültürel görüngünün (bir simge gibi) anlamı, toplumsal ve kültürel bağlamı içerisine derin biçimde yerleşiktir. Eylemlerin anlamı tamamen verili bir bağlama özgüdür. Böylesi bir toplumun herhangi bir *genel* bilgisi nasıl mümkün olabilir? Örneğin İslâm'da haccın anlamının İslâmî değerler bağlamında yorumlanması gerekiyorsa, evrensel olarak geçerli bir din sosyolojisi mümkün olabilir mi yoksa görecilik, İslâm için İslâmî bir din sosyolojisi ve Yahudilik için bir Yahudi sosyolojisi olması gerektiğini mi öne sürmektedir?

Kültürlerin tarihsel özgüllükleri ve dolayısıyla kültürel görecilikle ilgili bu sorun genel olarak tarihselciliğin, diğer bir deyişle kültürün anlamı ve öneminin yalnızca tarihsel olarak özgül zamansal ve mekânsal konumu içerisinde, yani bağlamsal olarak anlaşılabileceği görüşünün sorunudur. Bu tarihsel sorun, örneğin Ernst Troeltsch ile ilgili bölümde işaret ettiği üzere, Batı Hıristiyanlığı örneğinde bilhassa ağırdı. Batı'daki Hıristiyan kiliselerinden miras kalan inanç kendi zamanı ve mekânına özgü bir tarihsel olguysa, Hıristiyan teolojisi Hz. İsa'nın peygamberlik çağrısı için nasıl evrensel bir otorite ve geçerlilik iddiasında bulunabilir? Hz. İsa'nın peygamberlik çağrısı insan varlığı ve tanrısallığın doğası hakkındaki diğer pek çok iddiadan yalnızca biridir. Özgünlük ve otoriteye ilişkin benzer

sorunlarla, estetikle ilgili iddiaların kültürel nesnelere dair hakikatler yerine yalnızca kanılar olarak görülebileceği sanat ve kültür analizinde de karşılaşılır. Antoni'ye göre (Ernst Troeltsch'in yazılarında) teoloji, (Wilhelm Dilthey ve Johan Huizinga'nın tarihsel çalışmalarında) tarih, (Friedrich Meinecke'nin siyasi çözümlemelerinde) siyaset ve (Max Weber'in sosyal bilimler felsefesinde) sosyolojideki bu belirli tartışmalar gerçekte yalnızca Almanya'da değil, bir bütün olarak Avrupa'da genel ve derin bir otorite ve katiyet krizi teşkil ediyordu – 19. yüzyılın tamamını ve 20. yüzyılın başlarını kapsayan bir kriz.

Antoni (1962), Avrupa kültüründe ahlâki ve manevi bir güven krizi oluşturan bu enlektektüel krize yönelik birkaç çözüm –ya da denenmiş çözümler– belirliyordu. Tarihsel göreciliğe dair sunduğu açıklamada üç tarihselcilik biçimi saptamak mümkündür: Doğalcı, metafiziksel ve estetik. Göreciliğe getirilen çözümlerden biri, doğa bilimlerinin pozitivist yöntemlerini toplumsal araştırmada katiyetin bir temeli olarak geliştirmeye çalışıyordu. Bu çözüm, tarihi (pozitivist) sosyolojiye dönüştürme eğilimindeydi. Öte yandan metafizik tarihselcilik, salt düşünce (post-Kantçı idealizm) ya da salt inanç (Alman teolojisi) alanında zaman dışı bir katiyet bulmaya yeltenen bir idealizme evrildi. Estetik tarihselcilik ise ortak bir mutabakat noktası olarak tarihçinin deneyimine yoğunlaştı; diğer bir deyişle gerçekliğin estetik olarak deneyimlenmesi kaotik değerler bağlamında bir katiyet biçimi üretebilirdi.

Dilthey, Alman kültüründe değerler ve ahlâkın otoritesi ile ilgili krizin ilk olarak, Ahitsel eleştirinin gelişimi boyunca gerçekleşen, Hıristiyanlığın metinlerinin otoritesinin niteliğine ilişkin tartışmalarda deneyimlendiğinin açıkça farkındaydı. Ahit ilmi, otoritenin, İncil'e dayanan temellerinin otoritesi ve özgünlüğüne duyulan güvende derin yarıklara yol açmıştı. Batı Hıristiyanlığında, Troeltsch'in kilise-mezhep tipolojisinin teşhis ettiği üzere, iki otorite biçimi vardı. Otorite türlerinden biri, örneğin Roman Katolik Kilisesi'ndeki, geleneğe ve Papa ve psikoposların kilise kaynaklı otoritesine dayanıyordu. "İnayetin anahtarları" olarak adlandırılan şey, inayeti günah çı-

karma gibi ayinsel hareketlerle açığa çıkaran ruhban sınıfının elindeydi. Bunun aksine diğer otorite biçimi, İncil'in doğrudan okunması ve din değiştirmede olduğu gibi kişisel Tanrı deneyimi aracılığıyla, İsa'nın karizmatik güçlerine daha doğrudan ve bireyci bir yaklaşım peşinde olan Protestan mezhepler tarafından geliştirilmişti.

Protestan teolojisine göre sorun, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca Ahitsel eleştirinin İncil'i tarihsel bir belgeye dönüştürmesiydi. Uzun lafın kısası Protestanlık, İncil'i rasyonel bir incelemeye tabi tutarak, teolojik hakikati tarihselciliğe maruz bırakmıştı. Bunun neticesinde, en bariz alternatif otorite kaynağı din değiştirme deneyiminin kendisiydi ve sonuç olarak Protestanlığın kimi biçimleri, duygu ve deneyimi, inancın otoritesinin teminatları olarak yüceltti. Avrupa'nın dört bir tarafında dindarlığın çeşitli biçimleri, katiyetin birincil kıstası olarak (din değiştirme, cemaat ve tefekkür aracılığıyla) tanrısal varlığın hissedilmesi ve deneyimlenmesini vurguladı. İngiltere'de Metodist hareket John Wesley'nin öğretilerinin ve Charles Wesley'nin ilahilerinin izinden gidiyordu ve tanrısallığın duygusal olarak deneyimlenmesiyle din değiştirme, inancın başlıca temeli haline gelmişti. Almanya'da duygu ve deneyime yapılan bu yeni vurgu, din kardeşlerine katılışının kendisini dinsel bir belirsizlik döneminde inayet deneyiminin, dinsel faaliyetin temel görüngüsü olduğuna ikna ettiği Friedrich Schleiermacher'da inandırıcı düşünsel ifadesini bulmuştu. Selamet ve lanetlenme kaygıları cemaatin sessiz deneyiminde ve inayetin sıcaklığında çözüme ulaşıyordu. Dilthey'in farkına vardığı üzere dine yönelik bu tutum, İncil'in hakikatine ve hep varolan şer ve manevi lanetlenme tehlikesine yaptığı yalın vurguyla geleneksel Protestanlığın sonu anlamına geliyordu.

Schleiermacher gibi teologların çalışmaları aracılığıyla tarihselliğe ilişkin, teolojinin bir duygu psikolojisine dönüştürüldüğü bir çözüm ortaya çıktı. Dindarlık, inanana, duyguların estetik bir biçimde harekete geçirilmesi vasıtasıyla duyguların ve hissiyatın beslenmesiyle bir katiyet deneyimi sunuyordu. İngiltere'de Metodizmin gelişiminde ilahilerin ve cemaatin bu den-

li önemli bir rol oynamasının sebebi buydu. Marx'a göre bu dindarlık biçimi kitlelerin afyonunu simgeliyordu, çünkü hisli dinsel şarkıların ve din değiştirmenin çarpıcı etkilerinin sağladığı avuntuyla cefaya katlanmak mümkündü.

Dilthey ve Schleiermacher üzerine kafa yoran Antoni, tarihselciliğin estetik çözümlerinde *Erlebnis* ("yaşantı") kavramının öneminin farkına vardı. Çevirmenin önsözünde işaret edildiği üzere, *Erlebnis* kavramının uygun bir İngilizce tercümesi yoktur. *Erleben* fiili deneyimlemek anlamına gelir ve *Erlebnis* bir deneyimdir, ancak terim tarihselci tartışmada çok daha derin bir önem taşır. Gündelik gerçekliğin yaşanan deneyimine işaret eder; yaşam dünyasının deneyimlerinden istifade anlamına gelir. Kolektif *Erlebnis* deneyimleri, bir topluluğun varoluşa verdiği yanıtta o topluluğun yaşam dünyasını temsil eder ve Dilthey'e göre gündelik yaşamın bu kolektif temsiliyetlerinin manevi bir otoritesi vardır. Bu kolektif deneyimde ya da halk deneyiminde, tarihselci sorunun göreciliğini aşabilen bir gerçeklik bulunur.

Buradan, sanayi kapitalizminin, rasyonel bilim teknolojisinin uygulanması yoluyla insanlar ve çevreleri arasındaki ilişkiyi dönüşüme uğrattığı argümanına kolayca ulaşılabilir; sanayi kapitalizmi, kültürü metalaştırarak yaşam dünyasının özgünlüğünü baltalamıştır. Weber'e göre rasyonel kapitalizm, gündelik dünyanın büyüsünü bozmuş ve *Erlebnis* alanını rasyonel iktisadi mübadele sistemine dahil etmişti. Weber'in karamsar "demir kafes" görüşünde, bilimin uygulanması yoluyla, manevi alan da dahil olmak üzere yaşamın tüm alanlarını kapsayan rasyonalizasyon sürecinden kaçış yoktur (Bendix, 1960). Toplumsal varoluşun büyülü ve karizmatik halesinin yavaş da olsa muhakkak yok olduğu, bürokratikleşme, bilim ve disiplin vasıtasıyla hayatın rutinleşmesinden muzdariplik, modern dünyanın "kaderi"dir.

Antoni'nin olağanüstü araştırmasının açık savı tarihselcilik sorunuyken, örtülü ve daha önemli olan argüman Avrupa kültürünün genel kriziydi ve bu, daha önce gördüğümüz üzere, yüzyıl sona ererken derin bir istikrarsızlık ve belirsizlik hissine

yol açan, entelektüel sınıfta bir görecilik kriziydi. Sanayi kapitalizmi ve kentleşme Avrupa toplumsal yapısını bütünüyle değiştirmişti. Fikirlerin tükenmişliği, Hıristiyan katiyetinin çöküşü ve gündelik dünyanın sahteleşmesi hissi her yere hâkimdi. Güven aşınması anomi, yabancılaşma ve *ennui* ("usanç") hakkındaki tartışmalarda ifade ediliyordu. Bu duruma verilen tepkilerden biri, Freud'da bilinçdışı alan, Bergson'da sezgi, Sorel'de devrimci şiddet ya da Durkheim'da ahlâki tutku kuramlarında irrasyonel olanın önemini yeniden değerlendirerek güvence bulmaya çalışmaktı.

Antoni'nin tarihselcilik krizi incelemesinin örtülü teması, kültürel görecilikten süzülen karmaşa ve çeşitliliğe siyasi bir çözüm arayışıdır. Almanya'daki bu kriz siyasi bir hareket olarak liberalizmin yenilgisi ve Prusya otoriterliğinin artışı meselesiydi. Bismarck'ın Almanya'yı birleştirmesi ve işçi sınıfı siyasetine, erken dönem sendika hareketine ve Almanya'da Katolikler, Protestanlar ve Yahudiler arasındaki dinî bölünmelere yönelik otokratik politikaları bir anlamda tarihselciliğe birer "çözümdü" – Bismarck'ın otoriteryanizmi ahlâki belirsizlik krizinden siyasi bir çıkış yolunu temsil ediyordu. Örgütlü dinin zayıflamasıyla birlikte Troeltsch ve Weber, Almanya'da uygarlık sorununa ahlâki çözümlerin artık geçerli olmadığına dair karamsar bir sonuca vardılar. Ayrıca şayet devlet, Bismarck Almanyası'nın gerileyişini ve Birinci Dünya Savaşı felaketini takiben, dünya iktidarı rekabetinde Amerika ve İngiltere'nin yanı sıra güçlü bir ulus olmayı sürdürecekse, Almanya için güçlü ve kararlı bir siyasi liderliğin gerekli olduğuna dair de karamsar bir sonuca varmışlardı. Hem Troeltsch hem de Weber güç siyasetinin, siyaset özünde ahlâken yansız olduğu ölçüde kaçınılmaz olarak Makyavelci olacağını düşünüyordu (Mommsen, 1984). İktidar ve değerler 19. yüzyıl tarihselciliğine bir yanıt olarak Weber'in sosyolojisinin iki asli meselesiydi. Bu bakımdan Weber, filozof Nietzsche'nin "Tanrı öldü" slogamnda ifade edilen "perspektifçiliğinin" bir hayli etkisinde kalmıştı.

Antoni'nin örtülü teması, burjuva liberalizminin krizi ve Avrupa tarihselciliğine yanıt olarak otoriteryen faşizmin yükse-

lişiydi. Weber'in sosyal bilim felsefesinin ve etik göreciliğinin en şiddetli eleştirmenlerinden biri Leo Strauss'tu (1899-1973). Hitler Almanyası'ndan kaçmış Yahudi bir mülteci olan Strauss, Chicago Üniversitesi'nde profesördü ve Weimer Almanyası'nda siyasi liderliği zayıflatarak faşizme zemin hazırladığına inandığı liberalizmin sert bir muhalifine dönüştü. Birleşik Devletler'i benzer bir felaketle tehdit edenin de liberalizm olduğuna inanıyordu. Strauss'a göre Weber bu krizde paradoksal olarak önemli bir bileşendi. Onun savunduğu değer yansızlığı siyaset felsefesinin önemini gölgeliyordu. Göreciliği, değerleri zayıflatıyordu. Değer çatışmalarının çoktanrılı doğasına olan inancı, Batı'nm dinsel krizinin bir belirtisiydi.

Sonuç: Max Weber ve çağdaş sosyoloji

Günümüzde Weber'e duyulan ilgi şunların sonucudur: (1) Bir bütün olarak toplumun bir paradigması olan Weber'in sosyolojisinin genel ve kapsayıcı doğasının, (2) tarihsel ve sosyolojik çözümlemede değerler ve anlam sorununa dair bize sofistike bir anlayış sunan metodolojik yaklaşımının (*verstehende Soziologie*) zenginliği ve karmaşıklığının, (3) siyasi ve ahlâki fikirlerinin rasyonalizasyon sürecinin tahakkümü altındaki bir toplumsal düzen açısından günümüzdeki geçerliliğinin, (4) karşılaştırmalı din sosyolojisinin, modern toplumlarda sekülerleşme süreçlerine dair bir bakış açısı olarak derinliği ve zenginliğinin ve son olarak (5) postmodernite ve *posthistoire*'a ("tarihsonrası") yönelik güncel ilgiyle ilişkili olarak modernite ve modernleşme hakkındaki muğlaklıklarının yerindeliğinin.

Pek çok öğrencisi, Weber'in çalışmasının esasının dünya dinlerinin iktisadi etiğinin ve bunların modernleşme sürecine etkilerinin incelenmesi olduğunu öne sürmüştür (Turner, 1974). Weber'in modernleşmeye yönelik muğlak tavrı, postmodernite hakkındaki bugünkü tartışmayla ilişkilendirilebilir. *Posthistoire*, tarihin bir örüntüsünün –en azından bir başlangıcı, ortası ve sonunun– olmadığı anlamına gelir (Niethammer, 1992). Zamanın bu sekülerleşmesi, büyük anlatılardan şüp-

he duyduğumuz bir dünyada hâkim paradigma olarak Hıristiyanlığın uğradığı aşınmadan kaynaklanır (Lyotard, 1979). Hızlı toplumsal dönüşümler geçiren bir dünyada ahlâki katiyet ve kültürel özgünlüğün kaynakları hakkında bir tartışma olan daha önce yapılmış tarihselcilik tartışmasında Antoni, bu postmodernite temasının başını çekmiştir. Reinhard Bendix, Weber'in sosyolojisinin tek bir anahtarı olmadığını öne sürmüş olsa da, Weber'in çalışmalarının bu şekilde sunuluşu, değer ilgisi sorununun Weber'in çalışmalarının kilidini açacak yorumlayıcı bir anahtar sunduğu kabulüne dayanır.

Dolayısıyla Weber'in, Durkheim'ın yanı sıra modern sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilebilmesi ölümünden kırk yıl sonra gerçekleşebilmişti. Weber'in modern "dirilişi"nin tam anlamıyla başlaması ise 1970'leri bulmuştur. Yüzyılın ikinci yarısında Weber'in sosyolojisi kanonik hale geldi ve sunduğu kapitalizm çözümlemesine artık Marksizmin basit bir reddiyesi olarak yaklaşılmıyordu (Weiss, 1986). Weber, 20. yüzyıl sosyal biliminin önde gelen bir simasıdır, ama mirası muğlaklığını korur ve hem sosyal bilimler hem de beşeri bilimlerde derin ve geniş bir etkide bulunmuş olmasına rağmen, düşünsel anlamda açıkça izinden gidenlere pek rastlanmaz. Kuşkusuz, bir sosyoloji kanonu fikrinin kendisi son yıllarda çokça tartışılmıştır ve pek çokları, kurucu bir baba haline gelme anlamında akademik etkinin sakıncalı olduğunu öne sürecektir.

KAYNAKÇA

Abel, T. (1929) *Systematic Sociology in Germany. A critical analysis of some attempts to establish sociology as an independent science*, New York: Columbia University.

Albrow, M. (1990) *Max Weber's Construction of Social Theory*, Londra: Macmillan.

Alexander, J.C. (1983) *Theoretical Logic in Sociology, Volume three, The classical attempt at theoretical synthesis: Max Weber*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Antoni, C. (1962) *From History to Sociology, The transition in German historical thinking*, Londra: Merlin Press.

Antonio, R.J. ve Glassman, R.M. (1985) *A Weber - Marx Dialogue*, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.

Aron, R. (1964) "Max Weber und die Machtpolitik", *Zeitschrift für Politik*, 5: 100-13.

Aron, R. (1968) *Main Currents in Sociological Thought*, Londra: Weidenfeld & Nicolson (*Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010).

Bendix, R. (1945) "Bureaucracy and the problem of power", *Public Administration Review*, 5: 194-209.

Bendix, R. (1960) *Max Weber, An intellectual portrait*, Berkeley: University of California Press.

Bologh, R.W. (1990) *Love or Greatness, Max Weber and masculine: a feminist inquiry*. Londra: Hyman.

Collins, R. (1986a) *Max Weber, A skeleton key*, Beverly Hills, CA: Sage.

Collins, R. (1986b) *Weberian* Sociological *Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, O.C. (1950) "Max Weber on social stratification: a critique", *American Sociological Review*, 15: 223-7.

Croce, B. (1905) "A proposito di une discussione sulla sociologia", *La Critica*, 3: 533-5.

Curtius, E.R. (1919) "Max Weber uber Wissenschaft als Beruf", *Die Arbeitsgemeinschaft Monatschrift fur das Gesamte Volkshochschulwesen*, 1: 197-203.

Diehl, K. (1924) "The life and work of Max Weber", *The Quarterly Journal of Economics*, 38: 87-107.

Fleischmann, E. (1964) "De Weber a Nietzsche", *Archives europeennes de sociologie*, 5: 190-238.

Freund, J. (1966) *Sociologie de Max Weber*, Paris: Presses Universitaires de France,

Goldhammer, H. ve Shils, E.A. (1939) "Types of power and status", *American Journal of Sociology*, 45 (2): 171-82.

Hacker, H.M. (1953) "Marx, Weber and Pareto on the changing status of women", *American Journal of Sociology*, 12: 149-62.

Halbwachs, M. (1925) "Les origines puritaines du capitalisme", *Revue d.histoire et de philosophie religieuses*, 5: 132-54.

Halbwachs, M. (1929) "Max Weber: un homme, une oeuvre", *Annales d.histoire economique et sociale*, 1: 81-8.

Hennis, W. (1988) *Max Weber. Essays in reconstruction*, Londra: Allen & Unwin.

Holmwood, J. (1996) *Founding Sociology? Talcott Parsons and the idea of general theory*, Londra ve New York: Longman.

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londra ve New York: Routledge.

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra ve New York: Routledge.

Honigsheim, P. (1926) "Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg", *Kölner Viereljahrshefte fur Soziologie*, 5 (3): 270-87.

Honigsheim, P. (1946) "Max Weber as rural sociologist", *Rural Sociology*, 1: 208-18.

Honigsheim, P. (1968) *On Max Weber*, New York: The Free Press.

Jordan, H.P. (1937) "Some philosophical implications of Max Weber's methodology", *Ethics*, 48: 221-31.

Käsler, D. (1988) *Max Weber. An introduction to his life and work*, Cambridge: Polity Press.

Lassman, P. ve Velody, I. (der.), (1989) *Max Weber's "Science as a Vocation"*. Londra: Unwin Hyman.

Lehmann, H. ve Roth, G. (der.), (1993) *Weber's Protestant Ethic. Origins, evidence, contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Löwith, K. (1939) "Max Weber und seine Nachfolger", *Mass und Wert*, 3: 166-76.

Löwith, K. (1993) *Max Weber and Karl Marx*, Londra: Routledge (*Max Weber ve Karl Marx*. çev. Nilüfer Yılmaz, İstanbul: Doruk Yayınları, 1999).

Lyotard, J.F. (1979) *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press (*Postmodern Durum. Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

Manasse, E.M. (1947) "Max Weber on race", *Social Research*, 14: 191-221.

Mayer, J.P. (1940) "Sociology of Politics: an interpretation of Max Weber's political philosophy", *The Dublin Review*, 207: 188-96.

Mayer, J.P. (1944) *Max Weber and German Politics. A Study in political sociology*, Londra: Faber & Faber.

Michels, R. (1920) "Max Weber", *Nuova Antologia*, ccix: 355-61.

Michels, R. (1962) *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchic Tendencies of Modern Democracy*, New York: Free Press.

Mitzman, A. (1971) *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New York: The University Library, Grosset & Dunlap.

Mommsen, W.J. (1963) "Zum Begriff der 'Plebiszitaren Fuhrerdemokratie' bei Max Weber", *Koner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*, 15: 295-322.

Mommsen, W.J. (1984) *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Chicago: University of Chicago Press.

Mommsen, W.J. (1989) *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge: Polity Press.

Mommsen, W.J. ve Osterhammel, J. (der.), (1987) *Max Weber and His Contemporaries*, Londra: Allen & Unwin.

Murvar, V. (1983) *Max Weber Today: an Introduction to a Living Legacy, Selected Bibliography*, Brookfield, Wisconsin: University of Wisconsin-Milwaukee Symposium.

Niethammer, L. (1992) *Posthistoire. Has history come to an end?* Londra ve New York: Verso.

Nolte, E. (1963) "Max Weber vor dem Faschismus", *Der Staat*, 2: 1-24.

Parsons, T. (1928) "'Capitalism' in recent German literature: Sombart and Weber. I", *Journal of Political Economy*, 37: 641-61.

Parsons, T. (1929) "'Capitalism' in recent German literature: Sombart and Weber. II", *Journal of Political Economy*, 37: 31-51.

Parsons, T. (1935) "H.M. Robertson on Max Weber and his school", *Journal of Political Economy*, 43: 688-96.

Parsons, T. (1936) "Max Webers Wissenschaftslehre by Alexander von Schelting", *American Sociological Review*, 1: 675-81.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.

Parsons, T. (1942) "Max Weber and the contemporary political crisis", *Review of Politics*, 4: 61-76, 155-72.

Parsons, T. (1947) "Introduction" Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press. s. 3-86 (*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2012).

Parsons, T. (1963) "Introduction" *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press. s. xix-lxvii (*Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Parsons, T. (1964) "Max Weber 1864-1964", *American Sociological Review*, 30 (2): 171-5.

Parsons, T. (1971a) "Value-freedom and objectivity", O. Stammer (der.), *Max Weber and Sociology Today* içinde, Oxford: Blackwell, s. 27-50.

Parsons, T. (1971b) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1975) "Commentary on 'De-Parsonizing Weber: A critique of Parsons' interpretation of Weber's sociology", *American Sociological Review*, 40 (5): 666-9.

Parsons, T. (1976) "Reply to Cohen, Hazeligg, and Pope, with special reference to their statement 'On the divergence of Weber and Durkheim: A critique of Parsons'", *American Sociological Review*, 41 (2): 361-4.

Ringer, F.K. (1969) *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Robertson, H.M. (1933) *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge: Cambridge University Press.

Robertson, R. ve Turner, B.S. (1991) *Talcott Parsons, Theorist of Modernity*, Londra: Sage.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press (*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

Roth, G. ve Bendix, R. (1959) "Max Webers Einfluss auf die amerikanische Soziologie", *Kolner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*, 11 (1): 38-53.

Salomon, A. (1934) "Max Weber's methodology", *Social Research*, 1: 147-68.

Salomon, A. (1935) "Max Weber's political ideas", *Social Research*, 2: 368-84.

Salomon, A. (1945) "German sociology", G. Gurvitch ve W.E. Moore (der.), *Twentieth Century Sociology* içinde, New York: The Philosophical Library, s. 586-614.

Sayer, D. (1991) *Capitalism & Modernity. An Excursus on Marx and Weber*, Londra ve New York: Routledge.

Scaff, L.A. (1989) *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley: University of California Press.

Schelting, A. von (1934) *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tubingen: Mohr.

Seyfarth, C. ve Schmidt, G. (der.), (1977) *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundaerliteratur*. Stuttgart: Enke.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal*

Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Tawney, R.H. (1926) *Religion and the Rise of Capitalism*, Londra ve New York (Harmondsworth: Penguin, 1972).

Tenbruck, F. (1975) "Das Werk Max Webers", *Kolner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*, 27: 663-702.

Tenbruck, F. (1980) "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 31: 316-51.

Tribe, K. (der.), (1989) *Reading Weber*, Londra ve New York: Routledge.

Turner, B.S. (1974) *Weber and Islam, A Critical Study*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Max Weber ve İslam. Eleştirel Bir Yaklaşım*. çev. Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1991).

Turner, B.S. (1992) *Max Weber. From History to Modernity*. Londra: Routledge.

Turner, B.S. (1996) *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, Londra: Sage. s. ix-xl (ikinci basım).

Turner, S.P. ve Factor, R.A. (1984) *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Weber, M. (1927) *General Economic History*, Londra ve New York: Allen & Unwin.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra: George Allen & Unwin (*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

Weber, M. (1948) *From Max Weber. Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press (*Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008).

Weber, M. (1951) *The Religion of China*, New York: Free Press.

Weber, M. (1952) *Ancient Judaism*, New York: Free Press.

Weber, M. (1954) *Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge: Harvard University Press.

Weber, M. (1958a) *The Rational and Social Foundations of Music*, Carbondale: Southern Illinois University Press.

Weber, M. (1958b) *The City*, New York: Free Press (*Şehir*, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Yarın Yayınları, 2010).

Weber, M. (1958c) *The Religion of India*, New York: Free Press.

Weber, M. (1963) *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon, (*Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Weber, M. (1968) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, New York: Bedminster Press, iki cilt (*Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt takım, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Weber, M. (1975) *Roscher and Knies. The Logical Problems of Historical Economics*. New York: Free Press.

Weber, M. (1976) *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, Londra: New Left Books.

Weber, M. (1977) *Critique of Stammler*, New York: Free Press.

Weber, M. (1995) *The Russian Revolutions*, Cambridge: Polity Press.

Weiss, J. (1986) *Weber and the Marxist World*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Wilbrandt, R. (1928) "Max Weber, Ein deutsches Vermachtnis", *Die neie Rundschau*, 39: 449-64.

Wiley, N. (der.) (1987) *The Marx - Weber Debate*, Londra: Sage.

Winckelmann, J. (1956) "Die Herrschaftskategorien der politischen soziologie und die Legitimat der Demokratie", *Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie*, 42: 383-401.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAX WEBER VE KARL MARX

> Modern insan bu sessizliğe kulak vermeyi unuttu. Dünyamız giderek daha gürültülü, patırtılı, yaygaradan kulakları sağır edici bir hal alıyor. Artık hiçbir şey duyamıyoruz ve kelimelerimiz hakikiliğini yitiriyor.
>
> – Karl Löwith

Giriş

Sosyoloji, 19. yüzyılın sonlarında kurumsal bir temel edinmesinden itibaren, paradigma ve perspektifleri açısından büyük değişimlere maruz kalmıştır. Bu kavramsal devrimlerin birçoğu, örneğin 'toplumsal' düşüncesini tartışmaya açarak (Baudrillard, 1983), kendi disiplinlerinin temel kabullerine kafa tutmuştur. Akademik disiplinlerin tümünün tarihini şiddetli paradigma değişimleri üzerinden yazmak mümkünse de (Kuhn, 1970), sosyoloji, çoğu konuya nazaran, düşünsel alandaki hayret verici değişimlere daha açık görünür. Bu analitik istikrarsızlığa olumsuz bakılarak sosyolojinin bir sosyal bilim olarak toyluğunun göstergesi gibi okunabilir ya da sosyoloji, modern toplumlardaki geniş kültürel hareketler alanıyla güçlü uyum içinde bulunan bir disiplin olarak görülebilir. Buradan hareket-

le analitik paradigmalardaki salınımlar ve değişimler, daha geniş toplumsal akımlara birer yanıttır.

Gelgelelim bu düşünsel belirsizlik bağlamında Karl Marx'm mirasıyla olan çözümsüz kalmış ve eleştirel ilişki, sosyolojinin görece süreklilik arz eden bir boyutudur. Daha doğrusu, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'in (Weber, 1932) 1904'te yayımlanmasından sonra farklı yoğunluklarla hararetlenerek süregiden, Marx'ın ekonomi politiği ve Max Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi arasındaki ilişkiye dair tartışma, 20. yüzyılda sosyal bilimlerdeki başlıca araştırma konularını belirlemiştir.

Bu fikir ayrılıkları, hem bilimsel hem de ideolojik pek çok güç tarafından güdülenmiştir. Örneğin, savaş sonrası dönemde sosyoloji müfredatı feminizm tarafından dönüşüme uğratılmış, onu bir ölçüde etnik siyaset, siyahi hareket ve daha yakın geçmişte de ekolojik tartışmalar izlemiştir. Daha uzun bir dönem boyunca, hem bir toplumsal hareket olarak Marksizmin hem de akademik bir disiplin olarak Marksist sosyolojinin değişen siyasi kaderlerinin etkisi altında kalmıştır. Marksistler ve akademik sosyologlar arasındaki husumetin bir kısmı, aile benzerliklerinin bir sonucudur; her ikisi de toplumun tarihsel gelişimine dair büyük kuramların taraftarıdır ve her ikisi de toplumsal yapıda devrimsel değişikliklere yol açacak koşullara dair bilimsel bir analiz sunma iddiasındadır. Bunlar, ağırlıklı olarak, kapitalist ekonomi asli bir özelliği olan modern toplumların doğasına dair açıklamalardır. Gelgelelim Marksizm ve sosyoloji genel olarak son derece farklı epistemolojileri, felsefeleri ve önkabulleri benimsemişlerdir.

Bu açılardan ayırt edilebilmelerine rağmen, Marksizm, sosyalizm ve sosyolojinin kaderleri, özellikle de Batı Avrupa'da, birbirleriyle çoğu kez yakından ilişkilidir. Klasik sosyoloji, gelişiminin çeşitli noktalarında, bir toplumsal olgu olarak sosyalizmle ve rakip bir toplum kuramı olarak sosyalizmle yüzleşmeye zorlanmıştı. Örneğin Saint-Simon aynı anda hem Fransız sosyalizminin hem de sosyolojinin kurucusuydu. Durkheim da Weber de sosyalizmin ve Marksizmin doğası üzerine uzun uzadıya yazmışlardı. Bilhassa Durkheim, faydacı ideoloji ve piya-

sa çekişmelerinin anomik etkilerini dizginleyecek, ekonominin ahlâki bir düzenlemesi olarak sosyalizme sempatizan bir yaklaşım benimsemişti (Durkheim, 1958). Weber, merkezîleştirilmiş sosyalist bir iktisadi planlamanın beraberinde getirdiği iktisadi hayatın rasyonalize edilmesine oldukça eleştirel yaklaşıyordu, ama aynı zamanda Marx'm kölelik ve feodalizm kuramı dolayımıyla eski çağ uygarlıklarının iktisadi yapısından önemli ölçüde etkilenmişti (Weber, 1976). Weber bir defasında, bilim insanlarının entelektüel ciddiyetlerinin Nietzsche ve Marx'a yönelik tutumlarına bakılarak değerlendirilmesi gerektiğini de öne sürmüştü; Weber kendisi, Freiburg Üniversitesi'nde 1895'teki açılış konuşmasını, Nietzsche'nin güç istencine dair görüşlerine ve Marx'm iktisadi analizlerine referanslar ve atıflarla doldurmuştu (Tribe, 1989). Mesleki olarak bir iktisatçı olan Joseph Schumpeter, iktisat sosyolojisinin oluşumuna katkıda bulunmuş, ancak iktisadi faaliyetlerin kamulaştırılmasını, girişimciliğe has yaratıcılığın çürümesi olarak görmüştü (Schumpeter, 1934). Diğer yandan sosyoloji kuramcıları tam da Marksizmi bir toplum kuramı olarak ciddiye almadıkları gerekçesiyle sıklıkla eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu nedenle Talcott Parsons'a, Marksizme yalnızca faydacı iktisat kuramının bir versiyonu muamelesi yaptığı ve böylelikle onu, dar pozitivist varsayımları nedeniyle en nihayetinde kusurlu bir toplum analizi olarak gördüğü gerekçesiyle karşı çıkılmıştır (Gould, 1991). Aslına bakılırsa Avrupa'da sosyoloji, radikal toplumsal hareketlerle bağlantısı nedeniyle, akademide çoğu kez yetersiz bir şekilde temsil edilmiştir.

Bu düşünsel ve siyasal ilişki farklı yazarlar ve sosyoloji geleneklerine göre değişkenlik gösterse de, genel bir kural olarak, Marksizm ve sosyolojinin tipik olarak birbirlerine karşı olduğu öne sürülebilir çünkü kısmen, benzer bir entelektüel hedef kitlesi için birbirleriyle rekabet halinde olmuşlardır. Marksistler, en az 1930'lardan itibaren, yani ideolojiye yönelik Marksist yaklaşımlara meydan okuyan görecileştirici bir bilgi sosyolojisi geliştirmiş olan Karl Mannheim (Mannheim, 1991) gibi yazarlara itiraz etmeye başladıklarından bu yana akademik sos-

yolojiye karşı eleştirel bir tutum içinde olmuşlardır. Öte yandan, Georg Lukács gibi Marksist yazarlar sosyolojiyi, burjuva irrasyonalizminin dışavurumu olarak görmüşlerdir (Lukács, 1971). Marksizm ve sosyolojinin "resmî" görüşüne göre, Marksizm adaletsiz bir sömürü sistemi olarak kapitalizmin tutkulu bir eleştirisine yönelmişken, Weberci sosyoloji, metodolojiye bireyci yaklaşımı ve olgular ile değerleri ayrıştırmasıyla, siyasi açıdan ya alenen tarafsız bir tutum takınmış ya da gizliden gizliye liberal toplumsal felsefenin bir sureti olmuştur.

Sosyolojinin karakterine hâkim olmaya yönelik, akademik sosyoloji ve Marksist ekonomi politik arasındaki bu düşünsel mücadele, Fransız toplumsal kuramının yapısalcılık gibi çeşitli dışavurumlarının düşünsel gelişmenin önplanında olduğu zamanlarda, yani 1960'lardan 1970'lerin sonuna kadar muhtemelen en yüksek seviyesindeydi. Louis Althusser (Althusser ve Balibar, 1968) Gaston Bachelard gibi bilim felsefecilerinden, sosyolojinin ortak aklmdan veya öznel kavramlarından sakınan "epistemolojik kopuş" düşüncesini alarak, Marksizmin üretim tarzlarının dönüşümünün bir bilimi olduğunu öne sürdü. Bu Althusserci yapısalcılık, sosyolojinin, bireylerin tavır ve deneyimlerine odaklanarak, iktisat ve siyasetin belirleyici yapılarının bilimsel bir analizini sunamayacağını iddia etmek isteyen Nicos Poulantzas (1973) gibi yazarlar tarafından benimsendi. Bilimsel Marksizmin yapısalcılığı ve 'burjuva sosyolojisinin' metodolojik bireyciliği arasındaki bu analitik karşıtlık, 1970'lerde sosyal bilimlerdeki kuramsal gelişmenin çoğuna hâkim oldu. Sosyolojide kuramsal karşıtlık çoğunlukla bir tarafta Weber'in metodolojik bireyciliği ve toplumsal eyleme ilişkin yorumcu bir perspektif olarak sosyolojiye bağlılığı açısından, diğer taraftan da Marx'm realist epistemolojisi, yapısalcılık ve bir üretim tarzları bilimi olarak tarihsel materyalizme bağlılığı olarak sunuldu (Hindess ve Hirst, 1975). Batı toplumlarındaki daha kapsamlı siyasi mücadelelerin aynı zamanda birer yansıması olan bu tartışmalar, Weber'in "nesnel çıkarlar"m siyaset ve iktisattaki rolüne dair tarihsel analizlerini ve eylemin amaçlanmamış olumsuz sonuçlarına ilişkin endişelerini büyük ölçü-

de gözardı etti (Turner, 1981). Bu sırada Althusser, Paris Elyazmaları'ndaki "erken dönem Marx"ın, sonradan *Capital*'in birinci cildindeki bilimsel yaklaşım uğruna terk ettiği hümanist bir paradigmanın kapanına kısıldığını ileri sürmeye mecbur bırakılmıştı (Althusser, 1966). Sonuç, ortodoks Marksizmin karakterine dair oldukça kısır bir tartışmaydı: Erken dönem Marx'ın hümanizmi, Parti'nin Marksist-Leninizminin belirlenimci anlayışıyla bağdaşabilir miydi?

Bu düşünsel müsabakanın Avrupa'da, Kuzey Amerika'da olduğundan çok daha önemli olduğunu eklemek gerekir. Bunun sebebi kısmen, bir siyasi güç olarak sosyalizmin Amerikan siyasetinde hiçbir zaman ciddi bir öneme sahip olmamış olmasıdır (Lipsett, 1960). Amerikan sosyolojisi C. Wright Mills ve Alvin Gouldner gibi birkaç radikal sosyolog üretmişse de bunlar, siyaseten liberal ve reformist, bilimsel yönelim açısındansa ampirik ve uygulamalı kalan 1950'ler ve 1960'lardaki ana akım Amerikan sosyolojisinde bir nebze marjinal hale gelmişlerdi. Ana akım Amerikan sosyolojisinin uygulamalı geleneğinin dışında kalan Amerikan sosyologlarının çoğu gerçekte ya (Hans Gerth ve Leo Lowenthal gibi) Avrupalı sürgünler ya da (Dennis Wrong gibi) Kanadalılardı.

Sosyoloji ve Marksizm arasındaki ilişki son yirmi yılda pek çok aşamadan geçmiştir, ancak sosyolojiye karşı Marksizm meselesi son zamanlarda birbirleriyle ilişkili üç değişim tarafından dönüşüme uğramıştır: Örgütlü komünizmin 1989-90'da Marksizmin eleştirel bir toplum ve tarih kuramı olarak düşünsel itibarına kaçınılmaz olarak şüphe düşüren çarpıcı siyasi çöküşü; sosyolojinin yeniden yapılandırılmış Doğu Avrupa üniversitelerinin akademilerinde, özellikle de Almanya, Macaristan ve Polonya'da, 1990'larda hızlıca yeniden tesisi; ve hümanizm, Aydınlanma ve Marksizmin "büyük anlatıları"na bir alternatif olarak postmodernizme yönelik geniş çaplı ilgi (Turner, 1990). Bu sosyopolitik değişimler hem sosyoloji hem de Marksizm açısından önemli olmuştur, ancak bir toplum kuramı olarak Marksizmde, sosyolojye nazaran daha genel bir düşünsel otorite ve doğrultu krizi olduğu aşikârdır.

Şüphesiz, Marksist entelektüeller çoğu zaman ya örgütlü komünizmin bir toplum kuramı olarak Marksizmle zorunlu bir ilişkisi olmadığı ya da Karl Marx'ın Marksizminin, kapitalizmde işçilerin sömürülmesinin ve Sovyet tarzı devlet sosyalizminin otoriter rejimlerinin hâlâ en etkili genel eleştirisi olduğu görüşündedirler. Gerçekte Marksist kuramın otoritesine, özellikle de Marksizmin Doğu Avrupa komünizminin ve Sovyetler Birliği'nin topyekûn çöküşünü önceden görme konusundaki başarısızlığı nedeniyle, ciddi bir şekilde meydan okunmuştur. Siyasi bir güç olarak örgütlü komünizmin çöküşü ve bir toplum biçimi olarak devlet sosyalizminin yıkılışının Marksizmin düşünsel itibarıyla hiçbir ilgisi olmadığını ileri sürmek, İsa'nın kemiklerinin bir İsrail mezarından çıkmasının, Papa'nın görevden çekilmesinin ve Hıristiyanlığın sona ermesinin, Hıristiyan teolojisinin düşünsel tutarlılığıyla hiçbir alakasının olmadığını ileri sürmeye benzer. Ernesto Laclau gibi radikal düşünürler, sosyalist düşüncenin "fiilen var olan Marksizm"in tarihine sırtını dönemeyeceğini öne sürmekte sonuna kadar haklıdır. Marksist kuramın temellerinden başlayarak tepeden tırnağa yeniden kurulması gerekmektedir ve bu yeniden kuruluş zorunlu olarak Marksizm ve sosyoloji, yani Marx ve Weber arasındaki bilimsel ve siyasal ilişkinin önemli ölçüde bir yeniden değerlendirmesini içerecektir.

Löwith'in Heideggerci varoluşçuluğu

Bu çapraşık ve müzmin tartışma, Karl Löwith'in Almanya'da 1932 yılında *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te yayımlanan ve 1982'de İngilizceye tercüme edilen Weber ve Marx incelemesine duyulan ilginin devam etmesini ve bu çalışmanın süregelen önemini açıklıyor. Löwith Almanya'da Marksizmin ve sosyolojinin kutuplaştığı bir akademik ve siyasal bağlamda yazıyor ve çalışıyordu. Weber'in din sosyolojisi pek çok Alman sosyal bilimci tarafından Marksist ideoloji kuramlarına nihai bir yanıt olarak baş üstünde tutuluyordu. Almanya'da faşizmin 1930'larda yükselişiyle beraber Marksizm elbet-

te hücuma uğramıştı, ama sosyoloji de şüpheyle karşılanıyordu, çünkü Georg Simmel, Karl Mannheim ve Norbert Elias gibi simaları içeren Yahudi entelektüel camiasıyla ilişkilendiriliyordu. Gelgelelim Nasyonal Sosyalizm altında Alman sosyolojisinin tarihi üzerine son zamanlarda yürütülen araştırmalar, sosyolojinin muhalif bir kuvvet olmadığını ve Nazi döneminin gerici üniversite kültürüne büyük ölçüde boyun eğdiğini göstermiştir (Turner ve Käsler, 1992). Öte yandan, başlangıçta Marksizmden ilham alan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün (Frankfurt Okulu) mensupları, gönülsüz sürgünler olarak yaşadıkları Birleşik Devletler'e kaçmışlardı (Jay, 1973). Dolayısıyla Löwith'in Weber ve Marx çalışması, bilim dünyasının giderek siyasileştiği bir siyasal istikrarsızlık bağlamında yayımlanmıştı. İleride göreceğimiz üzere Löwith'in kendi çalışmaları ve yaşamı, düşünsel olarak, tarih kuramına, Hegel idealizminin ve Marksizmin mirasına; siyasal olarak ise faşizmin Almanya'daki Yahudi entelektüeller üzerindeki etkisine bağlıydı.

Löwith'in Weber ve Marx çalışması, yayımlanmasının üzerinden altmış yıl geçse de üç temel nedenden ötürü önemini hâlâ korumaktadır. İlk olarak Löwith, Marx ve Weber'in, aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, sosyolojik bakış açılarının yakınsak bir felsefi antropolojide birleştiğini gösterebilmişti. Dolayısıyla Marx ve Weber'in siyasi tutumları birbirlerine taban tabana zıt olsa da, burjuva kapitalizminde "insan"[1] sorununa duydukları temel ilgide ortaklaşıyorlardı. Bu nedenle burjuva uygarlığının, Marx'ın "yabancılaşma", Weber'in ise "rasyonalizasyon" fikriyle üzerinde durduğu olumsuz özelliklerine yönelik tutumları açısından önemli bir yakınsama vardı. Her iki yazar için de kapitalist toplum, ontolojiye dair görece benzer bakış açılarından bakıldığında, kaçınılmaz olarak sorunlu,

1 Marx ve Weber'deki bu felsefi antropoloji tartışması boyunca "insanlık" ya da "insanlar" gibi daha uygun alternatifler yerine "erkek" terimini kullanacağım. Ne Marx ne de Weber seksist dilin feminist eleştirisinin mevcut olduğu bir bağlamda çalışmıştı. Dillerini düzeltmek tamamıyla uygun değildir. Ancak 19. yüzyıl sonu felsefi antropolojiye temel teşkil eden kabullerin, insan durumunun analizinde erkeklere ayrıcalıklı olarak odaklanıp odaklanmadığı mühim bir meseledir.

ama aynı zamanda hem Batı dünyasının hem de Asya'nın geleneksel uygarlıklarıyla kıyaslandığında devrimciydi. Toplumun derin bir "geleneksizleşme"den (Beck, 1992) geçmesine yol açan kapitalizm, insanlar için muazzam riskler taşırken aynı zamanda dönüştürücü yeni fırsatlar yaratıyordu. Marx'a göre toplumsal dönüşüm fırsatı, nihai olarak işçi sınıfının devrimci mücadeleleri tarafından ele geçirilmeliydi. Weber'e göre dönüştürücü potansiyel kapitalist modernleşmenin asli bir özelliğiydi, ama "demir kafes"ten nihai kaçışa dair görüşleri muğlaktı. Bu anlamda Weber'in sosyolojisi kaderciydi, çünkü toplumsal eylemin olumsuz ve kasıtsız yönlerine yoğunlaşıyordu (Turner, 1981). Weber'in sosyolojisi "insan haysiyeti" kaygısıyla güdüleniyordu (Löwith, 1982: 22), ancak Weber rasyonalizasyon süreçlerine baştan aşağı tabi olmuş bir toplumda insan özgürlüğü fırsatları konusunda karamsar olmayı sürdürüyordu. Löwith, iki düşünürün tavırlarındaki bu farklılığı, "Marx bir tedavi önerisinde bulunurken Weber'in elinde sadece bir 'teşhis' vardır" cümlesiyle ifade ediyordu (Löwith, 1982: 25).

Dolayısıyla Löwith'in Marx ve Weber'e ilişkin genel yorumunun birinci önemli özelliği, dikkati "temelde yatan bu antropolojik ilgi" (Löwith, 1982: 20) üzerinde yoğunlaştırarak Marx ve Weber arasındaki epistemolojik, bilimsel ve siyasal görüşleri açısından farklılıkların aslında benzer bir felsefi antropoloji üzerinde temellendiğini gösterebilmesiydi. Löwith'in, benzer ve önemli bir felsefi antropolojinin Marksizme ve Weberci sosyolojiye temel teşkil ettiği tezinin 1932'de, örneğin Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi (Hennis, 1987) hakkında benzer argümanların sunulduğu son zamanlardaki yorumlardan on yıllar önce yayımlandığını hatırda tutmak önemlidir. Löwith'in çalışması oldukça özgündü ve Marx ve Weber'in toplumsal kuramlarına temel teşkil eden ontolojik kabullere odaklanan pek çok çağdaş çalışmaya önayak olmuştu. Marksist gelenekteki birkaç yazar, Marx'ın 1844 tarihli *The Economic and Philosophical Manuscripts* (Marx, 1964) gibi erken dönem eserlerindeki felsefi antropolojiyi çözümlemişse de, Weber'deki örtük "insan" anlayışı, muhtemelen Wilhelm Hennis haricinde

ihmal edilmeyi sürdürür. Löwith'in Weber'e bakışı, Weber'in insanlara ve onların "kişilik" edinme çabalarına dair Hıristiyanlık-sonrası analizindeki gizli ontolojiyi açığa çıkarmak için asli bir başlangıç noktası sağlar.

Löwith'in tezinin önemini korumasının ikinci nedeni, Martin Heidegger'e felsefi minnettarlığından yola çıkarak geliştirilmiş olmasıdır. Heidegger'in öncelikli olarak Varlığın doğasını anlamakla ilgilendiğini, gelgelelim Varlık hakkındaki evrensel gözlemlerle yola koyulan geleneksel metafizik soyutlamasından sakınmak istediğini kısaca göstermeye çalışacağım. Heidegger, Almancada 1927'de basılan *Being and Time*'da (Heidegger, 1962) Varlığın gündelik dünyadaki zorunsuz gerçekliğine yoğunlaşarak metafiziği reddediyordu. Varlık ya da *Da-Sein* zaman ve mekânda hep "orada-olmak" demekti. Gelgelelim insanlar, Varlığın bu gündelik dünyasındaki yerlerini sürekli olarak unutma tehlikesi altındaydılar. İnsanlar bir dereceye kadar her zaman yersiz yurtsuz varlıklardır; dünyada bir yere sahip olmamakla gerçekliklerine yabancılaşmışlardır. Bu varoluşsal evsizlik (*Heimatlosigkeit*) durumunda ontolojik olarak geçmişe özlem duyarlar (Turner, 1987). Heidegger kapitalist toplumda teknolojinin bir eleştirisini geliştirmeyi sürdürdü (Heidegger, 1977), çünkü teknoloji, insanların kendi bedenlerine giderek yabancılaştıkları koşulları yaratıyordu. İnsan elinin önemine bilhassa ilgi duyan Heidegger, görünen o ki daktilo kullanmayı reddediyordu, çünkü bu da zihin ve bedenin bir diğer yabancılaşmasıydı (Derrida, 1989). Heidegger'in bir öğrencisi olarak Löwith, şüphesiz bu varoluş çözümlemesinden (Löwith, 1948) ve varoluşçuluğa Heideggerci katkıdan derinlemesine etkilenmişti.[2] Löwith'e göre klasik öz ve varoluş sorununun He-

2 Heidegger'den bir varoluşçu olarak söz etmekten şüphe duymak için bazı nedenler vardır. Bu bölümde varoluşçuluğu, insanların konumunu zorunsuz olan bir gerçekliği mesken tutan güvenilmez mahluklar olarak ele alan, dolayısıyla varoluşun özden önce geldiğini öne süren ve bunun neticesinde dünyayı anlamsız olarak gören felsefi bir bakış açısı olarak alan Löwith'in (1948) izinden gideceğim. Modern biçimiyle varoluşçuluk, dünyanın tanrısal bir planla biçimlendiğini reddetmesi bakımından sekülerdir. Bunun neticesinde sorumluluk etiğine, kişiliğe ve tercihe yaptığı vurguyla Weberci sosyolojinin bazı yönlerinin varoluşçulukla bağdaştığı öne sürülebilir (Löwith, 1982: 47).

ideggerci çözümlemesi, modern felsefenin başlangıç noktasıydı, dolayısıyla Marx ve Weber'in felsefi olarak layıkıyla anlaşılması için de başlangıç noktasıydı. Löwith'in analizini bir hayli özgün ve kalıcı kılan, Löwith'in yaklaşımındaki bu Heideggerci boyuttu. Heidegger'in Varlık çözümlemesi, 20. yüzyıl felsefesindeki fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi pek çok gelişme açısından canalıcı öneme sahip olmuştur, ama aynı zamanda postyapısalcılık ve postmodernizmde de giderek önemli bir hale gelmektedir. Örneğin, Heidegger'in geleneksel metafiziğe duyduğu husumet, felsefi analizdeki temel kavramların etimolojisiyle yakından ilgilenmesi ve felsefi yönteminin metinselliği, modern felsefede, özellikle de Jacques Derrida'nın katkılarında, yapısökümcü olarak anılan tekniklerin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Löwith'in Heideggerci varoluşçuluk perspektifinden yaptığı Weber ve Marx incelemesi, modern felsefi tartışma açısından gözardı edilmemesi gereken bir tazelik ve geçerliliği muhafaza etmiştir.[3]

Üçüncü olarak, Heidegger'in metafiziğin eleştirisine yaklaşımı, Nietzsche'nin konvansiyonel metafiziğe getirdiği eleştiri, geleneksel dinî değerlere husumeti ve değerlerin, modern toplumda "sürü"nün ahlâki yaşamının bayağılığının üstesinden gelecek şekilde "yeniden değer kazanması"nın yaratımına duyduğu bağlılık tarafından şekilleniyordu. Nietzsche'nin keramet niteliğindeki "Tanrı öldü" sloganı, Nietzsche'nin felsefesinin merkezindeki soru tarafından yapılandırılan modern felsefenin başlangıç noktasıydı: Tanrı'nın ölümünün, yani kişisel bir tanrının hâlâ bir anlam ifade ettiği bir gerçeklik görüşünün sona erişinin ahlâki ve toplumsal sonuçları nelerdir? Geleneksel gerçeklik görüşünün katiyetlerinin çöküşü, ardında derin bir yarık bırakmıştı ve Löwith modern felsefenin gelişimini, büyük ölçüde katiyetin bu yokluğuna bir yanıt olarak yorum-

3 Heidegger'in çağdaş postmodernizmin gelişiminde önemli bir yeri vardır. Örneğin, *The End of Modernity*'nin (1988; *Modernliğin Sonu*, 1999) yazarı Gianni Vattimo'nun, 1960'larda Heidelberg'de Löwith'in öğrencisi olduğunu anımsamak ilginçtir. Vattimo'nun postmodernizm anlayışı, Nietzsche'de ve Heidegger'de tarih sorunuyla başlar. Bu sorun, Löwith'in Hıristiyan eskatolojisini anlaması açısından da önemli olmuştur (Löwith, 1946).

luyordu. Elbette Löwith her şeyden çok Hıristiyanlık-sonrası dünyaya bir yanıt olarak varoluşçuluğun gelişimiyle ilgileniyordu. Özellikle Nietzsche, Kierkegaard ve Heidegger, yaşamın zorunsuz karakterine ve insanlık halinin dokunaklı özelliğine yoğunlaşmış filozoflardı. Pascal fiziksel dünyanın düzenlilikleriyle hâlâ bir parça teselli bulurken, (Kierkegaard'dan Sartre'a) modern varoluşçular doğayı "yalnızca insanın sahipsiz varoluşunun gizli arka planı olarak" görüyorlardı (Löwith, 1952: 91). Weber'in dünyayı sürekli kasvetli ve olumsuz bir şekilde görmesinin de (belki de en iyi "Ne kadarına dayanabileceğimi görmek istiyorum" cümlesiyle özetlenmiştir) bu eleştirel mirasın parçası olduğunu ekleyebiliriz. Weber kendini, dinî terimlerle, "insicamsız" olarak tarif ederken, henüz alternatif bir dünya görüşü üretememiş Hıristiyanlık-sonrası gerçekliğin dokunaklılığından da derinden etkilenmişti.

Nietzsche modern felsefenin gelişimi açısından son derece önemli olsa da, sosyologlar Nietzsche'nin sosyoloji için önemini görece yakın zamanlarda, örneğin Weber, Simmel ve Scheler'e etkisinin bir sonucu olarak fark edebilmişlerdir (Stauth ve Turner, 1988). Örneğin Simmel'in kültürün trajedisi ve toplumsal biçimlerin doğası hakkındaki görüşlerini, Simmel'in Schopenhauer ve Nietzsche'ye dayandığını anlamadan anlamak imkânsızdır (Simmel, 1991). Nietzsche'nin sosyoloji kuramı açısından önemli olmasının nedeni, toplumsal bütünlük sorununu normatif otorite ve siyasetin aşınması açısından ele alan bir kültürel değişim analizi geliştirmesidir. Uzun lafın kısası Nietzsche, ideolojinin doğası ve devlete dair önemli bir anlayış geliştirmişti. Nietzsche'ye göre ideolojinin ilkel biçimi putperestliktir. Nietzsche, modern uygarlıkta Tanrı'mn öldüğünü iddia ederken, bu mevta Tanrı'nm ardında bıraktığı boşluğu yeni putların dolduracağının farkındaydı; bilhassa "sürü", insanları özgürlüklerinden mahrum bırakacak yeni put olan devlete giderek tabi bir hale gelmekteydi. Weber'in modern devletin bürokratik çarkı içerisinde modern insanın köleliği ve rasyonalizasyon süreçleriyle dönüşüme uğramış bir dünyada kişisel özerklik olanaklılığına dair kaygılarını görebiliriz. Weber 1895'teki Freiburg ko-

nuşmasında, "manevra alanı" arayışının tüm siyasal yaşamın merkezinde olduğu bir iktisadi yaşamda siyasi mücadelenin önemine ilişkin yorum yapmak üzere Nietzscheci dili kullanma zahmetine girmişti. Dolayısıyla Löwith'in Weber ve Marx'a getirdiği Heideggerci yorum da önemliydi, çünkü bu, Weber'in modern, rasyonel topluma dair karamsar analizinin Nietzscheci köklerinin açığa çıkarılmasına önayak olmuştu.

Löwith'in yaşamı ve eserleri

Löwith 1897'de doğdu ve 1973'te öldü. Maceralarla dolu bir hayatı oldu. Freiburg'da öğrenciyken Husserl ve Heidegger'in etkisinde kaldı. Löwith Freiburg'daki öğrencilik yıllarını, kısa "özgeçmiş" anlatısında "benzersiz bir biçimde zengin ve verimli" olarak tarif ediyordu (Löwith, 1959). Löwith'in *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* hakkındaki *Habilitationsschrift*'ini* yöneten Heidegger'di (Löwith, 1928). Hitler'in 1933'te iktidara gelmesinden önce Marburg Üniversitesi'nde *Dozent* okutman pozisyonundaydı. Bu kriz yılları sırasında İtalya'ya, Japonya'ya ve son olarak da 1941 yılında New York'taki Hartford Theological Seminary ve New School for Social Research'te (1949-1951) çeşitli görevler aldığı Amerika'ya seyahat etti. Löwith *Social Research* için tarih felsefesi, Marksizm ve varoluşçuluk hakkmdaki birkaç güçlü makalesini Hartford Theological Seminary'de yazdı. Almanya'ya döndükten sonra Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü görevine geldi.

Dolayısıyla Löwith akademik kariyerine Alman felsefi düşüncesindeki önemli gelişmeler bağlamında adım atıyordu. Bu asrın başlarında Heidelberg ve Freiburg'da Alman felsefesinin "güney-batı ekolü," (Husserl ve Heidegger'in çalışmalarında) fenomenoloji ve varoluşçuluğun, (Weber'in yazılarında) yorumlayıcı sosyolojinin ve (Lukács'm Marksizminde) diyalektik materyalizmin yeniden doğuşunun düşünsel beşiğiydi. E. Lask ve Husserl'den etkilenen yazarlar arasında Karl Jaspers, Georg

(*) Bazı ülkelerde doktoradan daha üst düzeyde sayılan ve doktora tezi yönetebilmek için şart olan akademik derece – ç.n.

Lukács ve Ernst Bloch vardı. Löwith'in düşünsel ilgi alanları felsefe, tarih ve sosyolojideki bu akademik gelişme pınarı içerisinde biçimleniyordu.

Löwith kapsamlı akademik yayınlar yapmış olsa da, bu yayınlar öncelikli olarak dergi makalelerinden müteşekkildir. Felsefi denemelerinden bazıları *Nature, History and Existentialism and Other Essays* (Löwith, 1966) kitabında toplanmıştır. Derlenmiş bibliyografyası *Von Hegel zu Nietzsche*'de (Löwith, 1986) Klaus Stichweh tarafından düzenlenmişti. Bunun bir diğer versiyonu Löwith'in, Klaus Stichweh ve Marc B. de Launay'ın editörlüğünü yaptığı *Samtliche Schriften* (Löwith, 1981) kitabında yer alır. Löwith'in özellikle Alman akademik yaşamının dışındaki şöhreti, başlıca üç metne, 1932'de yayımlanan *Max Weber and Karl Marx* (Löwith, 1982), 1941'de yayımlanan *From Hegel to Nietzsche* (Löwith, 1964) ve *Meaning in History* (Löwith, 1970; *Tarihte Anlam*, 2012) çalışmalarına dayanır.

Löwith birkaç kısa otobiyografik deneme yayımlamıştı. 1939'da Japonya'da yazılan *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Löwith, 1986) bunlar arasında en ilgincidir. Bu metnin önemli olmasının sebebi, 1936'da Heidegger'le bir araya gelişini anlatmasını ve Alman faşizmi bağlamında Heidegger felsefesi hakkındaki düşüncelerini içermesidir. Löwith Heidegger'le en son 1936'da, Heidegger'in Alman-Italyan Kültür Enstitüsü'nde bazı dersler verdiği bir zamanda bir araya geldi. Heidegger'in öğrencisi olan ve artık Almanya'dan uzakta sürgün yaşayan Löwith, Frascati ve Tusculum'a yaptığı bir aile gezisi sırasında Heidegger'in yakasına Parti nişanım takmasından bilhassa üzüntü duymuştu. Heidegger "bunu Roma'da kaldığı bütün süre boyunca taktı ve gününü benimle geçirirken gamalı haçın ne kadar münasebetsiz kaçtığı belli ki aklına gelmemişti," diye anlatıyordu Löwith (Löwith, 1988: 115). Löwith'in *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit* (Löwith, 1953) eseri ise henüz tercüme edilmemiştir.

Löwith'in toplumsal kuramı, Heidegger'le entelektüel ilişkisi ve dolayısıyla modern dünyada teolojik düşünce sorunlarıyla yakından ilgiliydi. İnanç ve şüphecilik sorunlarına duy-

duğu daimî ilgi (Löwith, 1951) savaş sonrası Almanyası'ndaki kriz hissinin ve düşünsel olarak da Kierkegaard ve Heidegger hakkındaki çalışmasının bir ürünüydü. *Max Weber and Karl Marx*'ın arkasındaki önkabuller her şeyden önce teolojik olsalar da büyük ölçüde Hıristiyanlık-sonrası bir teolojiden türetilmişlerdir. Elbette Löwith'in Heidegger'le düşünsel ve kişisel ilişkisini, Heidegger'in faşizmle sorunlu ve ihtilaflı ilişkisinden kolayca ayırmak mümkün değildir. Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme kişisel bağlılığından şüphe duyulamaz (Farias, 1987). Buradaki mesele, Heidegger'in Varlık felsefesiyle faşizm hakkmdaki görüşleri arasında zorunlu ya da "doğal" bir ilişki olup olmadığıdır (Wolin, 1988).

Bu bakımdan Löwith'in bu mesele hakkındaki bakış açısı aslen ilginçtir, çünkü Heidegger'in, her bir bireye özgü olan ve özgül tarihsel koşullarının ifadesi olan özgün bir Varlık-kapasitesi içeren varoluşçu *Da-sein* çözümlemesiyle arasında analitik bir ilişki olduğunu kabul ediyordu. Her birey tercih ve kişisel sorumluluk imkânıyla karşı karşıyadır. Nitekim Alman tarihinin açımlanması ("unfold") bağlamında kişinin Varlığı için kişisel bir sorumluluk üstlenme vazifesi (*Mussen*) söz konusudur. Löwith, Carl Schmitt'in siyaset felsefesinde "kararcılığı" ve Heidegger'in Varlığın "fırlatılmışlığı"na dair varoluşçu fikri arasında bir yakınlık olduğunu kabul ediyordu. Bu Heideggerci varoluşsal sorumluluk fikriyle Weber'in vecibe ve kişilik fikirleriyle bağlantılandırdığı meşhur ve etkili sorumluluk etiği fikri arasında da bir paralellik olduğu öne sürülebilir. Weber'e göre sorumluluk etiği en soylu ifadesini bilim ve siyaset vecibelerinde veya mesleklerinde bulur. Weber'in iktisat kürsüsü için yaptığı açılış konuşmasının da 1895'te Freiburg Üniversitesi'nde gerçekleşmiş olması ilginç bir tesadüftür. Weber bu konuşmasında da, kasıtlı olarak Nietzsche'den ödünç alınmış bir dille, Almanya'nın rekabetçi bir uluslararası bağlamda varlığını sürdürebilmesi için güçlü bir siyasi karar alıcılığına duyulan ihtiyaçtan bahsetmiştir.

Gelgelelim Hitler'in yazgı fikri, Alman ulusunun kaderi ve kendi karizmatik liderlik vecibesi arasında da bir ilişki vardır.

Varlığımızın gerçekliği bizi yaşamın tasdik edilmesini deneyimleyebileceğimiz bir seçime sürükler. Hitler'in seçimi bu fikirlerin bir örneğidir, ama Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde rektör olması da bir diğeridir. Heidegger varlık ve tarihin hakikiliği hakkındaki bu fikirleri, 1933 yılındaki meşhur *Rekoratsrede*'si* "Alman Üniversitesinin Öz-Olumlaması"nda ifade etmişti. Rektörlük görevini üstlenme ve Üniversite içerisinde Nasyonal Sosyalist davayı destekleme yönünde verdiği mühim kararda Heidegger'in felsefesi çağdaş Alman gerçekliğine dönüşmüş "ve böylelikle üstadın eylem istenci kendine ilk kez uygun bir zemin bulmuş ve varoluşsal kategorilerin biçimsel anahatları belirleyici bir içerik edinmiştir" (Löwith, 1988: 125).

Löwith ve tarihin anlamı

Löwith'in düşünsel gelişimini anlamak, ama daha da önemlisi Marx ve Weber'e yaklaşımını kavramak için Löwith'in Heidegger'le olan akademik ilişkisini vurgulamak önemlidir. Löwith'in toplumsal felsefesi, Batı kültürünün belirleyici özelliğinin, tarih yerine, aynı olanın ahenkli bir tekrarının olduğu klasik dünya görüşü ile İsa'nın gelişinin gerçeklik için ereksel-ci bir çerçeve yarattığı Hıristiyan *Weltanschauung* arasındaki kırılmada yer aldığı görüşüne dayanır. Tarihin artık bir anlamı vardır ve bu anlam her şeyden önce insanın yaratılması ve masumiyetini yitirişi aracılığıyla inayetin vahyi, İsa'nın gelişi, ölümü ve dirilişi, azizlerin yaşamı ve Kilise ve son olarak da İkinci Krallığın yaratılmasıdır. Klasik dünya akla dayanan son derece düzenli bir kâinatın varlığını kabul ederken Hıristiyan teolojisi gerçekliği tanrısal bir telos açısından görüyor, ama aynı zamanda Tanrı'mn insanlığa giden yollarının çoğu kez belirsiz olduğunu teslim ediyordu. Doğrusu örneğin Hıristiyanların zafiyetini ve alçakgönüllüğünü yüceltir görünen Kutluluklar,**

(*) Rektörlük konuşması – ç.n.

(**) Matta İncili'nin "Dağdaki Vaaz" adıyla bilinen bölümünde geçen ve İsa Peygamber'in çeşitli öğretilerini aktardığı bölüm içinde yer alan, gerçek mutlulukla ilgili ilkeleri içeren kısmın genel adı, İngilizcede "the Beatitudes" – ç.n.

irrasyonel değerleri Yunan rasyonalizmi bakış açısından ifade eder. Dolayısıyla Hıristiyan teolojisi, Hıristiyan müjdesini genelde rasyonel zihne bir hakaret olarak görmüştür, çünkü Hıristiyanlık nihai olarak akla değil inanca dayanır.

Bu temel tarihsel karşıtlık, belki de eskiler ve modernler arasındaki asıl münakaşa, Löwith'in modern toplumsal kurama olan tüm yaklaşımını, bilhassa da Marx ve Weber'e yaklaşımını biçimlendirmişti. Bu, mesela *Meaning in History*'deki temel temaydı ve meşhur "19. yüzyıl Alman düşüncesinde devrim niteliğinde köprü" açıklamasında (Löwith, 1964) Hegel ve Nietzsche'ye yaklaşımını şekillendirmişti. Bu yaklaşımının bir örneği, Löwith'in, Nietzsche'nin Bengi Dönüş öğretisine sorunlu bağlılığının Nietzsche felsefesinin bir sapması değil, özü olduğunu düşünmesiydi (Löwith, 1945). Nietzsche'nin din, değer sorunları ve klasik Yunan'a en nihayetinde muğlak yaklaşımını belirleyen, Nietzsche'nin tarih sorunu ve Bengi Dönüş öğretisi hakkındaki görüşleriydi. Nietzsche Hıristiyanlığı bir çöküş biçimi –bir nevroz biçimi– olarak reddetse de Hıristiyan eskatolojisinin radikal çıkarımlarını da kabul ediyordu. Modern ilerleme öğretisinin (ve muhtemelen ilerleme fikrinin Darwinci versiyonunun), dindarların Tanrı'nın Krallığına doğru yol alışı olarak Hıristiyan tarih görüşünün sekülerleşmiş versiyonları olduğunun farkındaydı. Nietzsche'ye göre Bengi Dönüş ve bunun peygamberi Dionysos, değerlerin değeraşımını ("transvaluation") temin etme teşebbüsünün önemli bir bileşeniydi. Nietzsche Bengi Dönüşü, bir eşsiz yaratım Hıristiyan öğretisine karşı özolumlamanın "evet-diyen felsefesi" olarak görür. Ancak yine de Nietzsche, Löwith'in işaret ettiği gibi, klasik dünya görüşünün kayıtsız şartsız kabul edilmesini sorunlu bulan modern bir insandır. Bu nedenle Nietzsche'nin "insanın yazgısını kozmik kaderle yeniden evermeye ya da özgün metin olarak 'insanı doğaya geri ötelemeye' ilişkin büyük uğraşı ancak hüsrana uğrayabilir" (Löwith, 1945: 283). Nietzsche'nin argümanı, netice itibarıyla, tutarsızdır. Nietzsche Bengi Dönüşün modern fizik ve matematikle ispatlanabilen nesnel bir olgu olduğunu ortaya koymak istiyordu, ama çoğu zaman bu öğretiyi ahlâki bir

bakış açısı ya da öznel bir telakki olarak sunuyordu. Nietzsche kendini, insanların, toplumun ve tarihin sınırlamalarına karşı üstün gelmek zorunda olduğu bir bireysellik versiyonuna adamıştı. Bu bireysellik, her insanın birincil vazifesinin, olduğu kişi haline gelmek olduğu fikrinde ifade ediliyordu. Bireyselliğin esasen modern bir görüşü olan bu Nietzscheci versiyonunu, dünyanın gayrişahsî tekrarın sonsuz bir döngüsünden ibaret olduğunu söyleyen klasik fikirle uzlaştırmak mümkün değildir. İnsanları gayesizliğiyle ve amaçtan yoksunluğuyla tehdit eden bir dünyada güç istenci insanların doğasıdır. Nietzsche'ye göre insanlar hiçbir şey arzulamamak yerine hiçliği arzulamayı her daim tercih edeceklerdir. Nietzsche'nin Bengi Dönüş öğretisinin kusuru, "aynı olanın bengi dönüşü olarak klasik *kozmos* vizyonunu yeniden canlandırması değil, bunun hakikatini 'güç istenci' başlığı altında kendi yaratıcı istenciyle tesis etmeye teşebbüs etmesiydi" (Löwith, 1952: 92).

Tarih felsefesine bu genel bakış, Löwith'in Marx hakkındaki görüşlerinin bağlamını sunar. Löwith'e göre Marx'ın tarihsel materyalizmi, Hıristiyan erekselciliğinin sekülerleşmiş bir versiyonudur. Marksist tarih vizyonunun bilimsel söz dağarcığına rağmen Löwith, Marx'ın tarih felsefesine temelde Hıristiyan eskatoloji tasarısı, Son Günler öğretisi ve insanın İnayete ladesine dayanan küresel bir vizyon olarak yaklaşır. Marksizmde "tarih", ilkel komünizmde müşterek masumiyetin yitirilmesi ile komünizme nihai geçişte yeniden tesisi arasındaki uzun aralıkta yer alır. Marksist tarihsel çerçevedeki fani dünya, özel mülkiyetin yaratılması, işbölümü, pazarın mübadele değerleriyle düzenlenmesi ve işçi sınıfının kapitalistler tarafından acımasızlaştırılmasıyla zapt edilmiştir. Uzun lafın kısası tarih, insan yabancılaşmasıyla ilgilidir. Marksizinin bu yorumuna Hıristiyanlık ve Marksizm arasındaki her türlü ortaklığı reddetmek isteyen Marksistler tarafından çoğu kez karşı çıkılmıştır, ama bu defetmesi güç bir ilişkidir. Örneğin, genç Lukács'ın tarihi, ahlâki arınma ve kefarete yol açma etkisine sahip bir devrimler dizisi olarak görmesi kuşkusuz kıyametvari bir niteliğe sahipti. Lukács'ın bu bağlamda oldukça alakalı olmasının bir diğer

nedeni, Weber'in rasyonalizasyon teması ile Marksist şeyleşme çözümlemesini bir araya getirenin Lukács'ın yabancılaşma kuramı olmasıdır.[4]

Löwith Marx'ın toplumsal kuramındaki yabancılaşına temasının, Marx'ın tüm projesinin kurucu öğesi olduğunu düşünüyordu. Löwith'e göre "Marx'ın erken dönem yazılarındaki insanın kendine yabancılaşması" teması (Löwith, 1954) yalnızca tercihe bağlı bir fazlalık ya da Marx'm hümanizmiyle bağlantılı gençlere özgü bir dalalet değil, gerçekte "insanın" antropolojik koşulu üzerine erken dönem yazılarla iktisadi süreçler üzerine sonraki yazıları bir araya getiren bir bakış açısıydı. Löwith bu nedenle Marx'm eserlerinin bir bütün olarak uyumlu ve bütünlüklü olduğuna şiddetle inanır. Marx'ın hareket noktası, esasen insanların kendilerine yabancılaşmaları açısından tanımlanan burjuva toplumsal gerçekliğinin bir eleştirisidir. Dolayısıyla, *Capital* "yalnızca ekonomi politiğin bir eleştirisi değil, aynı zamanda burjuva toplumu insanının o toplumun ekonomisi açısından eleştirisidir" (Löwith, 1954: 215). "Burjuva toplumu insanı"nm ayırt edici özelliği, bireyselleşmiş özel mülkiyet ve ahlâkın özel dünyası ile haysiyet ve aklın kamusal alanının birbirinden ayrılmasıdır. Marx bu kendine yabancılaşma ve dışsallaştırma sorununu din, iktisat ve yönetim biçimi açısından inceliyordu. Dinsel yabancılaşmada "insanın" doğal güçleri Tanrı'nın tanrısal güçlerine devredilir (Feuerbach, 1957); iktisadi yabancılaşma, metalaşma ve ideolojik olarak metaların fetişleşmesi biçimini alır; siyaseten kendinden uzaklaşma, devlet ve toplumun birbirinden ayrılmasıyla oluşturulur; bunun kapita-

4 Lucien Goldmann'ın ihmal edilen ama önemli Lukács ve Heidegger çalışması (1977), Löwith'in Weber ve Marx incelemesiyle birlikte okunmalıdır. Heidegger ve Lukács'ta gerçeklik, varoluş ve materyalizmin karmaşık anlamlarını anlamak için bu çalışmadan yoğun bir biçimde yararlandım. Goldmann aynı zamanda *The Hidden God*'daki (Goldmann, 1964) Fransa'da Jansenist hareket incelemesinde, Pascal hakkında yaptığı dahice yorumlarında varoluşçuluğun kökleriyle dolaylı da olsa ilgilenmiştir. Goldmann, Fransız sınıf yapısındaki dönüşümün Jansenist soteriyolojinin belirlenimci ideolojisinin ortaya çıkışının bir koşulu olduğunu göstermeye çalışsa da, 17. yüzyıl Fransası'nın gizli Tanrısının Nietzsche'nin istenç felsefesinin ölü Tanrısıyla benzer bir işlevi vardır. Her iki öğreti de kâinatta "insanın" kimsesiz halini ele alır.

lizmdeki toplumsal ifadesi, yabancılaşmış bir proletaryanın tarihsel olarak yaratımıdır. Löwith Marksizme dair, Marx'm ekonomi politiğinin insanlık halinin varoluşsal sorunu üzerine kurulu olduğu bu bakış açısını hiç bırakmamıştır.

Max Weber ve Karl Marx

Löwith'in Marx ve Weber açıklamasının, toplumsal kuramın gelişimine özgün ve güçlü bir katkı olmayı neden sürdürdüğüne zaten işaret etmiştim: Bu açıklama tamamıyla modern felsefenin asli meselesinin, yani öz ve varoluş arasındaki ilişkinin felsefi bir şekilde kavranması üzerinde temelleniyordu. Löwith, Marx'ın materyalist kuramına Hegel'in idealizminin köktenleşmesi olarak yaklaşır: Marx'm sunduğu çözüm, tarihin "sonunda" yer alan komünizmde her insanın bireysel özünün müşterek varoluşta alt edilip giderileceğini (*Aufhebung*) öne sürmekti. Löwith'in Marx'ın materyalizmiyle ilişkili olarak varoluşa dair sorduğu bu Heideggerci soru, Marx'ın felsefi antropolojisi, Weber'in Hıristiyanlık-sonrası varoluşçuluğu ve Derrida ve Vattimo'nun postmodern, yapısökümcü yazıları arasındaki bağlantıyı sunar.

Löwith'in *Max Weber and Karl Marx*'taki özgül argümanlarını özetlemeye kalkışmanın lüzumu yoktur. Benim amacım Löwith'in açıklamasında bu "antropolojik meseleyle" bağlantılı olan belirli yönleri ortaya çıkarmaktır. Bu seçici yorumun sunduğu çerçeve şu sorunun sorulmasını olanaklı kılar: Löwith'in toplumsal teolojisinde mukavim olan nedir?

Görünürde önemsiz bir gözlemle işe başlayacak olursak, bunun Marx ve Weber'in değil, Weber ve Marx'm bir incelemesi olduğunu kaydetmek ilginçtir. Diğer bir deyişle bunu Marx'm, Weber'e dair daha eski ve daha temel bir inceleme aracılığıyla yorumlanması olarak okuyabiliriz. Weber'in milliyetçiliği ve Alman siyasetine dair otorite yanlısı görüşleri düşünüldüğünde, Weber'in siyaseten Löwith'in kafa dengi olmadığı tahayyül edilebilir (Mommsen, 1989). Löwith Weber'in, hem Prusya *Junker*larının hem de burjuvazinin siyasi başarısızlığını gözden

geçirirken, "kendi sınıfına hazmı zor bazı gerçekleri sunduğu" Freiburg konuşmasındaki sert sözlerden rahatsız görünür. Gelgelelim Weber, büyük ölçüde Batı kültüründe Protestanlığın tarihsel rolü ve seküler, burjuva kapitalizminin gelişimiyle bağlantılı olarak genel Hıristiyanlık sorunu nedeniyle kaygılanan bir Alman entelektüeller çevresinin parçasıydı. Doğrusu Weber'in meşhur "Protestan Ahlâkı tezi", en önemli katkılardan bazılarının başka yerlerden, örneğin Ernst Troeltsch'in teolojisinden (1931) geldiği bu teolojik tartışmaya özgül bir katkı olarak anlaşılabilir. Löwith'in, Weber'in bir "bilim" olarak Marksizme yönelttiği, bir yere kadar Heidegger'in kendi yapısökümcü teknikleriyle uyumlu olan epistemolojik eleştiriyi paylaştığı da açıktır. Löwith'in incelemesi bu nedenle, Nietzsche'nin perspektifçiliğinin sorunlarına karşı koymayan bir "bilim" olarak Marksizme Weber'in getirdiği eleştiriler bakış açısından okunmalıdır.

Dolayısıyla Löwith'in Weber yorumunun en önemli özelliğinin, Weber'in sosyal bilim felsefesini sosyolojisinin temeli olarak çözümlemesi olduğu öne sürülebilir. Weber'in bu stratejik okuması bir nebze sıradışıdır çünkü Friedrich Tenbruck'm (1980) sürekli olarak yakındığı gibi, Weber'in *Wissenschaftslehre*'si sosyologlar tarafından gözardı edilmiştir. Pek çok öğrenci Edward Shils ve Henry Finch'in editörlüğünü yaptığı derlemede yer alan "sosyal bilimde ve sosyal politikada 'Nesnellik'" (Weber, 1949) makalesine aşina olsa da, Weber'in sosyolojisini anlamada Weber'in metodolojik yazılarının önemi bir bütün olarak hak ettiğinden az değer görmüştür. Löwith'in yaklaşımının dehası, Weber'in hem "burjuva kapitalist dünyası" analizinin hem de sosyal bilimler felsefesinin tek bir kaynaktan, yani Tanrı'mn öldüğü bir dünyada insanın sorunlarından doğduğunu, üstü kapalı da olsa göstermesidir.

Weber Nietzsche'nin bilginin ("hakikat") her zaman belirli bir bakış açısından, yani bir değerler sisteminin görüş açısından bilgi olduğu argümanını kabul ediyordu. Tanrı öldüğü için bir bakış açısının diğerleri üzerinde meşruiyete sahip olabileceği bir dayanak yoktur. Dolayısıyla "hakikat" geçicidir ve

belirli hedefler ve amaçlarla bağlantılı olması anlamında pratiktir. Çağdaş terminolojiyle konuşacak olursak, "büyük anlatılar" (Lyotard, 1979) olmadığı için pek çok farklı, yerel, çatışan "hakikatlerle" karşı karşıya kalırız. Weber'in sosyolojisinin tamamı, ama bilhassa toplumsal eylemlerin anlamım anlama (*Verstehend*) sorunu üzerine yorumları, bu sorunla bir uzlaşma teşebbüsüydü.

Weber'in tözel tarihsel araştırması, sosyoloji kuramı üzerine kaleme aldıkları ve sosyal bilim felsefesi hakkmdaki yazıları incelendiğinde, Weber'in sosyolojinin epistemolojik sorunlarım asla çözemediği sonucuna varılır. Örneğin Weber rasyonel eylemin ideal tipinin –Weber'in sosyolojik çalışmalarınm tüm yapısı açısından temel olan bir ideal tip– tatminkâr bir tanımını yapamamıştı (Sica, 1988). Weber'in sosyolojisinin muğlaklıkları şu gerçeğe dayanır: Weber Nietzsche'nin perspektifçiliği sorununun farkında olmakla birlikte bunun, "toplumsal gerçeklik" hakkındaki tüm sosyal bilim önermelerinin bütünüyle geçici kestirimler olduğu ve bilim insanının belirli önkabullerinin ürünleri olduğuna dair mantıksal içerimlerini kabul etmeye gönülsüzdü. Bu nedenle,

> Gerçekliği "önkabuller olmaksızın" çözümlemeye yönelik ciddi bir girişimin tek sonucu, yığınla münferit olaya dair bir "varoluşsal yargılar" kaosu olacaktır. (...) Ancak her durumda somut gerçekliğin yalnızca bir *parçasının* bizim için ilgi çekici ve *önemli* olması kaydıyla bu kaos düzene sokulabilir, çünkü yalnız o parça, gerçekliğe yaklaşmamıza vasıta olan *kültürel değerlerle* ilişkilidir.
>
> (Weber, 1949: 78)

Weber, bu önkabuller inşasını bilimsel olarak sistematik bir hale getirebilmek için, gerçeklikten bir seçme olarak ideal tipi geliştirdi ve etik yansızlık, değer yargısı ve değer ilgisi gibi kavramlara tutarlı bir yaklaşım tesis etmeyi denedi, ama bu açıklık getirme teşebbüsünün gerçekten de başarılı olup olmadığı şüphelidir. Ne var ki Weber'in etraflıca değerlendirmelerinden ortaya çıkan şey, sosyal bilimin önkabulsüz olamayacağı, değer

yargısının kaçınılmaz olduğu ve tarihin "yasalarının" yalnızca bulgusal aygıtlar olduğu kanısıdır. Sonuç, Marksistlerin, ekonomi politiğin kapitalizmin çöküşünü hassasiyetle öngörebilecek müspet bir bilim olduğuna dair iddialarının yıkıcı bir eleştirisiydi. Tarihin "iktisadi" yorumu, tek taraflı manevi bir yorumla meydan okunabilecek eşit derecede tek taraflı bir bakış açısından ibaretti.

Weber'in aşırı uçlardaki nominalizmi ve inşacılığının önemi, bize metodolojik bilinemezciliği hakkında söyledikleri değil, Weber'in "ontolojik güvensizliği" (Giddens, 1990: 92) hakkında ne söylediğidir. Löwith'in işaret ettiği gibi Weber'in metodolojik şüpheciliği burjuva toplumundaki "insan"a kasvetli bakışından kaynaklanır:

> İdeal tipik "inşa", özel olarak "yanılsamalardan azade" olan, nesnel bir şekilde anlamsızlaşmış, ayık ve ayık olduğu ölçüde kesinkes "gerçekçi" bir dünya tarafından gerisin geri kendine fırlatılmış bir insana dayanır.
>
> (Löwith, 1982: 38)

Weber'in metodolojik bireyciliği, iktisat ve devlet gibi sosyal bilim kavramlarının nesnel, tözel (*substantive*) görüngülere atıfta bulunur şekilde yorumlanamayacakları anlamına geliyordu. Ancak Weber'in getirdiği eleştiriler yalnızca kolektivist, şeyleşmiş kavramların bilimdışı olduğunu öne sürmekle kalmıyordu. Kavramların şeyleşmesine itiraz etmesinin nedeni "bu türden bir görüş, aşkın önyargılar ve ideallere yerleşik olsa da, içinde bulunduğumuz dünyanın bilhassa bu türden önyargıları artık haklı çıkarmama"sıydı (Löwith, 1982: 39).

Bugün bu dünyanın anlamsızlığı, Weber'e göre, paradoksal bir biçimde, rasyonalizasyonun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dünya daha rutin ve rasyonalize edilmiş bir hale geldikçe büyüsünü de daha fazla yitirmiştir. Rasyonalizasyon inanç ve katiyetin büyülü bahçesini yerle bir etmiş, ama inandırıcı bir alternatif değerler kümesi üretmemiştir. Bilimin kendisi bir değer sistemi değildir, çünkü öncelikli olarak sonuçlardan ziyade araçlarla ilgilenir. Modernleşme sürecinin düşünümsel rasyo-

nalizasyonu eski tektanrılı inançların köklerini budadığı için, rekabet halindeki, kıyaslanamaz bir değerler dünyasıyla baş başa kalmış durumdayızdır. Bu nedenle Weber modern toplumları, toplumsal tahakküm için çoktanrılı değerler arasında bir mücadelenin gerçekleştiği kültürel arenalar olarak görüyordu.

Derine kök salmış ontolojik güvensizlik düşünüldüğünde, bir insan açısından hangi karşılıklar olanaklı olabilir? Weber'in sosyolojisinde asla tek bir yerde sunulmamış bir sürü ipucu ve yanıt buluruz. Gelgelelim "Bir meslek olarak bilim" ve "Bir meslek olarak siyaset" makaleleri (Gerth ve Mills, 1991) bize makul ölçüde sistematik bir özet sunar. Weber bu varoluşsal ikilemin gerçekliğinden mesela Kilise'nin sıralarına çekilerek kaçmaya çalışan toplumsal grup ya da hareketlere oldukça eleştirel yaklaşıyordu. Weber aynı zamanda Parti'yi kucaklama ihtimalini de reddediyordu. Weber'e göre Marksizm pazarı düzenleyerek, yatırımı kontrol ederek ve otoriteyi merkezîleştirerek yaşamı daha da rasyonalize ediyordu. Marksizm, araçsal rasyonalizasyonun yaşam dünyası üzerindeki olumsuz etkisinin şiddetini artırırdı. Weber etik ikilemlere "hijyenik" bir yanıt arayan yeni Freudyen çözümü de eşit derecede eleştiriyordu. Cinsel sahicilik arayışlarında ufak duygulanımsal cemaatler meydana getirmiş olan Otto Gross'un takipçilerinin mutçu ve erotik tepkisine daha fazla yakınlık duyuyordu. Weber, Stefan George'un kerametvari yazılarından ve Heidelberg'de George'un etrafında toplanan sözü geçer filozoflar ve sanatçılar çevresinden de etkilenmişti, ama Weber kerametvari şiir sanatının, burjuva kapitalizminin rasyonalize edilmiş dünyasına yerinde bir karşılık olduğuna inanamıyordu (Stauth ve Turner, 1992).

Weber'in perspektifçilik krizine kendi verdiği cevap, her ikisi de Löwith tarafından tartışılan "kişilik" tartışmasında ve "sorumluluk etiği"nde bulunabilir. Farkına varacağımız üzere Weber'in yanıtı, Heidegger'in sorumluluk ve vecibenin, dünyada-varlığımızın göz korkutucu zorunsuzluğuna uygun bir yönelimin zorunlu özellikleri olduğu görüşüyle yakından ilişkilidir. İnsanlar burjuva kapitalizminin rasyonalize edilmiş dünyasının demir kafesinden asla bütünüyle kaçamasalar da bu ger-

çekliğe göğüs germek vazifemizdir ve bu süreçte kendimizi kişiliğin gelişimine adarız.

Yalnız Weber'in "kişilik"ten kastı psikolojik bir inşa değildir. "Kişilik" daha ziyade, yaşam döngüsünün kaotik olaylarının içine yerleştirilebileceği bir yaşam planına ya da bir yapıya atıfta bulunur. Bir "kişilik", kişinin olgunlaşmasına ve gelişmesine olanak sağlayan yaşam-olaylarının düzenlenmesidir. Bu bakımdan Weber'in "kişiliği"nin, Almanya'mn eğitimli orta sınıflarının eğitimli ve uygar insan idealiyle (*Bildungsbürgertum*) pek çok ortak noktası olabilir ve aynı zamanda Goethe'nin *Bildungsroman*'ının sosyolojik mirası olarak da görülebilir. Weber, sahiciliğin "gerçekliğe göğüs germek" ve rasyonel olarak savunulabilen bir yaşam tarzı hakkında bilinçli bir tercih yapmaktan teşekkül ettiği görüşündedir. Sahici kişilik, kişinin kendi kişisel ve toplumsal gerçekliğinin düşünümsel bir şekilde düzenlemesini besleyebilmek için belirli bir düzeyde tecrit ve birbaşmalık gerektirir. Weber'in karizmatik otorite ve sahicilik modeli, kişiliğin bu hamasi görüntüsüyle yakından ilişkilidir, ama aynı zamanda "nihai değerler etiği" ve "sorumluluk etiği" arasında kurduğu karşıtlıkta da gözler önüne serilir. Rasyonel bir kişilik, temelde, rekabet halindeki ama geçerli iki yaşam stratejisiyle karşı karşıyadır. Kişi kendi değerlerine sadık kalarak bunların mutlak bir otoriteye sahip olduğunu düşünebilir ve sonuçlara veya içerimlere bakmaksızın bu aşkın standartlara atıfla kararlar verebilir. Alternatif olarak, kişinin yaşamını daha sınırlı hedefler ve vazifelere yönelik sorumluluklara atıfla, sonuçlara ve içerimlere daha fazla dikkat ederek düzenlemesi de mümkündür. Weber, mutlak erekler (*absolute ends*) etiğinin seküler toplumsal değişimler tarafından imkânsız ve esrarengiz kılındığına inanıyordu. Modern bir kişi, değerlerimizin mutlak değil geçici, evrensel değil yerel olduğunun bilincinde olarak gerçekte yalnızca bir sorumluluk etiği seçebilirdi.

Weber'in değerlerin modern parçalanışına ve yaşam dünyalarının çoğullaştırılmasına bir yanıt formüle etmeye dair güç ve müteredditd girişimleri ifadesini en nihayetinde *Beruf*, yani vecibe ya da meslek fikrinde buldu. Terimin, Tanrı'nın eserine hiz-

met etme vecibesi şeklinde açıkça dinsel bir çağrışımı vardır. Bir "meslek" fikri hâlâ manevi bir meslek fikriyle ilişkilendirilir. Weber, sekülerleşmenin rasyonalizasyonun zorunlu bir özelliği olduğunu kabul ederek, rasyonalize edilmiş bir toplumsal düzenin anlamsızlığına kişisel bir çözüm olarak dinsel bir meslek ihtimalini reddediyor ve bunun yerine, bir sorumluluk etiğinin en iyi ifadesini muhtemelen ya siyasette bir meslekte ya da bilimde bir meslekte bulduğunu kabul ediyordu. Bu kavramlar Weber'in hayatının sonlarına doğru yaptığı ve bozguna uğramış bir Almanya'nın gençliğini, zamanlarının ve kuşaklarının vazifelerini metanetle karşılamaya davet ettiği iki kamuya açık konuşmasında bütünüyle dile getirilmişti: Ya önkabulsüz olduğunu ekleyebileceğimiz bilim dünyasının tefekkür hayatında hakikat ve kişisel sahicilik peşinde koşmalı ya da bir siyasi eylem hayatı aracılığıyla Almanya'nın savaş sonrasındaki zorlu toplumsal ve iktisadi meselelerini kavramalıydı. Weber'in kendi yaşamının trajedisinin bir yönü, siyasi ihtiraslarını pratik siyaset yaşamında gerçekleştirememesi ve müthiş bir bilim insanı olmasına rağmen hayatı boyunca Alman sosyal biliminin gelişimine nispeten az bir etkide bulunmasıydı. Löwith'in kısa ve öz bir şekilde kaydettiği gibi: "Weber'in ayırt edici özelliği hiçbir surette bir 'ekol' kurmamış olmasıdır" (Löwith, 1982: 21).

Weber'in 19. yüzyıl sonlarında Alman kültürünün krizi için sunduğu varoluşçu çözüm, bir sorumluluk etiği ve "karakter" ya da kişilik fikrine dayanıyordu. Bu çözüm, daha önce de gördüğümüz gibi, karmaşıklık ve belirsizliklerle doludur. Örneğin, şayet rasyonalitenin kendisi bizzat rasyonalizasyon süreci tarafından sorgulanmışsa, bir yaşam-projesine ve sorumlulukla ilgili bir normlar dizisine sahip rasyonel bir kişilik fikrini sürdürmek mümkün müdür? Weber'in kişilik hakkındaki fikirlerinin belirsizliklerine ilaveten Weber'in verdiği yanıtların *Bildungsbürgertum* geleneğinin kültürel ürünü olduğunu akılda tutmak da önemlidir. Bu gelenek, eğitim görmüş bir kişinin, kişisel varoluşun, içsel yalnızlık, kendi kendini yetiştirme, sorumluluk ve sadakati de içeren birtakım uygar kıstaslarına bağlı kalmaya çalışması gerektiğini varsayıyordu. Bu değerler, eski

Alman eğitim seçkinlerinin değerleriydi, ama bu değerler, genel olarak kent kapitalizmiyle ilişkilendirilen yeni toplumsal kuvvetler ve koşulların saldırısı altındaydı (Ringer, 1969). Bilhassa Weber toplumun rasyonalize edilmesiyle beraber uzmanlaşma süreçlerinin, kişisel tamlık ve bütünlüğün elde edilmesini aşırı derecede güçleştirdiğinin fazlasıyla bilincindeydi. Bu kaygı, Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* kitabının sonuç bölümünde, kalpten yoksun hazcılar ve ruhtan yoksun meslek çalışanları hakkındaki karamsar yorumlarının temeliydi. Uzmanlaşma, geniş ilgileri ve genel bir eğitimi olan yetişmiş kişilik geleneğini, yani Goethe çağının aydınlanma değerlerini yadsıyordu. Weber'in umutsuzluğunu tanımlayan trajik vizyon, Almanya'daki bu onursal standartları tehdit eden toplumsal değişimlerin bir etkisiydi.

Löwith'in Weber ve Marx açıklamasını "temelde yatan bu antropolojik ilgi" bakımından özetleyecek olursak, temel değerlerde önemli bir yakınsamanın olduğunu, ama burjuva toplumunun yabancılaştırıcı özelliklerine verdikleri tepki bakımından temel bir ayrışma olduğunu görürüz. Löwith, Weber'in sosyal bilim felsefesine bakarak, önkabulsüz bir sosyolojinin altında yatan sorunların Weber'in Nietzsche'yle, bilhassa değer çoğulluğu teşhisi ve "Tanrı'mn ölümü" itibarsızlaştırmasıyla uzlaşma çabalarıyla nasıl da bağlantılı olduğunu gösteriyordu. Weber'in "tözel [*substantive*] sosyolojisi" netice itibarıyla bir rasyonalizasyon teması tarafından biçimlendiriliyor ve bunun etrafında kuruluyordu. Bu tarihsel motif, dünyanın seküler bir hale geldiği ya da büyüsünün bozulduğu, bilimsel fikirlerin (araçsal rasyonalizasyonun) gündelik yaşamı istila ettiği, toplumsal faaliyetlerde ve otoritede uzmanlaşmanın yaşandığı ve son olarak karizma, din ya da büyünün aşınmasıyla dünyanın gitgide daha anlamsız kılındığına dair fikirler bloğunu içerir. Weber'e göre dünya öngörülebilirdir, ama otoriter bir amaç, yani büyük anlatılar olmaksızın.

Bu geniş senaryo içerisinde, özel ve genel iki meseleyi birbirinden ayırabiliriz. Weber savaş sonrası Almanyası'nın özgül krizine, Almanya'nın yenilgisinin büyüklüğünü en aza in-

dirmek üzere tasarlanan milliyetçi bir siyaset açısından karşılık veriyordu. Weber'in güçlü devlete, karizmatik liderliğe ve plebisiter demokrasiye vurgu yapan siyaset sosyolojisi, dünya siyasetinde Almanya'nın yeri sorunuyla ilgileniyordu. Löwith, Weber'in bir tedavi değil de bir teşhis önerdiğini öne sürdüğünde, bu gözlem Weber'in Almanya'nın özgül krizine yönelimi için geçerli olamaz. Weber'in yanıtı bütünüyle yenilir yutulur olmasa da boyun eğmeye, dinginciliğe ve ricatçılığa dayanmıyordu. Bu yalnızca bir teşhis değildi. Weber'in yanıtı epey belirgindi: Almanya güçlü bir devlet olmalıydı. Weber'in daha karamsar ve olumsuz bir dünya görüşüne bağlılığı, modern toplumun makro-kültürel niteliklerine binaendi. Weber'e göre, uzmanlaşma ve rasyonalizasyonun demir kafesinden en nihayetinde hiçbir bariz kaçış yolu yoktu. Tek makul yanıt, metanetli bir kararlılıktı.

Bu siyasi meselelere dair Weber ve Marx arasındaki farklılıklar açıktı. Marx da burjuva kapitalist dünyasını kendine yabancılaşma açısından anlasa da, Marx'ın Hegel'in sekülerleşmiş Hıristiyan teolojisinin mirası olan erekselciliği, proletaryanın tarihsel rolünü, burjuva toplumunun çelişkilerinin çözülmesi açısından sunuyordu. Proletaryanın zaferi, insan emeğinin sömürülmesine, özel ve kamusal alan ayrımına ve insanların yabancılaşmasına bir son verecekti. Löwith, Marx'ın tarihin sonuna dair ütopyacı görüşünün, asırlar boyunca mevcut toplumsal ilişkilerin devamlılığını öven ve meşrulaştıran ideolojilere kafa tutan binyılcı imgelemin güçlü bir örneği olduğunu öne sürer.[5] Weber'in varoluşçu çözümü bireyci, içe dönük ve umut kırıcıyken, Marx'ın çözümü kolektivist, dışsal ve umut doluydu. Gelgelelim Marx'ın "insanın kendine yabancılaşması" hakkındaki görüşlerinin zamanla iktisadi temelin üstyapıyı meka-

5 Mannheim'ın diğer örneklerin yanı sıra Anabaptist ve sosyalist mezheplerin bir incelemesini de içeren ütopyacı düşüncenin tarihi analizi, bu tartışmanın klasik referans noktası olmuştur (Mannheim, 1991). 20. yüzyıl Marksizminde Ernst Bloch'un abidevi *The Principle of Hope* kitabı, insanların insan olarak ancak Henüz-Gelmemiş olarak geleceğe bir nevi ütopyacı bağlılık temelinde hayatta kalabilecekleri fikrinin müdafaasının olağanüstü bir denemesidir (Bloch, 1969; *Umut İlkesi*, 2007 ve 2012).

nik bir şekilde belirlediği "vulgar Marksizm"e dönüştüğünü ve Löwith'in işaret ettiği üzere "Weber'in de Marksizme bu şekilde baktığı ve dogmatik bir biçimde iktisatçı bir tarihsel materyalizm olarak buna savaş açtığı"nı hatırda tutmalıyız (Löwith, 1982: 68).

Löwith'in mirası

Löwith'in çalışması, Heideggerci varoluşçuluğun hassas ve bilinçli bir incelemesi ve aynı zamanda Weber ve Marx'a dair Avrupa sosyoloji geleneği içinde yer alan bir çalışma olarak varlığını sürdürecektir. Löwith'in yorumu, kendi yordamıyla, aynı anda burjuva kapitalizminde insanın durumunun bir analizi, yani modern zamanların paradoksal zorunsuzluğu ve rasyonalitesinin, özerkliği ve yabancılaşmasının bir analizidir. Löwith'in yaklaşımı aslında fazlasıyla basit maneviyat/maddiyat ve idealizm/materyalizm ikiliklerini sorgular. "Vulgar Marksizm" Marksizmi üretim tarzının belirlenimci bir bilimi olarak kurgularken, Löwith'in Marx'ın toplumsal kuramındaki antropolojik kaygının derinine inmesi, öz ve varoluş hakkmdaki kadim tartışma içerisinde insanların ikilemlerini idrak etmeye çalışan bir filozof olarak Marx'a çok farklı bir bakış sunuyordu. Aslında Marx "Theses on Feuerbach"ta eski idealizmin eyleme iradeci bakışını benimseyerek belirlenimci ve mekanik olan eski materyalizmden kurtulmaya çalışmıştı. Bu bakımdan hem Weber hem de Marx, basite indirgeme eğilimindeki ampirizmin muhalifleri olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Löwith'in mirasının bir kanadı, varoluşa dair her türden anlayışla ilgili olarak "maddiyat" fikrinin karmaşıklığının kabul edilmesine dair bu hassasiyettir.

Geriye dönüp baktığımızda, Descartes'm yöntem hakkındaki yazılarından bu yana Batı felsefesinin temelini oluşturan Kartezyen ikiliğin eleştirisi bakımından, 20. yüzyılda Batı felsefesindeki önemli değişimlerden birini görebiliriz. Descartes'm modern bilim için sunduğu meşhur temel (*cogito ergo sum*), gerçeklik fikrini edilgen bir nesne olarak sunuyor ve etken,

rasyonel zihnin bunu, metafizik önkabuller olmaksızın doğrudan kavrayabileceğini söylüyordu. Dolayısıyla Kartezyencilik özne/nesne ayrımının ve aynı zamanda zihin ve beden ikiciliğinin kaynağıydı. Batı düşüncesi on yıllar boyunca bu fikirlerle boğuştu, ama 20. yüzyıl, zihin/beden ikiciliğinin ve özne/nesne ikiliğinin başlıca kabullerinin pek çok hareket noktasından toplu bir eleştirisine tanık oldu. Böylelikle Husserl'in Kartezyen meditasyonları, Heidegger, Ricouer, Merleau-Ponty ve Derrida'nın felsefi gelişimi açısından önemli olmuştur. Basitleştirerek aktaracak olursak, 20. yüzyıl felsefesi genel olarak gerçekliğin bilen özneden ayrı tutulamayacağını, çünkü "gerçekliğin" bir anlamda onu anlamaya çalışan paradigmalar tarafından "üretildiğini" ve ikinci olarak da zihin ve bedenin ayrı olmadığını öne sürmüşlerdir; daha ziyade, Merleau-Ponty gibi yazarlara göre, "tecessüm etmişizdir." Daha teknik bir dille söyleyecek olursak, Nietzsche'den beri modern felsefenin çoğu, aşkın öznenin felsefi güvenilirliğinin ve öneminin temelini zayıflatmakla ilgilenmiştir. Bu gelişmelerin, özellikle de Husserl, Lukács ve Heidegger'in çalışmalarındaki önemini Goldmann şöyle izah etmiştir:

> İnsan, anlamaya çalıştığı ve ona göre davrandığı dünyanın *zıddı* değil, bir parçası olduğu bu dünyanın *içerisinde*dir ve bulmaya ya da kendi varoluşuna katmaya çalıştığı anlam arasında kökten bir kopuş yoktur. Hem bireysel hem de müşterek yaşamda bulunan, insanlığa olduğu kadar en nihayetinde evrene de ortak olan bu anlama *tarih* adı verilir.
>
> (Goldmann, 1977: 6)

Bu felsefi argümanlar eylemlilik ve bilme yetisini insan bedenine iade etmiş ve olgusal, gündelik gerçekliğin pratik tecessümümüz için önemini savunmuştur. Gündelik yaşamı anlamaya yönelik bu teşebbüs, *Lebenswelt* (yaşam dünyası), habitus ve dolaysız gündelik yaşam terminolojisiyle ifade edilir. Ana akım felsefe açısından can alıcı öneme sahip olan bu fikirler Agnes Heller, Pierre Bourdieu ve Jürgen Habermas'ın sosyolojik çalışmalarında kendilerine yer bulurken, sembolik etkileşimcilik ve

etnometodolojinin gelişiminde de rol oynadılar. Gündelik yaşam fikri, belirli bir mekândaki tecessümün zamansallığını anlamada önemlidir; pratik, beden ve mekân arasındaki bu yakın ilişki fikri, örneğin Bourdieu'nün Kant'ın bireyci ve tarafsız ya da yansız beğeni anlayışına sosyolojik bir eleştiri getirmesinin temelinde yatar (Bourdieu, 1984).

Aslında hem metafor hem de kavram olarak beden, Marx ve Heidegger'in "materyalizm"inde önemli yer tutar ve bu müşterek tema, Löwith'in Weber ve Marx'a yaklaşımının özgün doğasını kavramamıza yardım eder. Bu bakımdan Marx ve Lukács varoluş hakkında Heidegger'le bazı hususlarda hemfikir olsalar da arada önemli bir farkın olduğunu, "sonuncunun insanları metafiziksel olarak tasavvur ettiğini" (Feenberg, 1981: 7) öne sürmek abestir. Heidegger'in tüm felsefesi, metafiziğe nihai bir son vermek üzerine kuruluydu ve varoluşa bakışı özellikle materyalistti.

Heidegger, Varlığın soyut fikirleriyle ilgili eleştirel görüşlerini ifade etmek için geliştirdiği bir hayli özgül terminolojide, el ve yer fikrini sık sık kullanır. Dolayısıyla, daha önce de gördüğümüz gibi, Heidegger'de varoluş, ifadesini *Da-sein*'de ("oradavarlık") bulur. Ne var ki *Da-sein* Heidegger'in felsefesinde aynı zamanda "insan" ya da "özne"nin de yerini tutar. Benzer bir şekilde *Zuhandenheit* ve *Vorhandenheit* arasındaki mühim karşıtlık, Heidegger'in felsefesinde elin merkezîliğini mükemmel bir şekilde gösterir (Turner, 1992). *Zuhandenheit* bazı bakımlardan Marx'm praksis fikrinin eşdeğeridir. *Zuhandenheit* veya "el ile işlenebilirlik" tam olarak "el-altında-bulunuş" anlamına gelir, ama insanlara dair oldukça özel bir şeye işaret eder: Maddi dünyalarını idare etme ve dönüştürmeye yönelik muazzam kapasitelerine, yani insanların pratik karakterine. Öte yandan *Vorhandenheit* (tam olarak "el önünde" veya "el-önünde-bulunuş") orada olan, ama aynı zamanda kendini bize nesnel gerçeklik olarak sunandır. *Vorhandenheit*, *Da-sein*'in dışında ya da bundan başka nesnel olarak var olan her şeydir. El-altında-bulunuş şeyler dünyasının dikbaşlılığına ve inatçılığına atıfta bulunur. Heidegger'e göre varoluşun ya da Varlığın (*Da-sein*) sa-

hiciliği, gündelik yaşamdaki el-altmda-bulunuş ve el-önündebulunuş diyalektiğinin bir yönüdür. Sahicilik şimdi-ve-burada dünyasının insan eline olan yakınlığında mevcut görünür. Heidegger'in daktilo gibi teknolojilerin gelişimini, el-altında-oluşun doğrudan idare edilebilirliğindeki dolaysızlık uğruna insani yetilerin şeyleştirilmesi ya da yabancılaştırılması olarak görmesinin nedeni budur. Bu nedenle şeyleşmiş nesneler dünyasında Varlığın sahiciliğine ilişkin Heideggerci kaygı, Lukács'ın Marx'm meta fetişizmi fikrinden şeyleşme kavramım geliştirmesiyle benzerlik gösterir.

Goldmann, bu Heideggerci *Zuhandenheit/Vorhandenheit* formülünün Heideggerci felsefede Marksist "özne ve nesnenin kimliği" fikrinin karşılığı olarak işlev gördüğünü ikna edici bir biçimde öne sürer:

> Heidegger, "bütünlük" kavramının yerine "*Sein*"ı ("Varlık"), "özne" kavramının yerine de *Da-sein*'ı (Orada-Varlık) koyarak, bizzat formülün yapısında, her iki kavramın şüphesiz hem kimliğini hem de göreli farkını ifade etme avantajına sahip bir terminoloji yaratır. Böylelikle kendi düşüncesinin kökten bir kopuş teşkil ettiği geleneksel ontolojinin sonrasında devam eden "özne"-"nesne" terimlerini kullanmayı sürdüren tüm felsefeleri ... eleştirebilir hale gelir.
>
> (Goldmann, 1977: 13-14)

Dolayısıyla Heidegger'in Varlık analizini tam anlamıyla metafiziksel olarak tanımlamak mümkün değildir. Ancak Heidegger sahicilik/sahtelik analizini sosyolojiden ziyade ontoloji düzeyinde geliştirmeye çalışmıştı. Şayet Heidegger'le Lukács arasında bir fark varsa bu, Lukács'ın şeyleşmeyi/sahteleşmeyi kapitalist üretim tarzının gelişiminin tarihsel bağlamı içerisinde anlama çabasıyla ilgilidir. Burada yine, Löwith'in de öne sürdüğü gibi, Varlıkla ilişkili olarak kapitalizmi rasyonalizasyon ve yabancılaşma kavramları aracılığıyla eleştirel bir şekilde anlamalarında Weber ve Marx'ın birbirlerine yaklaştıkları söylenebilir. Marx ve Weber'in insan varoluşunun pratik doğası hakkında ontolojik bir kuramı olsa da, her ikisi de burjuva kapi-

talizminde varoluş sorunlarını, Batı dünyasının kölelik, feodalizm ve kapitalizm aracılığıyla gelişmesinin derin bir tarihsel analizi aracılığıyla anlamaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1966) *For Marx*, Londra: Allen Lane (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002).

Althusser, L. ve Balibar, E. (1968) *Reading Capital*, Londra: New Left Books (*Kapitali Okumak*, çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007).

Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York: Semiotext(e) (*Sessiz Yığınların Gölgesinde*. çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006).

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a new modernity*, Londra: Sage (*Risk Toplumu: Başka bir Modernliğe Doğru*, çev. Bülent Doğan ve Kazım Özdoğan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011).

Bloch, E. (1969) *Das Princip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (*Umut İlkesi, Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007 ve *Umut İlkesi, Cilt 2*, çev. Tanıl Bora. İletişim Yayınları, 2012).

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A social critique of the judgement of taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Derrida, J. (1989) *Of Spirit: Heidegger and the question*, Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, E. (1958) *Socialism and Saint Simon*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Farias, V. (1987) *Heidegger et le Nazisme*, Paris: Editions Verdier.

Feenberg, A. (1981) *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.

Feuerbach, L. (1957) *The Essence of Christianity*, New York: Harper & Row (*Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2008).

Gerth, H.H. ve Mills, C. Wright (der.), (1991) *From Max Weber: Essays in sociology*, Londra: Routledge (*Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008).

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press (*Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994).

Goldmann, L. (1964) *The Hidden God*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Goldmann, L. (1977) *Lukács and Heidegger: Towards a new philosophy*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Gould, M. (1991) "*The Structure of Social Action*: at least sixty years ahead of its time," R. Robertson ve B.S. Turner (der.), *Talcott Parsons, Theorist of Modernity* içinde. Londra: Sage. s. 85-107.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, Oxford: Basil Blackwell (*Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper & Row.

Hennis, W. (1987) *Max Weber's Fragstellung*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Hindess, B. and Hirst, P.Q. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston: Little, Brown (*Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi 1923-1950*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Belge Yayınları, 2005).

Kuhn, T.S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2011).

Lipsett, M. (1960) *Political Man: The social bases of politics*, New York: Doubleday & Company.

Löwith, K. (1928) *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Tübingen: Mohr.

Löwith, K. (1945) "Nietzsche's doctrine of Eternal Recurrence", *Journal of the History of Ideas*, 6: 273-84.

Löwith, K. (1946) "The theological background of the philosophy of history", *Social Research*, 13: 51-80.

Löwith, K. (1948) "Heidegger: problem and background of existentialism", *Social Research*, 15(3): 345-69.

Löwith, K. (1951) "Skepticism and faith", *Social Research*, 18: 219.36.

Löwith, K. (1952) "Nature, history and existentialism", *Social Research*, 19: 79.94.

Löwith, K. (1953) *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit*, Frankfurt: Klostermann.

Löwith, K. (1954) "Man's self-alienation in the early writings of Marx", *Social Research*, 21: 204-30.

Löwith, K. (1959) "Curriculum vitae", *Archives de Philosophie*, 37: 181-92.

Löwith, K. (1964) *From Hegel to Nietzsche: The revolution in nineteenth-century thought, New York:* Holt, Rinehart & Winston, *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1941.

Löwith, K. (1966) *Nature, History and Existentialism and Other Essays*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Löwith, K. (1970) *Meaning in History*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press (*Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, İstanbul: Say Yayınları, 2012).

Löwith, K. (1981) *Samtliche Schriften*. Hamburg: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 9 cilt.

Löwith, K. (1982) *Max Weber and Karl Marx*. Londra: George Allen & Unwin. "Max Weber und Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cilt 66, 1932: 53-99 ve 175-214 (*Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, İstanbul: Doruk Yayınları, 1999).

Löwith, K. (1986) *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart: Metzler Verlag.

Löwith, K. (1988) "My last meeting with Heidegger in Rome, 1936", K. Löwith (1986) *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart: Metzler Verlag'dan alınmıştır. R. Wolin (1988) "Martin Heidegger and politics: a dossier", *New German Critique*, (45): 91-134'te yeniden basılmıştır.

Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness*. Londra: The Merlin Press (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006).

Lyotard, J.-F. (1979) *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*. Paris: Minuit (*Postmodern Durum, Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

Mannheim, K. (1991) *Ideology and Utopia*, Londra: Routledge (*İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Yayınları, 2009).

Marx, K. (1964) *The Economic and Philosophical Manuscripts*, Londra: Lawrence & Wishart (*1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2000).

Mommsen, W. (1989) *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge: Polity Press.

Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*. Londra: New Left Books (*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu ve Şen Süer Kaya, İstanbul: Belge Yayınları, 1992).

Ringer, F.K. (1969) *The Decline of the German Mandarins: The German academic community 1890-1933*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Schumpeter, J.A. (1934) *The Theory of Economic Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sica, A. (1988) *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley: University of California Press.

Simmel, G. (1991) *Schopenhauer and Nietzsche*. Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance: Resentment, reciprocity and resistance in social life*, Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1992) "Ludwig Klages (1872-1956) and the origins of critical theory", *Theory, Culture & Society*, 9(3): 45-63.

Tenbruck, F. (1980) "The problem of the thematic unity in the works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 81(3): 316.51.

Tribe, K. (der.), (1989) *Reading Weber*, Londra: Routledge.

Troeltsch, E. (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillan.

Turner, B.S. (1981) *For Weber, Essays in the Sociology of Fate*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Turner, B.S. (1987) "A note on nostalgia", *Theory, Culture & Society*, 4(1): 147.56.

Turner, B.S. (der.), (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra: Sage.

Turner, B.S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in medical sociology*, Londra: Routledge.

Turner, S. ve Käsler, D. (der.), (1992) *Sociology Responds to Fascism*, Londra: Routledge.

Vattimo, G. (1988) *The End of Modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern culture*, Cambridge: Polity Press (*Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev. Şehabettin Yalçm, İstanbul: İz Yayınları, 1999).

Weber, M. (1932) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra: Allen & Unwin (*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press (*Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Küre Yayınları, 2012).

Weber, M. (1976) *The Agrarian Sociology of the Ancient Civilizations*, Londra: New Left Books.

Wolin, R. (1988) "Martin Heidegger and Politics: a dossier", *New German Critique*, no. 45 (Fall): 91-134.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EKONOMİ VE TOPLUM ÜZERİNE MAX WEBER

Giriş: Max Weber'e yaklaşmak

Bitmek bilmeyen münakaşalara konu olan kavramlardan "doğası itibarıyla tartışmalı" olarak bahsetmek (Gallie, 1955-6) yaygın bir durumdur. Bu fikri daha da genişletebilir ve "doğası itibarıyla tartışmalı yazarlar"dan, yani yorumlanmaları kaçınılmaz olarak ve durmaksızın anlaşmazlığa neden olan yazarlardan söz edebiliriz. Max Weber (1864-1920) bu türden yazarların başında gelir. Son yıllarda Weber'e ve Weberci sosyolojiye yönelik ilgide önemli bir canlanma yaşansa da çalışmalarının önemi ya da anlamına dair bilimsel bir fikir birliğinin çok uzağındayız. Weber bugüne kadar gerici bir yeis peygamberi olarak, tahakküm hakkındaki görüşleri faşizmin geri planının parçası olan burjuva bir sosyolog olarak, 20. yüzyılın en büyük dimağlarından biri olarak ya da rasyonalizasyon hakkmdaki görüşleri modernistler ve postmodernistler arasındaki bugünkü kavgaya zemin hazırlayan bir modernite filozofu olarak eleştirilmiştir. Weber'in çalişmalarının anlamı üzerine bu tartışmalar ironiktir, çünkü Weber aktörlerin toplumsal eyleme yüklediği anlamların yorumlanmasını bir bilim olarak sosyolojinin olmazsa olmaz bir yönü olarak görüyordu. Weber'e göre

sosyoloji yorumlayıcı sosyolojiydi (*verstehende soziologie*). Weber'i yorumlarken, Weber'in çalışmalarının kendileriyle çelişip çelişmediği, diğer bir deyişle Weber'in yaptığı tözel araştırmaların kendi metodolojik yazılarını baltalayıp baltalamadığı sorunu karşımıza çıkar (Scaff, 1984; Turner, 1974). Daha derin bir düzeydeyse Weber'in kendisinin kendi çalışmalarıyla çelişip çelişmediği sorusu yatar.

Bu bölümün amacı Weber'in sosyolojisinin bu değişen yorumlamalarını, Hans Gerth ve C. Wright Mills'in Weber'e giriş niteliğindeki çalışmalarının kalıcı değerinin bir idraki olarak ele almaktır (Gerth ve Mills, 1948). Gerth ve Mills'in Weber'den yaptıkları seçmeler ve çeviriler, Weber'e İngilizcede sahip olduğumuz en dengeli girizgâhlardan biri olmayı sürdürür. Dahası, Weber'in güçlükleriyle adı çıkmış Almancası düşünüldüğünde, bize kolay anlaşılır, ama doğru bir tercüme sunmuşlardır. Seçkileri yayımlandığında, Parsons'ın *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Weber, 1930) çevirisi hariç Weber'in sosyolojisinden İngilizceye henüz çok az şey tercüme edilmişti. 1944'te J.P. Mayer *Max Weber and German Politics* (Mayer, 1944) kitabıyla Weber'in siyaset sosyolojisinin kıymetli bir incelemesini yayımlamıştı. Şüphesiz *From Max Weber*'in boy göstermesinden neredeyse yarım asır sonra Weber'in sosyolojik yayınlarından, aralarında muazzam *Economy and Society*'nin de (Weber, 1978a) olduğu çok daha geniş bir yelpazeye erişimimiz bulunmaktadır. Aynı zamanda "bir meslek olarak bilim" konuşması gibi Weber'in yapıtlarının önemli parçalarının yeniden tercümeleri (Lassman ve Velody, 1989) ve çeşitli *Selections in Translation* (Runciman, 1978) yayınları olmuştur. Almanya'da Tübingenli yayıncı J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) hâlihazırda Weber'in bilinen tüm eserlerinin derlemesini yayımlamaktadır. Weber üzerine çalışmalarda önemli ilerlemeler olmasına rağmen Gerth ve Mills'in Weber'e yaklaşımı, saygı görmeyi sürdüren özgünlük ve tazeliğini korumuştur. Daha sonraki yorumlara öncülük ederek, Weber'e yaklaşımlarının iki yönünün, yani Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin Weber'in dünya-görüşü üzerindeki etkisinin ve We-

ber'in askerî ve siyasi meselelere ilgisinin genel toplumsal değişim sosyolojisi açısından öneminin farkında olmalarını dile getirmek değerlidir.

Weber'in yaşamı

Weber'in hayatı birkaç önemli araştırmaya konu olmuştur. Weber'in eşi tarafından yazılan biyografisinin, hem Weber'in bilimsel olarak anlaşılması için temel bir metin, hem de başlı başına kayda değer edebî ve tarihsel değere sahip bir çalışma olduğunu vurgulamak önemlidir (Marianne Weber, 1926). Aynı zamanda düşünsel gelişimiyle bağlantılı olarak Weber'in hayatına dair birkaç başlıca genel tartışma mevcuttur. Bu bağlamda Reinhard Bendix'in *Max Weber, An Intellectual Portrait* (1960), Paul Honigsheim'ın *On Max Weber* (1968) ve daha yakın zamanlarda Dirk Käsler'in *Max Weber* (1988) kitaplarından söz etmek gerekir. Bunlardan başka, düşünsel gelişimini açıkladığı ya da en azından buna ışık tuttuğu düşünülen, Weber'in gelişimindeki bazı (iddia edilen) psikolojik sorunları ön plana çıkaran birtakım Weber yorumlamaları bulunur. Örneğin Weber'in din ve cinselliğe yönelik tavrı çoğu kez annesinin maneviyatı ve babasının sekülerliği arasındaki gerilimler açısından anlaşılır. Weber'in bilhassa annesine yazdığı erken dönem mektupları, gelişimine ilişkin harika içgörüler sunar. Ne yazık ki *Jugendbriefe* İngilizceye henüz tercüme edilmemiştir (Weber, 1936). Arthur Mitzman'ın *The Iron Cage* (1971) kitabı, Weber'in babasıyla arasının açık olmasının, babasının ölümünün ve 1887'de Emmy Baumgarten'den ayrılmasının düşünsel neticelerini tespit etmede etkili olmuştur. Bu yorumlardan ortaya çıkan şey, Weber'in kadınlarla (annesi, Emmy Baumgarten, Marianne Weber ve von Richthofen kardeşler) olan müşfik ama sorunlu ilişkisine ve bu duygusal meselelerin Weber'in din sosyolojisinde çilecilik ve dinsel vecibe analizinin nasıl bir parçasını oluşturduğuna yönelik genel bir anlayıştır. Alman feminizminin yükselişinde Max Weber ve Marianne Weber'in tarihi henüz layıkıyla kaleme alınmamış olsa da, Weber'in muğlak

tavırlarına ilişkin kıymetli bir içgörü, Green'in von Richthofen kardeşler çalışmasında sunulmuştur (Green, 1974).

Weberci sosyolojiye ilerleyen zamanlarda getirilen yorumlar, entelektüel hayat disiplini, siyasette bir yaşam için gerekli olan pratik sorumluluklar ve cinsel ve dinî deneyimin esrik yoğunluğu arasındaki çelişkilere dikkat çekmiştir (Lepenies, 1985; Mommsen ve Osterhammel, 1987; Turner, 1987). Bu bakışa göre Weberci toplumsal kuramdaki pek çok karşıtlık ve ikilik, Nietzsche tarafından güç istenci sorunsalında incelenmiş ve daha sonrasında Thomas Mann'ın edebî başyapıtlarında analiz edilmiş olan Apolloncu ilkelerle (düzen, biçim ve rasyonalite) Dionysosçu ilkeler (esrime, kabına sığmazlık ve yaratıcılık) arasındaki fark üzerine düşünceler olarak görülebilir (Stauth ve Turner, 1988). Weber'in akademik çalışmalarında bu meselelerin ne düzeyde söz konusu psikanalitik kümelenmelerin doğrudan bir sonucu olarak anlaşılabileceği elbette yoğun tartışma konusudur.

Weber'in hayatının, birçoğu Gerth ve Mills'in (1948) sunduğu kısa ama mükemmel "biyografik bakış"ta zaten tartışılmış olan kişisel ve akademik ayrıntılarını tekrarlayıp durmak bize pek bir şey kazandırmayacaktır. Gelgelelim Weber'in hayat hikâyesinin ayrıntıları herkesçe nispeten bilinse de, Weber'in sosyolojisine getirilen pek çok yorum, sosyolojisini özgül toplumsal bağlamından koparmaya devam etmektedir. Weber'in sosyolojisine kendi yaklaşımımda bilgi sosyolojisinin tarafını tutarak, Weber'in kavramsal aygıtlarının, örneğin siyaset sosyolojisinde ele almaya çalıştığı siyasi meselelerden ayrıldığı takdirde fiilen anlamsız hale geldiğini düşünüyorum. Örnek vermek gerekirse, Weber'in liderlik, bürokrasi ve sınıf yapısı hakkındaki görüşleri, Almanya'nın geleceği ve Bismarck şansölyeliğinin mirası hakkındaki bir tartışmanın parçası olarak gelişmişti. Weber'in liderlik ve bürokrasi ideal tipleri üzerine görünürde biçimsel tartışması (ilk olarak) Almanya'nın siyasi bir sorununa katkı olarak anlaşılmalıdır: Bu iddia şüphesiz Weber'in kavramsal aygıtlarının diğer bağlamlardaki kullanışlılığını ilkesel olarak dışlamaz.

Gerth ve Mills'in Weber'in sosyolojisinin bu tarihsel ve toplumsal konumunu bir hayli ciddiye almaları, *From Max Weber*'in bir diğer değerli özelliğidir. Örneğin "Max Weber'in yaşamı ve düşüncesi, siyasi olayların ve endişelerin ifadeleridir" diye kaydetmişlerdir (Gerth ve Mills, 1948: 32). Weber'in başlıca siyasi kaygılarından biri, Bismarck'ın 1890'da görevden ayrılmasından sonra oluşan siyasi boşluk karşısında güçlü bir Almanya'nın geleceğiyle ilgiliydi (Gall, 1986). Dolayısıyla Weber'in sosyolojinin değer yansızlığı ve değer bağımsızlığından yana argümanları, bizi ne Weber'in ne de Weber'in sosyolojisinin bir şekilde siyaseten bağlantısız olduğunu varsaymaya götürmemelidir. Bilakis Weber'in sosyolojinin değer yansızlığı tartışması dahi Alman üniversite sisteminin gelişiminin özgül sorunları bağlamında anlaşılmalıdır (Shils, 1976). Bu nedenle Weber'in sosyolojisini anlayabilmek için, Almanya'nın değişen ulusal ve uluslararası durumu bağlamında duyduğu özlemleri anlamamız gerekir.

Max Weber 1864'te Thuringia, Erfurt'ta, nüfuz sahibi ve varlıklı bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Bu ailenin arka planı ve gelişimi, Weber'in meşhur "Protestan Ahlâkı" tezinde (Weber, 1930) incelediği ve Thomas Mann'ın romanı *Buddenbrooks*'ta geliştirdiği erdemlerin çoğunu sergiler. Weber'in Bielefeld, Westphalialı keten tüccarı bir aileden gelen babası, Berlin Meclisi Üyesi, Prusya Genel Meclisi vekili ve Reichstag'm Ulusal-Liberal üyesiydi. Weber, Berlin'in Charlottenberg banliyösünde pratik siyaset ortamında büyüdü ve bütün hayatı boyunca siyasette ve bilim dünyasında bir kariyer arasında bölündü. Yaşadığı bu çatışmayı 1919'da yaptığı, meslek olarak bilim ve meslek olarak siyaset üzerine iki konuşmasında ustalıkla özetlemiştir (Roth ve Schluchter, 1979; Turner ve Factor, 1984).

Weber'in Huguenot annesi Helene Fallenstein Weber, Güney Almanya'dan geliyordu. Weber'in disiplin, doğruluk ve kişisel etikbilim hakkındaki etik görüşlerini en nihayetinde biçimlendiren onun katı Püritanlığıydı. Weber kendini "dinen uyumsuz" olarak görse de, dinî fikirlerin sosyolojisi üzerindeki sürekli etkisini hafifsemek zordur. Weber'in Amerika'da dinin

etkisine ve Hıristiyanlıkta siyaset ve kilise arasındaki ayrıma duyduğu derin ilgi, W.E. Channing'in dinî öğretilerine beslediği yakınlıkla alakalıydı; dinsel kurumsallaşmayla ilgili sosyolojik analizi, Ernst Troeltsch (1912) gibi kilise tarihçilerinin etkisinin bir sonucuydu; karizma kavramsallaştırması ve Eski Ahit kerametleri hakkındaki ayrıntılı bilgisi (Weber, 1966) yalnızca Semavi inançlar konusundaki derin anlayışının değil, aynı zamanda Yahudi kerametinin kendi tarih görüşü üzerindeki ahlâki etkisinin kanıtıdır; son olarak Weber'in içinde yaşadığı zamanların trajik bir karakterinin olduğu görüşü, her şeyin ötesinde Nietzsche'nin 1883-5'te *Thus Spake Zarathustra*'da (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*) Tanrı'nın öldüğüne dair kendi kerametvari beyanıyla şekilleniyordu (Hollingdale, 1973).

Weber'in sağlığı hiçbir zaman iyi olmasa da zorunlu askerlik görevini Strasburg'da yapmış ve 1884'te *Unteroffizier* olmuştu, ama hukuk ve tarih çalışmalarına devam ettiği Berlin ve Göttingen üniversitelerindeki akademik çalışmalarına geri döndüğünde bariz bir biçimde rahatlamıştı. Profesör Goldschmidt'in gözetiminde Ortaçağ'da ticari toplumların tarihi üzerine (*Zur Geschichte der Handelgessellschaften im Mittelalter*) doktora tezini hazırlamaya başlamış ve en nihayetinde *habilitationschrift*'ini özel hukuk ve kamu hukuku açısından Roma tarımsal kurumlarının tarihinin anlamı (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staatsrecht und Privatrecht*) üzerine tamamlamıştı.

Weber'in düşünsel yönelimleri hakkındaki çok az yorum, sürekli olarak hukuki meselelere odaklanmasını yeterince dikkate almıştır. Örneğin, *Max Weber on Law in Economy and Society* (Rheinstein, 1954) derlemesine de yansıdığı üzere Weber'in hukuk alanında pek çok önemli tarihsel çalışma yürüttüğüne ya da Weber'in hukuki rasyonalizasyona modern kapitalist faaliyetin önemli bir temeli olarak yaklaştığına dikkat etmek yeterli değildir. Bir hukuk kuramcısı olarak Weber'e yönelik yakın zamanlardaki değerlendirmeler arasında, Weber'in kişilik ve rasyonalite anlayışının kişilik ve sorumlulukla ilgili hukuki fikirlere derinden bağlı olduğunu Talcott Parsons'dan

(1971) sonra bütünüyle anlayabilen tek kişi Anthony T. Kronman (1983) olmuştur (Holton ve Turner, 1989).

Weber'in hukuk alanındaki eğitimi, aynı zamanda, akademik kariyeri boyunca düşünsel uğraşlarını tarif etmek için "sosyoloji" kelimesini kullanmakta tereddüt ettiği gerçeği konusunda bizi uyarmalıdır. Bununla beraber toplumsal kuram ve toplumsal meselelerle meşguliyeti, din, hukuk, siyaset ve tarihe yaklaşımını her zaman şekillendirmişti. Bu nedenle Weber, 1873 yılında esasen (aralarında Wagner, Schmoller ve Brentano'nun da olduğu) bir grup Alman iktisatçı tarafından kurulmuş olan Sosyal Politika Derneği'ne (*Verein für Sozialpolitik*) katıldı. Weber, Dernek adına Almanya'nın Doğu-Elbian bölgesindeki tarım işçilerinin konumu üzerine yürütülen bir araştırmaya (*Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*) dahil oldu. Doğu Almanya'da tarımsal ekonomi Polonyalı ve Rus göçmen işgücü akınma (kısmen *Junker* topraklarında geleneksel toplumsal ilişkilerin devam etmesi nedeniyle) son derece bağımlıydı. Weber, yabancı işgücüne bu bağımlılığın siyasal ve toplumsal içerimleriyle ilgileniyor ve bunlardan kaygı duyuyordu.

Tarımsal üretim koşullarıyla ilgili bu görünürdeki olgusal çalışma gerçekte Weber'in siyasi yöneliminin iki yönünü, ama aynı zamanda sosyolojisinin temelindeki kabulleri yansıtıyordu. İlk olarak Weber, son derece rasyonalistti ve sosyolojisinin büyük bir bölümü Alman değerlerinin kültürel üstünlüğüne dair bir kabule dayanıyodu. Weber, Polonyalı ve Rus işgücüne bağımlılığın Alman kültürünün doğu sınırındaki tahakkümünü en nihayetinde zayıflatacağından korkuyordu. Daha sonraki siyasi yorumlarında Weber, İngiltere ve Almanya'nın küresel güç tekeli olmanın eşiğinde göründüğü bir dönemde Almanya'nın dış politikası meselesi hakkında oldukça kaygılıydı. Weber'in iktisat, uluslararası ilişkiler ve sosyoloji üzerine yazıları yalnızca güçlü bir Alman devleti varsaymaz, gerçekte bunu gerektirir de. İkinci olarak, Weber Alman (ve nihayetinde Batı) uygarlığına en büyük tehditlerden birinin bir Rus (Cossack/Kazak) istilası olduğunu varsayar. Weber Kuzey Avrupa'nın, Hollanda'dan Almanya ve Polonya boyunca Asya bozkırlarına

kadar uzanan yaylalarının askerî tarihini çok iyi biliyordu. Almanya'nın doğu mıntıkası böylesi bir tehdide karşı savunulmalıydı, aksi takdirde Almanya'yı reformdan geçirme ve güçlendirmeye yönelik tüm girişimlerin hiçbir anlamı kalmayacaktı. Weber, bir Cossack istilası tehlikesi frenlenemediği takdirde sosyal politikanın, ne kadar mükemmel olursa olsun boşuna olduğu önermesinden etkilenmişti. Avrupa'nın Rus işgali altına girmesi korkusu daha sonra Weber'in ilk Rus devrimine duyduğu yoğun ilgiyi de tetikledi. Hatta bunun hakkında Rusya'da burjuva demokrasisi ve anayasacılık üzerine 1906'da iki makale (Weber, 1988) yayımladı. Gelgelelim Weber sosyalist bir devrim ihtimalini, Avrupa toplumlarında büyük değişimlere yol açma ihtimaline gebe bir olay olarak görmüyordu. Weber'e göre sosyalist ekonomi planlaması bürokratik idare, rasyonel hukuk sistemleri, toplumsal gözetim ve bir kitle partisinin bürokratik siyasi yönetimini gerektirirdi. Uzun lafın kısası, toplumun, servetin planlı bir yeniden dağıtımı fikrine dayanan sosyalist bir dönüşümü, kapitalizmin rasyonel gereksinimlerinin yalnızca bir devamı ve kuvvetlenmesi olurdu (Runciman, 1978).

Weber'in milliyetçi duyguları, 1894'te Freiburg Üniversitesi'nde iktisat profesörlüğü görevini kabul etmesi üzerine yaptığı "The National State and Economic Policy" ("Ulusal Devlet ve Ekonomi Politikası") (Weber, 1988) başlıklı açılış konuşmasında da gün gibi ortadaydı. Weber, iktisadi bilim analitik ve açıklayıcı bir disiplin olarak değerden bağımsız olabilse de değer meselelerine değindiği anda güçlü bir devletin hizmetindeki bir ulusal iktisadi bilim olması gerektiğini sorgulamaksızın kabul ediyordu. Dolayısıyla Weber Smithçi iktisadın "kozmopolitanizmi" (yani Adam Smith'in uluslararası mübadele kuramı) ile ulusal bir çıkara hizmet eden bir disiplin olarak iktisatla ilgili kendi görüşünü karşı karşıya koyuyordu. Bu nedenle Weber'in profesörlük konuşması dünya ekonomisinin İngiliz ve büyüyen Amerikan iktisadi tahakkümü bağlamında anlaşılmalıdır.

Weberci sosyolojinin asli bir motifi, insan ilişkilerinde mü-

cadele meselesidir. Yaptığı açılış konuşmasında açık bir şekilde toplumsal tarihin itici gücü olarak mücadeleye odaklanıyordu. En fazla insana en fazla mutluluk hakkındaki faydacı fikirleri reddederek açıkça "dünyevi varlığımızda manevra alanı ancak insanlar arasındaki sert bir mücadelede kazanılabilir" diye beyan ediyordu. Bu bakış açısında uluslararası iktisadi işbirliğine yer yoktu ve mücadelenin iktisadi ve sosyolojik çerçevesinin merkezinde yer alması vasıtasıyla Weber iktidar-devleti (*Machstaat*) olarak devlet fikrini benimsiyordu. Uluslararası ilişkiler, tıpkı tüm toplumsal ilişkiler gibi, ancak devletler arasındaki bir mücadele olabilirdi.

Weber 1896'da Heidelberg'de bir kürsünün başına geçmeyi kabul etse de babasının 1897'deki ölümünden kısa bir süre sonra hastalandı ve İtalya ve İsviçre'ye nekahet amaçlı çeşitli seyahatler yaparak dinlenmek ve tedavi olmak için ders vermeyi bırakmaya mecbur kaldı. En nihayet 1902'de çalışmak üzere Heidelberg'e döndü. 1904-5'te meşhur *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Weber, 1930) haline gelecek olan iki makale yayımladı ve hemen ardından bunun bilimsel geçerliliği ve ampirik olabilirliği üzerine bir münakaşanın içine düştü (Weber, 1978b). Weber'in din ve kapitalizm üzerine görüşleri hakkındaki tartışma, muazzam bir yazın meydana getirmişti; hatta bu, modern sosyal bilimdeki en kalıcı tartışmalardan biridir (Marshall, 1982). Bu tartışmaya birazdan, Weber'in Marx'la ilişkisini tartıştığımda yeniden döneceğim. Bu aşamada "Protestan Ahlâkı tezi"nin çoğu kez, Weber'in Amerikan din mezhepleri üzerine bir o kadar önemli yorumundan ayrı tutularak tartışılmasının talihsizliğini kaydetmek önemlidir. Weberler, Weber'in Almanya'nın geçmiş ve bugününde tarım toplumu üzerine bir makale sunduğu bilimsel bir toplantı için St. Louis'e davet edilmesi üzerine, 1904'te Amerika'yı ziyaret etmişlerdi. Weber, New York'un gökdelenleri, Chicago'daki mekanize üretim ve Batı uygarlığının geleceğinin göstergeleri olarak kitle toplumunun genel karakteri karşısında neye uğradığını şaşırmıştı (Roth, 1985). Weber'in Amerikan kapitalizmine duyduğu ürkek, gönülsüz hayranlığını, de Tocqueville'in 1835'te *Democ-*

racy in America'da (de Tocqueville, 1946) geleceğe kasvetle bakışı ve Baudrillard'ın *America*'sının (1988; *Amerika*, 1996) keramet kabilinden postmodern vizyonuyla kıyaslamak ilginçtir. Amerika'nın bu versiyonlarına karşı Weber'in dinsel mezhepçilik ve iş dünyası pratiği üzerine yorumları, Amerikan gündelik kültürünün sekülerliği ve dinselliğinin özgün birliği hakkında doğru bir içgörü sunuyordu.

Weber'in Amerikan mezhepleri üzerine yazısı –"The Protestant sects and the spirit of capitalism" ("Protestan mezhepleri ve kapitalizmin ruhu")– din üzerine derleme yazılarının (*Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*) birinci cildinin ikinci bölümü olarak yayımlansa da, Parsons'ın Protestan Ahlâkı tezi tercümesine dahil edilmemişti. *From Max Weber*'in bir diğer önemli özelliği, genel olarak Weber'in din sosyolojisini, bilhassa da "Protestan mezhepleri ve kapitalizmin ruhu" ve "Dünya dinlerinin sosyal psikolojisi" makalelerini asli odak noktası haline getirmesidir. Bu iki yazı Weber'in modern kültürün, özellikle de iktisadi kurum ve değerlerin kaynağı olarak dinî rasyonalizasyona duyduğu ilginin temel bir parçasıdır (Freund, 1968).

Aslında dinî yaşamın Batı modernitesini biçimlendirmedeki etkisinin analizi, İngilizcede *The Religion of China* (Weber, 1951), *Ancient Judaism* (Weber, 1952) ve *The Religion of India* (Weber, 1958) isimleriyle yayımlanan birkaç önemli karşılaştırmalı din çalışması ile sonuçlanmıştı. Bu çalışmalar asla bütünüyle tamamlanmadı; örneğin, Weber'in İslâm üzerine yorumları hayal kırıklığı yaratacak kadar kısadır (Turner, 1974). Yine de bunlar, Weber'in Batı rasyonalizasyonu analizine temel katkılardır (Tenbruck, 1975).

Weber'in dehasının bu kabına sığamazlığı en sonunda Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle sona erdi. Weber'in bu savaşı tüm çirkinliğine rağmen "muazzam ve harikulade" bularak memnuniyetle karşılamasının bir sebebi, bu savaşın Almanya'ya ulusu dönüştürebilecek siyasi seçenekler sunmasıydı. Weber vatanperver biri olduğu için savaşamayacak kadar yaşlı olmasına hayıflandığı halde, toprak ilhakı politikasına,

Alman iskânına ve sömürgeciliğe karşıydı. Doğuda, Rus husumeti karşısında tampon görevi görerek Almanya'yı koruyacak özerk bir Polonya devletini savunuyordu. 1918'de *Der verschärfte U-Boot Krieg*'de (Weber, 1988) mevcut taarruza karşı çıkmış ve savaşa katılması Almanya'nın felaketi olacak Amerika'yı kışkırtma konusunda uyarılarda bulunmuştu.

Savaş boyunca Weber, Bismarck'm mirası, Alman orta sınıflarının zayıflığı, işçi sınıfı liderliğinin yeterince gelişememesi, Amerika, İngiltere ve Rusya'nın teşkil ettiği dış tehdit, Alman bürokrasisinin boğucu etkisi ve (siperlerdeki ortalama Almanların cesaretinin aksine) liderliğin savaş sırasındaki yetersizlikleri sorunları karşısında bilhassa kaygıya kapılıyordu. Bu kaygılarını 1918'deki *Parlament und Regierung in neugeordneten Deutschland* (Weber, 1988) gibi savaş sırasında yayımladığı bazı yazılarında dile getiriyordu. Bu kitapçıklar Weber'in sosyolojisinin pratik siyasi kaygılardan bir şekilde uzak olduğuna dair yaygın anlayışı gidermelidir.

Bu temalar savaştan sonra da Weber'in sosyolojisine hâkim olmayı sürdürdü. 1917 Rus Devrimi'nden sonra Viyana Üniversitesi'nde profesörken Avusturyalı askerî yetkililere sosyalizm üzerine meşhur bir konferans vermişti (Weber, 1924). Yunanistan ve İsviçre'deki gibi küçük ölçekli ve geleneksel demokrasi biçimlerinin aksine modern demokrasinin idare edilmesi gerektiğini ve bu nedenle bürokratik bir demokrasi olması gerektiğini öne sürüyordu. Sosyalist kitle partisi uzun vadede eğitimli bir idari sınıfın egemenliği altına girecek ve bu sınıf zaman içinde seçmenlere karşı sorumlu olmayı ve onlara karşılık vermeyi bırakacaktı. Planlı pazara en nihayetinde planlı yönetim biçimi katılacaktı. Weber, Karl Marx'a birinci sınıf bir toplumsal kuramcı olarak hürmet etse de, kapitalizmin genel bir çöküşünün olmayacağını ve modern sosyalizmin "proletarya diktatörlüğü" yerine "idare diktatörlüğü" olacağını düşünüyordu.

Weber savaşı takip eden dönemde burjuvazinin siyasi liderlik pozisyonuna getirileceğini ve idari sınıfların (*Obrigkeitsstaat*) resmî kültürünün koruyucu şemsiyesiyle bağlantısının ko-

pacağını umuyordu. 1919'da Münih'te bir göreve başlamak için Viyana'dan ayrılan Weber, Almanya'daki siyasi değişimler, özellikle halk oylamasına dayalı anayasal bir başkanlığın kurulması hakkında yazmaya ve bunun için mücadele vermeye başladı (Mommsen, 1974). Weber, Alman hükümetinin kalıcı barış müzakerelerini yürütmek üzere Versay'a gönderdiği barış heyetindeydi. Barış durumuna yönelik tavrı genel siyaset felsefesinin bir yansımasıydı: Çarlık Rusyası başlıca düşmandı; barış koşulları iktisadi açıdan kabul edilemezdi, çünkü güçlü bir Avrupa devleti olarak Almanya'nın yok olmasına neden olurdu; Almanya savaş suçlusu olduğunu kabul etmemeliydi, çünkü savaş esasında Rusya'nın doğu bölgelerdeki hâkimiyetine karşı savunma amaçlı bir mücadeleydi; ve Alman yenilgisi askerî bir çöküş değil, siyasi bir ihanetti. Sonuç olarak Weber, 16 Temmuz 1919'da onaylanan barış anlaşmasının bir felaket olduğunu düşünüyordu. Sonunda siyasetten çekilerek 1919-20'de Münih Üniversitesi'nde iktisat sosyolojisi dersleri vermeye başladı; bu dersler ölümünden sonra (kısmen öğrencilerin notlarından derlenerek) *General Economic History* (Weber, 1927) adıyla yayımlandı. Bitkin düşen ve Almanya'nın geleceğinden ümidini kesen Weber hastalandı ve 14 Haziran 1920'de zatürreden öldü.

Max Weber'i yorumlamak

Burjuva Marx

Weber'in Protestanlık ve kapitalizm üzerine yazılarının yayımlanmasıyla ve bunların 1930'da Parsons tarafından İngilizceye çevrilmesiyle birlikte Weber, Marx'a verilen burjuva bir yanıt olarak sosyal bilim dünyasına adım attı. Weber'in Marx'a karşı çıkarak kapitalizmin köklerinin maddi sebeplerde değil manevi değerlerde olduğunu öne sürdüğü gibi bir yanılgı vardı. Gerçekte Weber, İtalya ve İspanya'nın Katolik kültürlerinde kapitalizm biçimlerinin var olduğunu kabul ediyordu. Kapitalizmin nedenlerinin karmaşık ve değişken olduğunu düşünüyordu: Modern teknoloji, rasyonel idare, para ekonomisi, pa-

zar talebi, disipline edilmiş bir işgücü ve Batılı şehrin mümkün kıldığı özgür siyasi çevre bu nedenlerden bazılarıydı (Holton, 1985). Ne var ki Weber, "kapitalizmin ruhu" ile Lüterci ve Kalvinist Protestanlığın bu-dünyacı çileci etiklerinin, Batı kapitalizmine kendine has ve benzersiz bir nitelik, yani hesaplama ve öngörülebilirliğe yaptığı rasyonel vurguyu kazandırmak üzere nasıl bir araya geldiğiyle daha fazla ilgileniyordu.

Ancak Gerth ve Mills'in Weber'in "düşünsel yönelimleri" hakkında yazdıkları giriş yazısında işaret ettikleri gibi, kapitalist üretim tarzının hareket yasalarının bir bilimi olarak (Almanya'da geliştiği haliyle) Marksizm ve Weber'in daha ince ve karmaşık yeni-Kantçı bilim felsefesi uyarlaması arasında önemli epistemolojik, felsefi ve metodolojik farklılıklar vardı. İlkesel olarak Weber, toplumsal tarihte genel yasalar olduğu fikrine karşı çıkıyor, genel kavramların değeri konusuna bile şüpheyle yaklaşıyor ve ideal tipleri belirli görevler için sınırlı, bulgusal araçlar olarak kullanıyordu. Weber, toplumsal değişimde tarihsel açıdan zorunsuz olayların önemine inanmasına ek olarak, (hem maddi hem de ideal) pek çok nedenin karmaşık etkileşimine esnek bir yaklaşım benimsiyordu. Kapitalizm örneğinde Weber iktisadi düzenlemeler ve dinî inanç arasındaki, mukadder bir bileşim olan karmaşık "seçici yakınlık"ın keskin bir şekilde farkındaydı (Turner, 1981). Marksistleri ve sosyal politikaya ilgi duyan Hıristiyanları, gelecekteki gelişmeler konusunda yasa benzeri öngörülerin mümkün olabileceğini varsaydıkları için eleştiriyordu. (Pratikte tutarsız bir biçimde de olsa) olgu ve değerlerin birbirinden ayrılması konusunda ısrar ederek, kürsülerini açıkça ya da üstü kapalı bir biçimde belirli değerleri vaz etmek için kullanan profesörlere sert bir şekilde karşı çıkıyordu. Bu önemli farklılıkların yanı sıra toplumsal tabakalaşma meselesine genel yaklaşımları açısından da Marx ve Weber arasmda önemli bir fikir ayrılığı vardı. Bu hususta Weber, iktidar ilişkilerine çok daha fazla önem atfediyordu (Holton ve Turner, 1989; Turner, 1988). Ancak Marx'ın öncelikle iktisadi sınıf analiziyle Weber'in siyasi toplumsal kapanım analizi arasındaki ilişki, bilim insanları tarafından hâlâ tartışılmaktadır (Parkin, 1979).

"Bilimsel Marksizm"in Louis Althusser, Etienne Balibar ve Nicos Poulantzas gibi felsefeciler etrafında yapısal Marksizm biçiminde yeniden canlanmasıyla birlikte 1960'lar ve 1970'lerde Weber'in sosyolojisini kapitalist toplumsal ilişkiler üzerine idealist, öznel ve ideolojik bir tefekkür olarak görmeye yönelik bir eğilim gelişti. Buna karşın Marx'a, üretim tarzı yapılarının bir bilimini geliştirerek sağduyuyla ilişkisini kesmiş gözüyle bakılıyordu. Gelgelelim Marx ve Weber arasındaki bu katı ayrım, çağdaş bilim dünyasında artık kabul görmemektedir. Bunun aksine hem Marx hem de Weber'i, daha genel modernite görüngüsünün bir versiyonu olarak kapitalizmin eleştirel araştırmacıları olarak görmeye yönelik bir eğilim vardır, çünkü her ikisi de kapitalizmin tüm tarihsel ve geleneksel kesinlikleri tasfiye etmeye yönelik dinamik kapasitesinden etkilenmiştir.

Rasyonalizasyon teması

Sosyal bilimin Weber ve Marx arasındaki karşıtlık etrafında ikiye bölünmesinin aksine Marx ve Weber'in birbirlerine yaklaştıkları önemli noktaları belirlemek için de bir o kadar kuvvetli sebepler vardır. Bu nedenle Gerth ve Mills'in Marx ve Weber arasındaki benzerlikler hakkındaki argümanları, sosyolojinin bilimsel sosyalizmle kıyaslandığında ideoloji olduğu anlayışını vurgulamak için bu ikisini birbirinden ayıran radikal toplumsal kuram eğilimine yararlı bir çaredir. Weber'i sunma biçimlerinin önemli bileşenlerinden biri, Weber'in militarizm üzerine görüşlerine yönelttikleri dikkattir. Modern sosyoloji yeterli bir askerî sosyoloji geliştiremediği –savaş halinin toplumsal değişim üzerindeki etkisini ihmal ettiği– için sıkça eleştirilmiştir (Giddens, 1984). Bu itham, Weber'in tarihsel sosyolojisini içeremez. Mesela Weber askerî teknoloji, askerî yapılanma ve siyasi yapılardaki değişimler arasındaki etkileşimi anlamakla bilhassa ilgileniyordu. Modern vatandaşlığın ortaya çıkışını kısmen, kitlesel piyadelerin demokratik içerimlerinin bir sonucu olarak görüyordu. Benzer bir şekilde süvarilerin Avrupa ovalarındaki toplumsal etkisini, Asya ordularının piyade erlerine bağımlı olmasıyla kıyaslıyordu.

Weber'in sosyolojisinin bu yönü, Marx toplumdaki iktisadi güç tekelini anlamakla ilgilenirken Weber'in alternatif tekellere dikkat çektiğini öne sürmemize imkân verir. Weber ilk olarak askerî şiddet araçlarının nasıl toplumsal olarak örgütlendiği ve dağıtıldığıyla ilgileniyordu. İkincisi, din sosyolojisinde manevi güçlerin kurumsallaşmasına bakıyordu (Prades, 1966). Weber işte bu sebeplerden ötürü devleti meşru güç tekeline sahip bir kurum olarak ve Kilise'yi de manevi iktidar tekeli peşinde koşan bir kurum olarak tanımlıyordu.

Weber'in toplumsal kapanım kurumunu (yani kıt zenginlik, maneviyat ve şiddet kaynakları üzerindeki tekellerin nasıl kurulduğunu) anlamak istediğini öne sürerek, Weber'in rasyonalizasyonunun gelişimi olarak Batı tarihi analizini daha iyi anlayabiliriz. Bu süreçle Weber, gündelik yaşamda rasyonel bilimin (araçsal rasyonalite) artan önemine ve dolayısıyla buna karşılık olarak dünyanın büyüsünü kaybetmesi ve dinî güçlerin aşınmasına işaret etmek istiyordu. Bu sekülerleşme aynı zamanda uzman ve profesyonel bilginin artan tahakkümünü ve buna mütekabil karizmatik otoritelerin zayıflamasını içeriyordu. Bu değişimler görevlerin uzmanlaşmasını ve iş bölümünün artmasını da gerektiriyordu. Toplumun örgütlenmesindeki bu bürokratik değişimler aynı zamanda işçinin üretim araçlarından ayrılmasıyla, ofis çalışanının zihinsel üretim araçlarından kopmasıyla ve entelektüelin üniversite üzerindeki denetime yabancılaşmasıyla da bağlantılıydı. Marx ve Weber'in (büyünün bozulması, uzmanlaşma ve bürokratik yönetim karşısında güçsüzlük olarak) rasyonalizasyon ve (bölünme, uzmanlaşma ve ayrılma olarak) yabancılaşma ikiz kavramları etrafında birbirlerine nasıl yaklaştıklarını göstermek için kasten Marksist bir işçilerin (hem maddi hem de zihinsel) üretim araçlarına yabancılaşması terminolojisi kullandım.

Hem Marx hem de Weber kapitalizme aynı dehşet ve hayranlık karışımıyla karşılık veriyordu. Marx'a göre kapitalizm geleneksel toplumun durağanlığını yok ediyor ve köy ve köylü yaşamının "ahmaklığı" olarak atıfta bulunduğu şeyi alaşağı ediyordu. İnsanlığı modernleşme yolunda ilerlemeye sevk ediyordu, ama bireysel ve müşterek ıstırap açısından müthiş bedelle-

re mal oluyordu. Bu ıstırabın bir yönü, yabancılaşma ve insanlıktan uzaklaşmaydı. Weber'e göre kapitalizm inanç güvencelerini (büyü bahçelerini) yok ediyor ve geleneksel hane içindeki modernlik öncesi üretim ve tüketim araçlarının "doğal" ahengini bozuyordu. Rasyonalizasyon, sihirli güçlerin otoritesini yok etmişti, ama aynı zamanda bürokrasinin en nihayetinde tüm inanç sistemlerine meydan okuyan makine-benzeri düzenlemesini vücuda getirmişti. Rasyonalizasyonun paradoksal sonucu, anlam sistemlerinin artık bir otorite bulamadığı bir dünyaydı. Rasyonel otorite normları, karizmatik ve geleneksel güçlerle bağdaşmıyordu. Marx'ın kapitalizm analizindeki yabancılaşma ile Weber'in modernleşme olarak rasyonalizasyon teması arasındaki ilişki, Karl Löwith'in *Karl Marx and Max Weber* (Löwith, 1982) kitabında ustalıkla geliştirilmiştir. İlk olarak 1932'de yayımlanan bu kitap, Marx ve Weber arasındaki ilişki üzerine en etkileyici ve hassas çalışmalardan biri olmayı sürdürür. Weber'in asli meselesi olarak rasyonalite meselesine tekrar döneceğim (Hennis, 1988; Tenbruck, 1975).

Nietzsche ve Weber

Şubat 1920'de Oswald Spengler'la girdiği bir tartışmada Weber'in, bugünün düşünürünün ahlâki itibarı ve dürüstlüğünün Nietzsche ve Marx'a yönelik tavırlarıyla ölçülebileceğini söylediği anlatılır (Baumgarten, 1964: 554 vd.). Öyle görünüyor ki Weber, 1892'den itibaren Nietzsche'nin özellikle etkisinde kalmıştır ve Freiburg'daki açılış konuşmasının dili Nietzsche'nin *Untimely Meditations*'mdan imgelerle doludur (Hennis, 1988: 146-51). Nietzsche'nin Weber'in din sosyolojisi ve bir hınç kuramı açısından ahlâki sistemlere dair yorumları üzerindeki etkisini açıkça fark etmiş olmaları, Gerth ve Mills'in Weber'e yaklaşımlarının inceliğinin bir göstergesidir. Nietzsche'nin Weber'in sosyolojisi üzerindeki etkisi artık yaygın olarak kabul edilse de (Baier, 1982; Eden, 1983; Fleischmann, 1964; Hennis, 1988; Stauth ve Turner, 1988) bu Nietzscheci etki uzun bir süre boyunca ya ihmal ya da inkâr edilmiştir. Weberci sosyolojinin bu

Nietzscheci boyutu artık genel olarak kabul görse de bu düşünsel ve ahlâki ilişkinin doğası hâlâ tartışma konusudur.

Yaptığı açılış konuşmasında Weber, Nietzsche'nin insan durumuna ilişkin görüşündeki mücadele ve çatışma vurgusuna yanıt veriyor görünür. Bilhassa Weber'in insan tarihinin itici gücü olarak manevra alanı mücadelesine yaptığı atıf, Nietzsche'nin iktidar ilişkileri olarak insan ilişkilerine dair katı görüşüne işaret eder. Dolayısıyla genel bir açıdan Weber'i, Nietzsche'nin güç istenci fikrini "sosyolojileştirdiği" şeklinde okumak mümkün olabilir. Weber'in karizmatik liderlik hakkındaki fikirlerinin, Nietzsche'nin, insanların sürü-ahlâkına göğüs geren Üstinsanın tarihsel işlevleri hakkındaki görüşlerinin sosyolojik bir uyarlamasını temsil ettiği yeterince öne sürülmüştür. Ayrıca Weber'in devlet-iktidarı ve değerlerin değerinin yeniden belirlenmesinde siyasi liderlik sorunları hakkındaki görüşleri, Nietzsche'nin etkisini yansıtıyor olabilir (Turner, 1982). Aynı zamanda Nietzsche'nin Tanrı'mn ölümünün içerimleri açıklamasının, Weber'in "bir meslek olarak siyaset" konuşmasındaki inançların çoğulluğu (bunu çoktanrıcılık olarak tarif ediyordu) görüşünü önemli ölçüde etkilediğini kaydetmek önemlidir.

Ancak Weber ve Nietzsche hakkmdaki bu yorumlar en nihayetinde tatmin edici olmaktan uzaktır. Nietzsche, ahlâk ve bir "İnsan Bilimi" ihtimali alanında daha derin bir etkide bulunmuştur (Hennis, 1988: 107 vd.). Weber'in çileciliği, aynı anda hem modern uygarlığımızın temeli hem de ontolojimizin zorunlu inkârı (ki bu hem bilim hem de siyaset üzerine verdiği derslerde meslek fikrinin psikolojik ve kültürel bedelidir) olarak anlaması, Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos mukayesesinin merkezinde yer alan bir temadır. Dolayısıyla insanların ontolojisi ("insan doğası"), modern bir uygarlığın kültürel ve toplumsal gereksinimleriyle bir anlamda uyumsuz olarak görülmelidir; hatta insan doğamız endüstriyel bir uygarlığın sosyolojik gereksinimleri tarafından baskılanmalıdır. Bu argüman Nietzsche'nin felsefesinin önemli bir bileşenidir ve bu etkiyi Weber ve Freud'da da saptamamız mümkündür. Weber bir akademisyen ya da siyasetçinin yaşamına bir tür çözüm olarak

"disiplin"i alenen tercih etmiş olsa da, bu disiplinin en nihayetinde (Nietzsche'nin terminolojisini kullanacak olursak) hayatı yadsıyan bir şey olduğu görülmektedir. Weber'in asli meselelerinin, insan doğasının ve ontolojimizin nasıl da belirli "yaşam-türlerinin" bir ürünü olduğunun antropolojik bir incelemesini içerdiği artık gün gibi ortadadır (Hennis, 1988). Talcott Parsons'ın Weber'i toplumsal eylemin değerden bağımsız bir sosyoloğu olarak sunmasına artık giderek, Weber'in çalışmalarının gerçekte uzun bir Alman felsefi antropoloji geleneğine ait olduğu görüşüyle karşı çıkılmaktadır. 20. yüzyılda Arnold Gehlen'in sosyolojisi, bu Alman geleneğine en önemli katkılardan biridir (Berger ve Kellner, 1965).

Gelgelelim Weber'e bu açıdan bakmak yeni bir sorgulama alanı açar. Şayet Weber belirli kişilik tipleri üreten yaşam-türlerinin felsefi bir antropoloğu olarak görülecekse, Weber'in, kökleri yine Nietzsche'de olan bir antropoloji geleneğine dayanan antikapitalist Alman şair ve sanatçılarının romantik kanadıyla ilişkisi nedir? Daha da özelleştirecek olursak, Weber'in Heidelberg'de Stefan George etrafında bir araya gelen kültür eleştirmenleriyle, isim vermek gerekirse Friedrich Gundolf ve Ludwig Klages'le ilişkisi neydi? Bu peygamberimsi şairler arada bir Weber'in meşhur öğleden sonra tartışmalarında bir araya geliyorlardı. George Circle'm sembolist şiir fikirleri Weber'in sosyolojisine genelde karşıt olarak görülebilirken (Karl Mannheim'ın "Heidelberg'den mektubunda" olduğu gibi), Weber'in çileci yaşam-türünün ontolojik olarak yıkıcı olduğu fikri, Klages'ın aşkın kozmik kuvvetleri ya da abidevi *Der Geist als Widersacher der Seele* (Klages, 1929-32) kitabındaki bilinç ve ruh arasındaki uyuşmazlık fikirlerinin çok da uzağında olmayabilir. Uzun lafın kısası, Weber çoğu kez "yeis içindeki bir liberal" olarak nitelendirilse de (Mommsen, 1974), Hennis'in tezinden mantıksal çıkarımlarda bulunacak olursak, Weber'in umutsuzluğun felsefi bir antropoloğu olup olmadığını değil ama kapitalizmin yaşam-türlerinin muhafazakâr bir kültür eleştirmeni olup olmadığını sormak da anlamlıdır.

Sonuç: Bir modernite kuramcısı olarak Weber

Hennis'in Weber'in metinleri hakkmdaki teşhisi temel bir açıdan doğrudur. Weber'in "kapitalizmin kökenleri" açıklamaları hakkında soru sormaya devam etmek (Giddens, 1971) artık sınırlı ve modası geçmiş bir uğraş olarak görünür. Weber'in çalışmalarına (yani içinde yaşadığımız zamanın kendine özgü benzersizliğini anlamaya) dair kendi görüşünü anlamanın muhtemelen en iyi yolu, bunu modernitenin doğasının aranması olarak görmektir. Weber'in rasyonel hukuk, idare, askerî teknoloji, dinî etik ve benzeri konulara duyduğu ilgi, daha geniş bir bağlamda modernitenin hususiyetleri ve bilhassa mukadder ya da hatta şeytani özellikleriyle ilgili araştırmalar olarak görülebilir.

Daha önce de kaydettiğimiz gibi, Weber'in moderniteye karşı tavrı muğlaktı. Marx gibi Weber de kapitalist modernitede "Katı olan her şey[in] buharlaş[tığına]" (Berman, 1982) inanıyordu. Modernleşme, geleneksel otoritelerin dünyayı anlaşılabilir ve meşru kıldığı geleneksel düzeni ve ideolojiyi sekteye uğratır. Modernite her şeyi sorgular ve her şeyi tek bir rasyonalite ilkesine göre ölçüp biçer.

Ama Weber gerçekliğin akıl yoluyla sorgulanmasının en nihayetinde kendi kendini baltalayan ve kendi kendine zarar veren bir şey olduğunun farkındaydı. Rasyonalite kendi ufkunu sorgulamaya başlayarak, kendi kendini sınırlandırdığının farkına varmıştı. Akıl, rasyonel olarak nasıl gerekçelendirilebilir? Aklın birden çok biçimi var mıdır? (Araçsal rasyonalite biçimindeki) akıl gerçekte hayatı yadsır mı? Rasyonalite en nihayetinde keyfî olan gramatik dil yapısının eserî olan çeşitli stratejilerle desteklenir mi? Bu soruların kökeni Nietzsche'nin dil, bilgi ve güç incelemelerine dayanıyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi bu sorular Weber'in sosyolojisine giderek daha fazla musallat olarak, en derli toplu ifadesini bir meslek olarak bilim konuşmasında buluyordu.

Geçtiğimiz yirmi yılda modernitenin ikilemlerinin bir kuramcısı olarak Nietzsche'ye yönelik ilgide, özellikle Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard ve Jean-François

Lyotard'm çalışmalarında önemli bir canlanma yaşandı (Boyne, 1990; Megill, 1985). Bu postmodern ya da post-yapısalcı kuramcılar rasyonel modernite projesi hakkmdaki geleneksel kabulleri ve katiyetleri farklı biçimlerde sorgulamışlardır. Bilhassa Lyotard, modernitenin (özgürlük, hakikat ve akıl gibi) "büyük anlatıları"na temel teşkil eden meşrulaştırmaya kafa tutmuştur. Postmodernistler modern akıl projesinin, sömürgeci istismara dayanan bir dünya ekonomisinin kurulması aracılığıyla Batı kapitalizminin tahakkümüyle mümkün kılındığını öne sürer. Bazı postmodernistlere göre, küresel kitlesel medyanın modern dünyası, medya mesajlarının salt "ağırlığı"yla gerçekliğin en nihayet içe doğru patladığı bir medya göstergeleri tahakkümü meydana getirmiştir. Gerçeklik, göstergelerin yalnızca başka göstergelere göndermede bulunduğu bir hiper-gerçekliğe dönüşür (Baudrillard, 1983). (Sanayi kapitalizminin tahakkümüne dayanan) Modernitenin (sanayi sonrası enformasyon sistemlerine dayanan) post-Fordist bir toplumsal sisteme bu dönüşümlerinin bileşik etkisi, kapitalist üretimin asli motifi olarak büyük rasyonalite anlatısına kafa tutmaktır.

Weber'in, rasyonalize edilmiş bir toplumsal sistemin üretiminde (jenerik anlamda) modern İnsanı üreten yaşam-türlerine dair antropolojik analizinin, modernistler ve postmodernistler arasındaki bugünkü tartışmaya pek çok bakımdan öncülük ettiğini artık görebiliyoruz (Holton ve Turner, 1989). Bilhassa Weber'in modernitenin ahlâki (ve hatta manevi) önemi hakkındaki kaygıları ve tereddütleri, modernitenin ötesinde ne türden bir "gerçekliğin" yatıyor olabileceğine dair kendi tereddütlerimizde yeniden üretilmiştir. Şüphesiz Weber en azından kendi zihninde tek bir şeyden, yani modernitenin ötesindeki dünyanın bilhassa korkunç olmayı taahhüt ettiğinden emindi. Bir defasmda geleceğin, kutuplardaki kör karanlığın buzlarla kaplı bir gecesi olacağını umutsuzca dile getirmiştir. Weber'in o karanlık dünyanın sırtlarının derinine inmesi, Weber'in sosyolojisinin, Hans Gerth ve C. Wright Mills'de olduğu gibi her yeni bilim insanı kuşağını büyülemeye devam etmesinin sebeplerinden biridir.

KAYNAKÇA

Baier, H. (1982) "Die Gesellschaft-ein langer Schatten destoten Gottes", *Nietzsche Studien*, 10-11: 1-22.

Baudrillard, J. (1983) *Simulacra and Simulations*, New York: Semiotext(e) (*Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003).

Baudrillard, J. (1988) *America*. Londra: Verso (*Amerika*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

Baumgarten, E. (1964) *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen: Mohr.

Bendix, R. (1960) *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Londra: Heinemann.

Berger, P.L. ve Kellner, H. (1965) "Arnold Geheln and the theory of institutions", *Social Research*, 32: 110-15.

Berman, M. (1982) *All That is Solid Melts into Air: The experience of modernity*, Londra: Verso (*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, Modernite Deneyimi* çev. Bülent Peker ve Umut Altuğ, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).

Boyne, R. (1990) *Foucault and Derrida*. Londra: Unwin Hyman (*Foucault ve Derrida*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009).

Eden. R. (1983) *Political Leadership and Nihilism: A study of Weber and Nietzsche*, Tampa: University Presses of Florida.

Fleischmann, E. (1964) "De Weber à Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie*, 5: 190-238.

Freund, J. (1968) *The Sociology of Max Weber*, Londra: Faber.

Gall, L. (1986) *Bismarck, the White Revolutionary*, Cilt 2, *1871-1898*, Londra: Allen & Unwin.

Gallie, W.B. (1955-6) "Essentially contested concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56: 167-98.

Gerth, H. Ve Mills, C. Wright (1948) *From Max Weber: Essays in sociology*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008).

Giddens, A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press (*Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.

Green, M. (1974) *The von Richthofen Sisters*, New York: Basic Books.

Hennis, W. (1988) *Max Weber: Essays in reconstruction*, Londra: Allen & Unwin.

Hollingdale, R.J. (1973) *Nietzsche*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Holton, R.J. (1985) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra: Macmillan.

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra: Routledge.

Honigsheim, P. (1968) *On Max Weber*, New York: Free Press.

Käsler, D. (1988) *Max Weber, an introduction to his life and work*, Combridge: Polity Press.

Klages, L. (1929.32) *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn: Bouvier.

Kronman, A.T. (1983) *Max Weber*, Londra: Edward Arnold.

Lassman, P. ve Velody, I. (der.), (1989) *Max Weber's "Science as a vocation"*, Londra: Unwin Hyman.

Lepenies, W. (1985) *Die Drei Kulturen, Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München: Carl Hanser.

Löwith, K. (1982) *Karl Marx and Max Weber*, Londra: Allen & Unwin (*Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, İstanbul: Doruk Yayınları, 1999).

Marshall, G. (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism*, Londra: Hutchinson.

Mayer, J.P. (1944) *Max Weber and German Politics: A study in political sociology*, Londra: Faber.

Megill, A. (1985) *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press (*Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları: 2012).

Mitzman, A. (1971) *The Iron Cage: A historical interpretation of Max Weber*, New York: The University Library.

Mommsen, W.J. (1974) *The Age of Bureaucracy, Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford: Basil Blackwell.

Mommsen, W.J. ve Osterhammel, J. (der.), (1987) *Max Weber and his Contemporaries*, Londra: Allen & Unwin.

Parkin, F. (1979) *Marxism and Class Theory, a Bourgeois Critique*, Londra: Tavistock.

Parsons, T. (1971) "Value-freedom and objectivity", O. Stammer (der.), *Max Weber and Sociology Today* içinde, Oxford: Basil Blackwell, s. 27-50.

Prades, J.A. (1966) *La sociologie de la religion chez Max Weber, essai d'analyse et decritique de la methode*, Paris: Editions Nauwelaerts.

Rheinstein, M. (1954) *Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Roth, G. (1985) "Marx and Weber on the United States today", R.J. Antonio ve R.M. Glassman (der.), *A Weber-Marx Dialogue* içinde, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, s. 215-33.

Roth, G. ve Schluchter, W. (1979) *Max Weber's Vision of History, Ethics and Method*, Berkeley: University of California Press.

Runciman, W.G. (1978) *Max Weber Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scaff, L. (1984) "Weber before Weberian sociology", *British Journal of Sociology*, 35: 190-215.

Shils, E. (1976) *Max Weber on Universities, The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany*, Chicago: University of Chicago Press.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance, Resentment, reciprocity and resistance in social life*, Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Tenbruck, F.H. (1975) "Das Werk Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychology*, 27, s. 663-702; kısaltılmış ve tercüme edilmiş versiyonu 1980'de "The problem of the thematic unity in the works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 31: 316-51 olarak yayınlanmıştır.

Tocqueville, A. de (1946) *Democracy in America*, Londra: Oxford University Press (*Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezar ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları, 1994).

Troeltsch, E. (1912) *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillan (1931).

Turner, B.S. (1974) *Weber and Islam, a Critical Study*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Max Weber ve İslam. Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1991).

Turner, B.S. (1981) *For Max Weber: Essays on the sociology of fate*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Turner, B.S. (1982) "Nietzsche, Weber and the devaluation of politics: the problem of state legitimacy", *The Sociological Review*, 30: 367-91.

Turner, B.S. (1987) "The rationalization of the body: reflections on modernity and discipline", S. Lash ve S. Whimster (der.), *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde, Londra: Allen & Unwin.

Turner, B.S. (1988) "Classical society and its legacy", *Sociological Review*, 36(1): 146-57.

Turner, S. ve Factor, R.A. (1984) *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Weber, Marianne (1926) *Max Weber, Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr; 1975'te *Max Weber, a Biography*, New York: John Wiley olarak tercüme edilmiştir.

Weber, M. (1924) "Socialism", *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* içinde, Tübingen: Mohr, s. 492-518 ve W.G. Runciman (1978) *Max Weber, Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press'te tercüme edilmiştir.

Weber, M. (1927) *General Economic History*, New York: Collier, 1961.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Allen & Unwin (*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

Weber, M. (1936) *Jugendbriefe*,Tübingen: Mohr.

Weber, M. (1951) *The Religion of China*, New York: Macmillan.

Weber, M. (1952) *Ancient Judaism*, New York: Free Press.

Weber, M. (1958) *The Religion of India*, New York: Free Press.

Weber, M. (1966) *The City*, New York: Free Press (*Şehir*, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Yarın Yayınları, 2010).

Weber, M. (1978a) *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 2 cilt (*Ekonomi ve Toplum, 2 cilt takım*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Weber, M. (1978b) "Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism", *American Journal of Sociology*, 83(5): 1105-31.

Weber, M. (1988) *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: Mohr.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SİVİL TOPLUM ÜZERİNE EMILE DURKHEIM

Emile Durkheim'ı yorumlamak

Emile Durkheim (1858-1917) bir bütün olarak sosyal bilimde önemli bir şahsiyet olmayı sürdürür ve sosyolojinin tartışmasız olarak "kurucu baba"larından biridir. Sosyolojinin klasik döneminden (1890-1920) diğer toplumsal kuramcılar kendilerini "sosyolog" olarak tanımlama konusunda muğlak davransalar da, görünen o ki Durkheim toplumsal olguların bir bilimi olarak sosyolojiyi inşa etmenin önemine inanmaktadır. Sosyolojisi modern yaşamın doğası üzerine çağdaş düşünceyi biçimlendirmede temel bir rol oynamaya devam etmektedir ve modern Fransız toplumsal düşüncesini anlamak isteyen herkes Durkheim'ı ciddiye almaya mecburdur. Çalışmaları modern dünyanın karmaşasını kavramak için hâlâ zengin ve zorlu bir kaynaktır. Durkheim bu karmaşayı, Jean Guyau'nun ahlâk felsefesini benimseyerek (Orru, 1987) "anomik" olarak tarif eder. Modern toplumsal kuramı biçimlendiren ve çoğu kez yoğun ve genellikle anlaşılması güç bir şekilde yazan (Georg Simmel, Max Horkheimer veya Talcott Parsons gibi) diğer başat simaların aksine Durkheim'ın yazıları doğrudan, veciz ve kolayca anlaşılabilirdir. Kitapları genelde, *The Elementary Forms of*

the Religious Life'ın (Durkheim, 1961; *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 2011) açılış bölümlerindeki "din"in anlamı gibi zorlu bir analitik sorunla başlar, ama argümanları her daim mantıklı ve nettir. Bir sosyoloji öğrencisinin bakış açısından Durkheim bu anlamda erişilebilir bir yazardır. Ancak açıklık aldatıcı olabilir, çünkü Durkheimcı sosyolojiye temel teşkil eden sorunların –bir ahlâk *bilimi* olabilir mi?– açıkça ucu bucağı yoktur.

Professional Ethics and Civic Morals'ın (Durkheim, 1992) tarzı ve içeriği bu anlamda tipiktir. Durkheim'm amacı, ekonominin diğer toplumsal kurumlarla bağlantısının bir bakıma koptuğu, ileri, farklılaşmış ve karmaşık bir toplumun ahlâki sorunlarını araştırmaktı. Metnin büyük bir bölümü, başlıca kavramların (yaptırım, mülk, ahlâk kuralları ve sözleşme) açık ve analitik bir şekilde anlaşılmasını tesis etmekle ilgilidir, ama mevcut kuramların yanlış kanılarını ortadan kaldırmaya yönelik bu tanımsal açıklık arayışı, Durkheim'm ilgilendiği başlıca konuya zemin hazırlar: Nasıl modern koşullara uygun bir ahlâki kısıtlama sistemi bulabiliriz? Bu sorunun yanıtı, en azmdan kısmen, loncaların Ortaçağ'daki iktisadi faaliyetleri düzenlemeleri gibi ekonominin düzenlenmesine katkıda bulunacak mesleki yasalar ve yurttaş değerleri sistemlerinin evrimine istinaden veriliyordu (Black, 1984). Durkheim'ın toplumun ahlâki aygıtının parçası olarak gördüğü devletin, toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, ama aynı zamanda, birazdan göreceğimiz gibi, bireyin haklarının korunmasında da oynayacak önemli bir rolü vardı. Bu yanıt, aynı zamanda, Durkheim'a göre esasında bir ahlâk kuralları bilimi olan sosyolojinin bir bütün olarak taslağını sunuyordu.

Argümanın tarz ve içeriği bu düzeyde nispeten basit görünse de, Durkheim'ın sosyolojisi çelişkili ve çoğu kez yanıltıcı yorumlarla kuşatılmıştır. *Professional Ethics and Civic Morals*'da (bundan böyle *Civic Morals* olarak anılacaktır) yer alan teze dönmeden önce, Durkheim'm çalışmalarının özellikle İngilizce-konuşan dünyada alımlandığı bazı belli başlı yorumlama çerçevelerini anlamamız gerekir. Yorumlama geleneğinin bu şekilde gözden geçirilmesi önemlidir, çünkü *Civic Morals*'ın bu yorumlama ve alımlama paradigmalarına bir meydan oku-

ma olduğunu öne sürmek niyetindeyim. Bilhassa Durkheim'm sosyolojisine iki geleneksel bakışı sorgulamak önemlidir. Bunlardan birincisi, Durkheim'm çalışmalarının toplumsal değişim yerine öncelikle toplumsal düzeni anlamakla ilgilendiği için bir anlamda muhafazakâr olduğudur. İkincisiyse erken ve geç dönem sosyolojisi arasında temel bir kopuş olduğu iddiasıdır. Bu meseleleri sırasıyla ele alacağım.

Fransız toplumu (1789-1918)

1789 ve 1914 arasında Fransa, yalnızca Fransız toplumunu dönüştürmekle kalmayan, ama gerçek anlamda küresel bir görüngü olan "modern toplum"u yaratan yoğun devrimci değişimlerin etkisi altındaydı. Fransız Devrimi ve Napolyon dönemi modern demokrasinin temel ilkelerini, yani özgürlük, eşitlik ve kardeşliği (ya da seküler dayanışmayı) deneye tabi tutmuş ve sonrasında da ihraç etmişti. Ancak *ancien regime*'in yıkılması Terör dönemiyle sonuçlandı ve Avrupa boyunca aristokrasinin ve monarşinin tasfiyesinin aşırılıklarına karşı muhafazakâr bir tepkiye yol açtı. İngilizce-konuşan dünyadan gelen belki de en meşhur karşılık, Edmund Burke'nin, muhtemelen Burke'nin kendi fikirlerine aykırı olarak devrim karşıtı bir manifesto haline gelen *Reflections on The Revolution in France* kitabıydı. Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies* kitabında "İnsan ve yurttaş hakları bildirgesi"ndeki doğal haklar fikrini, kendine has coşkusuyla, "ayaklıklı safsata" olarak adlandırıyordu (Waldron, 1987: 53).

İkinci Restorasyon (1815), Napolyon'un ölümü (1821) ve 1848 Devrimi arasındaki dönem, meşruti bir monarşi altında istikrarlı bir hükümet kurmaya yönelik birçok başarısız teşebbüse tanıklık etti (Cobban, 1961). Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*'ta (*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*) bu siyasi mücadeleleri oldukça küçümser biçimde bir "maskaralık" olarak tarif ediyordu (Feuer, 1969: 360). Ne var ki Avrupa'nın dört bir yanındaki 1848 Devrimleri, Napolyon'un devrilmesinden sonra Avrupa meselelerine hükmeden gerici rejimle-

re karşı liberal, burjuva bir alternatif umudunu bir kere daha doğurdu. 1848 Devrimlerinin özellikle Fransa ve Almanya'daki başarısızlığı, muhafazakâr toplumsal kuvvetlerin, reformizm, milliyetçilik ve liberalizmin çeşitli kombinasyonlarını benimseyen kent burjuvazisinin eline hatırı sayılır bir iktisadi güç veren Avrupa sanayileşmesine rağmen geleneksel siyasi rollerini muhafaza etmelerini sağlayan bağlamı sundu.

Fransız toplumu, Durkheim'm doğduğu yer olan ve güçlü bir Yahudi cemaatinin yaşadığı Alsace-Lorraine'in Prusya tarafından ilhak edildiği 1870 Fransa-Prusya Savaşı'ndaki askerî yenilgiyle daha da sert bir dönüşüme uğradı. Askerî yenilgi toplumsal sınıflar arasındaki toplumsal gerilimler kadar bir yanda Katolik muhafazakârlığı, milliyetçilik ve Yahudi aleyhtarlığı, öte yanda liberal, seküler, burjuva gruplar arasında büyüyen toplumsal gerilimlerin de yükselmesine sebep oldu. Fransa'da bu çatışmalar en nihayet 1871'de Paris Komünü'nün kanlı başkaldırısı ile sonuçlandı. Olan biteni Londra'dan izleyen Karl Marx ve Friedrich Engels, kapitalist sistemin boyunduruğu karşısında işçi sınıfından derhal, yıkıcı ve nihai bir devrimci mücadele bekliyordu. Devrimci arzuları kısa bir süre sonra Komünün kanlı bir şekilde bastırılmasıyla suya düştü.

1875'in Üçüncü Cumhuriyeti takdis eden meşruti yasaları, bu travmatik dönemin içinden doğdu, ancak Fransa'da geleneksel bir Katolik siyasi blok ve radikal seküler sosyalizm arasındaki siyasi bölünmelere bir çözüm getirmedi. Bu anlamda Fransa'da 19. yüzyıl siyaseti, Fransız Devrimi'nin mirasıyla uzlaşma ve monarşi, cumhuriyetçilik ve Bonapartizm arasındaki mücadeleleri etkin bir anayasal çerçeve içerisinde çözüme kavuşturma teşebbüsüydü. 1870'teki askerî yenilgi, aydın kesim de dahil olmak üzere Fransız halkında can havliyle ulusun yeniden doğuşunun peşinden koştukları derin bir milliyetçi tepkiye neden oldu (Lukes, 1973: 41). 19. yüzyıl sonu Fransası'nda Avrupa'nın önde gelen kültür merkezlerinin çoğunda, ama özellikle Viyana'da bir benzeri görülen önemli bir Yahudi aleyhtarlığı dalgası vardı. Yahudilerin vatanperver olmadığı düşünülüyordu, ama aynı zamanda seküler rasyona-

listler oldukları, bu yüzden de Kilise karşıtı oldukları varsayılıyordu. Yahudi aleyhtarı mitolojiye göre aynı anda hem devlete hem de Kilise'ye tehdit teşkil ediyorlardı. Bu gerilimler, Fransız ulusunu on yıldan uzun bir sûre boyunca bölen meşhur "Dreyfus Olayı"nın (1894) arka perdesini oluşturuyordu (Miquel, 1968). Zengin bir aileden gelen Alsaceli bir Yahudi olan Yüzbaşı Alfred Dreyfus, resmî askerî sırları Almanlar'a satmakla suçlanıyordu; en sonunda ihanetten suçlu bulundu ve mahkûm edildi. Masum olduğunu bilen Yüzbaşı Dreyfus, intihar etmeyi ya da itirafta bulunmayı reddederek askerî centilmenlik yasasına boyun eğmedi. Şeytan Adası'nda ömür boyu hapse mahkûm edildi (Fenton, 1984: 14), ama dava bir türlü kapanmadı ve itirazlara neden oldu. Yeniden yargılama ve cumhurbaşkanından gelen özür sonrasında Dreyfus davası en sonunda 1906'da Temyiz Mahkemesi tarafından kapatıldı.

Bu olay zaten bölünmüş olan Fransız toplumunu, Katolikler, muhafazakâr ulusalcılar ve seküler liberal ve radikaller arasında tekrar böldü. Dreyfus karşıtlarının duygusal coşkunluğunun büyük bir bölümü, Fransız toplumunda yozlaştırıcı bir kuvvet olarak gördükleri "entelektüeller"e yönelmişti. Durkheim 1898'de *La Revue Bleue* için kaleme aldığı "Individualism and the intellectuals" yazısını (Durkheim, 1969) işte bu saldırı bağlamında yazdı. Dava, köklü bir haham ailesinden gelen Durkheim'ı, bir üniversite profesörü olarak kaçınılmaz olarak etkiledi, özellikle de Bordeaux'daki yerel bir gazete Durkheim'ın, öğrencilerini siyaseten etkin olmaya teşvik ettiğini öne sürdükten sonra. Emile Zola'nın Cumhurbaşkanına hitaben yazdığı Ocak 1898 tarihli mektubu "Suçluyorum", Dreyfus davasını yöneten yetkilileri ve hâkimleri beceriksizlik ve haksız hüküm vermekle suçluyordu. Zola'nın mektubu entelektüeller ve muhafazakârlar arasındaki kutuplaşmayı daha da pekiştirdi. Durkheim'ın Olaya karşı tavrı açıklayıcıdır. Meseleyi siyaset ve kişilikler üzerine çatışmalarla gölgelemekten kaçınmak istiyordu. Durkheim'a göre bu olay ulusun tarihindeki siyasi değil ahlâki bir dönüm noktasıydı. Gerçekte hukuki bir maskaralık olan dava, Durkheim'a göre ulusal bir yenilenme fırsatıydı.

Fransa bir diğer yıkımı da 1914-18'de Normandiya siperlerindeki faciayla yaşadı. Bu ulusal trajedi, öğrencilerinin birçoğu savaşta öldürülen Durkheim için aynı zamanda kişisel bir felaketti. Ecole Normale Supérieure'den ateş hattına giden öğrencilerin yüzde 30'undan fazlası öldürüldü. Durkheim savaşla bağlantılı iki kitapçık kaleme aldı: *Qui a voulu la guerre?* (Durkheim, 1915a) ve *L'Allemagne au-dessus de tout* (Durkheim, 1915b). Ne yazık ki Alman isimli bir Yahudi olan Durkheim savaş sırasında bile eleştirilere maruz kaldı. Oğlu André 1915-16'daki Sırp ricatında öldürüldü (Giddens, 1978: 20). André Durkheim, Durkheim'm 1896'da kurduğu *Année sociologique* dergisi etrafında toplanan entelektüel bir cemaatin üyesiydi (Nandan, 1980). Ölümü aynı anda hem kişisel hem de düşünsel bir trajediydi. Dermanı tükenen ve kedere boğulan Durkheim, felç geçirdi ve kısa süren bir iyileşme döneminin ardından 59 yaşında öldü.

Muhafazakârlık ve sosyoloji

Yalnız Fransız değil, aynı zamanda klasik Avrupa sosyolojisinin de kökleri bu derin toplumsal ve siyasal krizler bağlamında anlaşılmalıdır. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (1967; *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, 2013) kitabında sosyolojinin, sanayi ve Fransız Devrimlerine birer yanıt olan çeşitli düşünsel hareketlerin bir veçhesi olduğunu öne sürmüştür. Bu sosyolojik yanıt üç öğreti biçiminde bilinir hale geldi: Sosyalizm, muhafazakârlık ve liberalizm. Gelgelelim erken dönem sosyolojiyi ilk başlarda biçimlendiren en önemli kuvvet gerçekte muhafazakârlıktı. Sosyolojinin otorite sorunu, kutsal, cemaat, birey sorunu, toplumsal değişim bakımından statü ve organik bütünlük gibi kilit öneme sahip fikirleri ya da "birim fikirleri" her şeyden önce bu muhafazakâr düşünsel mirasın yönleridir. Dolayısıyla sosyoloji, yitirilmiş bir cemaat hissine, bir değerler kaynağı olarak kutsalın ortadan kaybolmasına, şehirdeki bireyin birbaşınalığına ve bunlar neticesinde yaşanan anlam krizine verilen düşünsel bir tepkiydi. Bu anlamda sosyoloji sa-

hiciliğin, kişisel kendiliğindenliğin, toplumsal bütünlüğün ve cemaatin yitirilişi üzerine nostaljik bir tefekkürdü (Stauth ve Turner, 1988). Ferdinand Tönnies'in *gemeinschaft* (cemaat) ve *gesellschaft* (cemiyet) arasında yaptığı meşhur ayrım (Tönnies, 1957), modern toplumların kırılgan ve yüzeysel oldukları, çünkü kalıcı değerler üzerinde temellenmediklerine dair daha sonra ortaya çıkan görüşe önemli bir katkıydı.

Nisbet'e göre (1967) Durkheim bu geleneğin neresinde duruyordu? Durkheim'ın rasyonel ve pozitivist bir ahlâk kuramı arayışı Aydınlanma projesinin bir mirası olsa da, Durkheim esasında muhafazakâr bir gelenekten türeyen beş tema benimsemiş ve geliştirmişti. Bu muhafazakâr temalar şunlardı: Toplumun bireye önceliği; insan tutkuları üzerinde ahlâki kısıtlama gerekliliği; cemaatlerin örgütlenişinde otoritenin önemi; toplumun dinî değerlere bağımlılığı; ve toplumsal ilişkilerin organik niteliği. Durkheimcı sosyolojinin toplumsal değişime muhafazakâr bir tepkinin parçası olduğu argümanını bütünüyle kavrayabilmek için her bir temayı ele almak önemlidir. Bu sunumu netleştirebilmek için, Nisbet'in yorumunun takdir edilecek pek çok tarafı olsa da, Durkheim'a alternatif bir bakış sunmak amacıyla bu yorumu kesin olarak bir kenara bırakacağım.

Durkheim "toplumun" ontolojik olarak "birey"den önce geldiğini öne sürerek liberal ve faydacı gelenekleri eleştiriyordu. Örneğin *The Rules of Sociological Method*'da (Durkheim, 1964; *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 2010) Durkheim sosyolojiyi, şeyler olarak ele alınan toplumsal olguların, yani bireylerin öznel değerlendirmelerinden bağımsız olarak varolan toplumsal görüngülerin bilimsel incelemesi olarak tanımlıyordu. Toplumsal olgular nevi şahsına münhasırdır. Sosyolojiye bu yaklaşım çoğu kez pozitivist ve yetersiz olmakla itham edilse de, Durkheim'm sosyologların rutin sosyolojik araştırmada kullanmaları gereken araştırma yöntemlerini tanımlamaya çalışmadığının farkına varırsak, getirdiği açıklamayı müdafaa etmemiz mümkündür (Gane, 1988). Durkheim aynı zamanda toplumsal olguları ideolojik ve kişisel önyargılardan kaçınacak şekilde bir "okuma" yöntemi sunmaya çalışıyordu. Durkheim'm

"toplumsal bir olgu"dan kastı, bireye dışsal olan ve davranışlar üzerinde toplumsal ya da ahlâki bir kısıtlama uygulayan toplumsal görüngülerdi. Bu toplumsal olgular, hukuki kurumlar, dinî inanç sistemleri ve finans sistemleri gibi görüngüleri içerir; aynı zamanda "toplumsal akımları" (Durkheim, 1964: 4) ya da bugün adlandırdığımız biçimiyle "toplumsal hareketleri" de kapsar. *Civic Morals*'m verileri (hukuki yaptırımlar, ahlâki yasalar, âdetler, vb.) Durkheim'a göre toplumsal olgulardır. Sosyolojinin "kaideleri" bu toplumsal olguların hakiki bilgisinin nasıl üretilebileceğinin anahatlarını çizmeye çalışır. Nisbet, sosyolojik yöntemlerde birey ve toplum arasındaki ilişkiye bu yaklaşımı muhafazakârlığın bir örneği olarak alır, çünkü bir bireyin "fikirleri, dili, ahlâkı ve ilişkileri, toplumun ön gerçekliğinin yansımalarından ibarettir" (Nisbet, 1965: 25).

İkinci olarak, insan doğası itibarıyla ahlâki kısıtlama, insanların esenliği ve toplumun istikrarı ve güvenliği için olmazsa olmazdır. Nisbet'in de işaret ettiği gibi Aydınlanma geleneği İnsanı, doğası dinsel denetim, siyasi zulüm veya toplumsal yozlaşmayla engellenen, neredeyse sonsuz kapasiteye sahip bir varlık olarak görüyordu. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde öne sürdüğü gibi İnsan özgür doğsa da her yerde zincirlere vurulmuştu. Buna karşın muhafazakâr gelenek, özellikle de İnsanın günahkârlığına ilişkin Hıristiyan öğretisinin etkisi altında, insanlara arzularım denetim altına almak için disipline ihtiyaç duyan mahluklar olarak bakar. Bu muhakeme biçiminin meşhur bir örneğini, anomi düşüncesinin merkezî bir rol oynadığı intihar çalışmasında Durkheim'da (Durkheim, 1951) bulabiliriz.

Durkheim en iyi "homo duplex" olarak tarif edilebilen bir İnsan görüşü benimsemişti. İnsanlar, meşhur Jekyll ve Hyde hikâyesinde olduğu gibi, iki karşıt doğaya sahiptirler. Bir tanesi şiddet dolu ve tutkulu, diğeri rasyonel ve arkadaş canlısıdır. Toplumsal istikrarın gereksinimleri, toplumun anarşiye meydan vermemesi için, insanların hayvansı yönlerinin akla tabi kılınmasını icap eder. "Homo duplex" kabulüne dayanan toplum kuramları, tipik olarak, ödenen bireysel bedel her ne olur-

sa olsun, insan cinselliğinin toplumsal düzenin çıkarlarına göre düzenlenmesi gerektiğini öne sürer. Sigmund Freud'un bu meseleye yaklaşımı *Civilization and its Discontents*'de (Freud, 1930; *Uygarlığın Huzursuzluğu*, 1999) bulunabilir. Durkheim'a göre modern toplumun sorunu, ortak bir inançlar ve ahlâk sistemine (yani *conscience collective*'e) dayanan mekanik dayanışma ilkesinin zayıflamasıyla birlikte, insanların kendi denetimsiz arzu ve hırslarına maruz kalmaları ve toplumun örgütlenişinde derin değişimlere tabi olmalarıdır. Bilhassa İngiliz sosyolog Herbert Spencer'ın toplumsal düşüncesinde öncelikli olarak yüceltildiğini düşündüğü faydacı bireycilik, bencilliği, hırsı ve sınırsız arzuları özendiriyordu. Bencil bireyciliğin sonucu (Marske, 1987), yeterli bir normatif yapıya sahip olmayan bir toplumda toplumun toplumsal rahatsızlığının ya da "anomi"nin şiddetlenmesidir ve 1897'de yayımladığı *Suicide*'da (Durkheim, 1951; *İntihar*, 2013) Durkheim, en yüksek intihar oranının toplumdaki bu anomik akımlara en fazla maruz kalan toplumsal gruplarda olduğunu göstermeye çalışmıştır. Normatif kısıtlamalar olmaksızın insanlar bu türden "intihar akımları"na yenik düşerler.

Gerçekte Durkheim'ın *Suicide*'daki argümanı burada öne sürdüğümden çok daha karmaşıktı. Belli bir nedenselliği olan dört farklı intihar tipi belirlemişti. Kaderci ve özgeci intihar gibi bazı intihar biçimleri, aşırı düzenleme ve toplumsal bütünleşmenin sonucudur. Bencil ve anomik intihar, çağdaş topluma en özgü intihar davranışı tipleridir. Durkheim'm intihar analizi çokça tartışılmış ve eleştirilmiştir (Atkinson, 1978; Giddens, 1965; Giddens, 1966; Lukes, 1973: 31), ama bu bölümde bu argümana girmem mümkün değil. *Suicide*'ın *Civic Morals*'m anlaşılması açısından önemi, Durkheim'm bireyi toplumsal yapıdan koparan bir süreç olarak bencil bireycilik eleştirisine ışık tutmasına istinadendir.

Nisbet'in üçüncü teması, muhafazakâr toplum kuramında otoritenin önemidir. Otorite fikri "Durkheim'ın tüm çalışmalarındaki ana motifidir" (Nisbet, 1965: 59). Otoritenin, özellikle disiplin biçimindeki otoritenin, ahlâki eğitim aracılığıyla "kişi-

liğin" biçimlenmesinde önemli bir rol oynaması, Durkheim'ın ahlâka bakışının önemli bir özelliğidir. Durkheim, bir kere daha, serbestliği başıboşlukla karıştırdıklarını düşündüğü Bentham ve James Mill'in liberal faydacı geleneğine bilhassa eleştirel yaklaşıyordu. Kısıtlama ve otorite olmazsa insanlar bir anarşi yaşamına teslim olurlar. Modern toplumun sorunu gerçekte ahlâki otoritenin yavaş yavaş aşınmasıdır ve *Civic Morals*'m görevi, bu krizi tarif etmek ve otoriter ahlâki yönergelerin oluşturulması için bir dizi çözüm sunmaktı. Modern toplumun sorunu, disiplininin onlar olmaksızın sadece dışsal bir düzenleme halini alacağı toplumsal norm ve pratiklere ahlâki bir kuvvet ve etik otorite bahşedecek etkin bir ilkenin keşfedilmesiydi. *The Elementary Forms*'da Durkheim, dinsel pratiklere itaatın kendine hâkim olmayı ve özgeci eylemlerin kişisel çileciliği doğurduğunu ve bunların bir bütün olarak toplumsal yaşamın zorunlu bir temelini oluşturduğunu göstermek istiyordu. Toplum ancak "acı çekmeye yönelik belirli bir küçümseme" temelinde (Durkheim, 1961: 356) var olabilirdi.

Bu tartışma Nisbet'in Durkheim'ın muhafazakârlığının esasını, diğer bir deyişle dinin ya da daha özel olarak kutsalın bir bütün olarak Durkheim'ın sosyolojik projesine merkezîliğini kavramasına olanak tanıyordu. Burada Durkheim'ın yaklaşımı bir kez daha Marx, Weber veya Simmel'in din sosyolojisinden önemli ölçüde farklılaşır (Seger, 1957; Turner, 1991). 19. yüzyılın din kuramları büyük ölçüde bireyci ve rasyoneldi; diğer bir deyişle, dini öncelikle bilimsel bir bakış açısından yanlış olan bilişsel bir faaliyet olarak ele alıyorlardı (Goode, 1951). Din, İnsanın doğal gerçekliği yanlış anlamasının bir sonucuydu. Mesela animizm, doğayı ruhlara atıfla açıklama teşebbüsüydü. Bu kuramlar pozitivist bir bakış açısına göre yanlış oldukları için, din bilimin ilerlemesiyle ortadan kaybolacaktı. Durkheim dini toplumsal, müşterek ve pratik bir şey gibi ele alarak, bu bilişsel yönelimlerden tamamen ayrılıyordu. Onun geliştirdiği din kuramları, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) çalışması insanlar ve tanrılar arasındaki kurban yemeğinin nasıl da kutsal bir cemaat yarattığını gösteren William

Robertson Smith'in argümanlarının ve Fustel de Coulanges'in klasik toplumun değişen yapılarını teolojik değişimler açısından incelediği *The Ancient City* (1901; *Antik Site*, 2012) araştırmasının ağırlıklı olarak etkisinde kalmıştı.

Durkheim, yürüttüğü din çalışmalarında, bilinen en basit din olarak Avustralyalı aborjin totemizminin, tüm dinsel yaşamın "ilkel biçimleri"ne ilişkin içgörü sağladığını göstermeye çalışıyordu. İkinci görevi, insan düşüncesinin (zaman ve mekân gibi) temel kategorilerinin doğuşunu tanılamaktı; bilgi sosyolojisindeki bu mesele aynı zamanda *Primitive Classification*'da da (Durkheim ve Mauss, 1963) ele alınmıştı. Üçüncü hedefi, bir totemizm analizi aracılığıyla toplumsal kurumlarda kutsalın evrensel işlevlerine dair birtakım genellemeler saptamaktı.

Durkheim'ın din sosyolojisi alanında bir klasik olan çalışması pek çok yorum aldı (Goode, 1951; Pickering, 1975; Robertson, 1970; Scharf, 1970; Seger, 1957; Turner, 1991). Argümanının temeli iki hat üzerinden ilerliyordu. İlk olarak, kendi önerdiği çözüme ulaşmak için dinin doğası hakkındaki mevcut, tipik olarak bireyci argümanlara saldırıyordu. Durkheim'a göre din "kutsal şeylere, yani bir kenara konulmuş ve yasaklanmış şeylere ilişkin birleşik bir inançlar ve pratikler sistemidir – ona bağlı olan herkesi Kilise adı verilen tek bir ahlâki cemaatte birleştiren inançlar ve pratikler"dir (Durkheim, 1961: 62). İkinci yaklaşım hattı, dinin "ilkel biçimleri"nin –bundan kastı dinin temel yapısal özellikleriydi– aslında toplumsal yapı ve süreçlere ilişkin bilgi verdiğini öne sürmekti. Dinsel inançlar toplumun "kolektif temsilleri" olarak yorumlanmalıdır; dinsel pratiklerin amaçlanmamış sonucu toplumsal bir bağ yaratmaktır; dinsel ritüellerin gerçekleştirilmesi, toplumsal bağlılıkların yenilendiği toplumsal bir coşku ya da "galeyan" yaratır; inanç sahibinin kurban ve çilecilikte eğitilmesi, önemli özgecilik ve toplumsal hizmet normları yaratır; ve ritüelde çarpıcı bir biçimde yeniden canlandırılan dinsel mitolojiler, toplumsal grubun, o olmaksızın nesillerin bu tarihsel anlatısının sürekliliğinin imkânsız bir hal alacağı kolektif hafızasını depolar (Wach,

1944). Talcott Parsons, dinin temelinin toplum olduğu önermesiyle yola koyulan Durkheim'ın, toplumun temelinin kutsal olduğu şeklindeki bir o kadar devrimci denklemle sona vardığını öne sürerken muhtemelen haklı, en azından içgörülüydü. Modern toplumun sorunu, bir geçiş döneminde olmamızdır; eski tanrılar ölüdür ve yenileri de henüz doğmamıştır. Milliyetçilik, adanmışlık ve fedakârlık telkininde bulunmakla, bu türden bir tanrı olabilir.

Son olarak Nisbet, Durkheim'ın sosyolojisinin altında yatan metaforun, toplumun organik olduğu ve gelişimsel yasalarının ancak bireysel psikolojiye ve özellikle de bireysel rasyonelliğe indirgenemeyecek olan toplumsal farklılaşma gibi müşterek süreçler açısından anlaşılabilir olduğunu öne sürüyordu. Durkheim, faydacı geleneğin aksine, toplumun kişiler arasında akdedilmiş toplumsal bir sözleşmenin sonucu olduğu ve toplumun gelişmesinin özgün bir sözleşme açısından tasavvur edilebileceği düşüncesini reddediyordu (Abercrombie, Hill ve Turner, 1986). Durkheim'ın daha bütüncül bakış açısından toplum, sözleşmeye dayalı olmak yerine organiktir. Kişiler arasındaki bir sözleşmenin, derinden savunulan değerler ve inançlar olmaksızın ve gelenek, ritüel ve ahlâk tarafından kutsanmaksızın anlamsız ve hükümsüz olacağını öne sürüyordu. Durkheim, Spencercı sosyolojiye özgül bir hücumda bulunduğu *The Division of Labor in Society*'de (1960; *Toplumsal İşbölümü*, 2006) bu faydacı geleneğin reddiyle meşgul oluyordu. Gelgelelim *Civic Morals*, Durkheim'ın bireyci/faydacı mülkiyet ve sözleşme açıklamalarına getirdiği eleştirilerin özünü oluşturur. Birazdan mesleki etik ve kamu ahlâkı üzerine derslerinin içeriğinden bahsettiğimde bu argümana yeniden döneceğim. Durkheim, toplumu, bir insanlar toplamı değil de organik bir bütün gibi tahayyül etmekle çoğu kez sosyolojinin belirgin bir ekolü olarak "yapısal işlevselciliğin" bir kurucusu olarak görülmüştür. Şüphesiz Durkheim'm tarihsel değişim görüşü, her şeyden önce, *The Division of Labor in Society*'de bütünüyle irdelediği mekanik ve organik dayanışma arasındaki ikiliğe dayanıyordu.

Durkheim'ın sosyal sistemlerde toplumsal bütünleşme anali-

zinin temellerini atan bir toplumsal kuramcı olarak yorumlanması, *The Social System* (Parsons, 1991: 367 vd.) gibi birtakım önemli yayınlarda Parsons tarafından desteklenmişti. Parsons böyle yaparak aynı zamanda, Nisbet'ten bir parça daha dolaylı bir şekilde, Durkheim'ın toplumsal istikrar ve toplumsal bütünleşme kuramcısı olarak görülmesi gerektiği görüşünü destekliyordu. Örneğin Parsons (1974) Durkheim'm *The Division of Labor in Society*'de geliştirdiği, ilkel toplumlarda mekanik dayanışmadaki *conscience collective* açısından ve ileri toplumlarda organik dayanışmadaki toplumsal mütekabiliyet açısından dayanışma açıklamasının, faydacı gelenekteki Hobbesçu toplumsal düzen sorununa başlıca bir çözüm olduğunu ileri sürüyordu. Durkheim'ın toplumsal cemaatlerin oluşturulması ve sürdürülmesinde dinsel pratiğin bütünleştirici işlevleriyle ilgili analizi, Parsons'a, modern toplumlarda toplumsal kaynaşmada müşterek değerlerin önemine yaptığı vurgu için klasik sosyolojiden kuramsal bir kaynak sağlıyordu. Parsons'm akademik kariyerinin başlarında Weber'in kapitalizm analizi, Parsonsçı sosyolojinin başlıca düşünsel uyarıcısı olmuştu (Wearne, 1989), ama Parsons toplumsal bir sistemin dağıtıcı ve bütünleştirici gereksinimlerinin analizine daha fazla yöneldikçe, Durkheimcı meseleler giderek daha önemli bir hale gelmeye başladı. Bu nedenle Parsons'm Cooley'den aldığı, değerlerin psikolojik olarak içselleştirilmesinin önemini kavraması (Parsons, 1968), artık Durkheim'm müşterek inançların bütünleştirici işlevine, yani toplumsal bütünleşmede değerlerin içselleştirilmesi ve toplumsallaştırılmasına yönelik analiziyle tamamlanarak Parsons'm "orta döneminin" köşe taşım oluşturuyordu (Alexander, 1984; Robertson ve Turner, 1989).

Lisans düzeyinde sosyoloji dersleri için giriş ders kitaplarının geleneksel paradigmasında, üç parçalı bir klasik sosyoloji versiyonu gelişmişti: Marx bir çatışma ve toplumsal değişim kuramcısıydı; Weber eylem ve anlamın bir toplumsal filozofuydu; ve Durkheim bir toplumsal düzen, ahlâki sistemler ve siyasi istikrar sosyoloğuydu. Durkheim'ın daha etraflı bir şekilde yorumlanabilmesi için uzun yıllar geçmesi gerekmiştir, ne var ki

son zamanlarda Durkheim hakkmdaki değerlendirmeler, Durkheim'ın siyaset sosyolojisini (Giddens, 1986; Lacroix, 1981), eğitim üzerine yorumlarını (Pickering, 1979), metodolojik görüşlerinin karmaşıklığını (Gane, 1988), Alman ahlâk felsefesine dayanmasını (Meštrović, 1991), hukuk ve adalet sosyolojisini (Green, 1989; Sirianni, 1984), ileri toplumlarda kültürel gerinimler üzerine görüşlerinin zenginliğini (Alexander, 1988) ve modern toplumun çelişkilerine yönelik farkındalığım daha fazla dikkate alma eğilimindedir. Bu yeni vurgular Durkheim'a önceki bakış açılarının hatalı ya da geçersiz olduğu anlamına gelmez; bunlar daha ziyade Durkheim'a dair daha zengin, daha derin ve daha kapsamlı bir yorum ortaya koyarlar.

Durkheim'ın ölümünün ardından 1928'de yayımlanan *Socialism* kitabına Alvin Gouldner'm yazdığı giriş yazısı (Gouldner, 1962), Durkheim'ın sosyolojisine alternatif bir bakış sunuyordu. Genel olarak söylemek gerekirse Gouldner'm amacı, Durkheim'm sosyolojisinin Auguste Comte (1798-1857) yerine Henri Saint-Simon'un (1760-1825) düşünsel mirası olduğunu göstermekti. Bu yorum, Durkheim'm muhafazakârlık yerine sosyalizmle bağlantısını göstermek için incelikli bir stratejiydi. Gouldner, Durkheim'ın *The Division of Labor in Society* kitabını aslında Comte'a karşı bir polemik olarak okuyabileceğimizi gösterir. Durkheim'm pozisyonu modern toplumun mutabakat olmaksızın var olamayacağı değil, daha ziyade organik dayanışmanın mütekabiliyetinin normatif bir mutabakata dayanmayan bir toplumsal düzen temeli ürettiğiydi. İkinci olarak Gouldner anominin normsuzluk değil, daha ziyade var olan normlarla değişen toplumsal yapılar arasındaki bir ayrışım olduğunu öne sürüyordu. Üçüncü olarak, modern toplumdaki gerçek kayma, birey ve devlet arasına giren toplumsal kurumların olmamasıydı; mesleki ve profesyonel cemiyetlerin bu boşluğu doldurması hedefleniyordu. Modern toplumdaki bir diğer kayma, ulus-devlete yerel bağlılıklar ve uluslararasıcılık, kozmopolitanizm ve küreselciliğin yükselişi arasındaki bölünmeydi. Durkheim'ın sosyalizmi, pazar yerinin ahlâki olarak düzenlenmesi şeklinde tanımladığı doğrudur, ama *Socialism*'de ekonominin

ahlâki olarak düzenlenmesinin nasıl mümkün olacağını anlamakla ilgileniyordu. Gouldner'ın çalışması, bu nedenle, Durkheim'ın iktisadi ve siyasi meselelere duyduğu ilginin öneminin üzerinde yeniden durması bakımından mühimdir.

Dolayısıyla daha yakın zamanlarda yapılan yorumlardaki eğilim, Durkheimcı sosyolojinin, toplumsal dayanışma hakkındaki argümanlarına ve iktisadi bireyciliği kabahatli bulmasına yoğunlaşılmasmm bir sonucu olarak ihmal edilmiş olsa da önemli bir radikal boyutunun bulunduğunu öne sürmek olmuştur. Giddens, Durkheim'ın esasında tam olarak "jenerik anlamda 'düzenle' değil, daha ziyade modern endüstriyel bir Devlete uygun düşen otorite biçimiyle ilgilendiği" şeklinde değerli bir yorumda bulunur (Giddens, 1986: 12). Ayrıca Durkheim'ın hukuk ve devlet sosyolojisine yaptığı katkılar, daha erken dönemlerde Durkheim'a getirilen yorumlar tarafından daha ziyade ihmal edilmişti (Pearce, 1989); Durkheim'ın bireysel haklarla ilişkili olarak devlet iktidarı üzerine en fazla kafa yorduğu çalışması olarak *Civic Morals*'ı, tam da bu bağlam içerisinde ciddiye almalıyız.

Fransız siyasetinin muhafazakâr kanadı, Durkheim'ın Fransa'daki etkisine aslında her zaman şüpheyle yaklaşmıştı, çünkü Durkheimcı sosyoloji (Durkheim'm bu meselelerle ilgili kendi görüşleri her ne olursa olsun) Kilise karşıtlığıyla ve Dreyfusçu lobiyle özdeşleştiriliyordu. Durkheim'm Yahudi olması ve kendini açıkça "entelektüellerle" özdeşleştirmesi onu, Fransız toplumundaki muhafazakâr bloğun dışına koymak için yeterliydi. Durkheim'm sosyolojisinin var olan iktisadi kurumlara, diğer bir deyişle Fransa'daki, Durkheim'm bilhassa istikrar bozucu olarak gördüğü refah eşitsizliğine özellikle eleştirel yaklaşan bir yönü olduğunu saptayabiliriz. Bu nedenle iktisat sosyolojisinin önemli bir özelliği, eşitlikçilik ideolojisine sahip bir toplum içerisinde miras yoluyla mülkiyet edinilmesini şiddetle kınamasıydı.

Durkheim'm sosyolojisinin bilfiil yorumlanması bakımından, Nisbet'in (1965) Durkheimcı düşüncenin muhafazakârlığına dair argümanının bir parçası, de Maistre ve de Bonald'ı da içeren

Fransız muhafazakârlık geleneğine dayanmasıydı. Durkheim'a daha yakın zamanlarda getirilen yorumlar onun Alman felsefesine, özellikle Schopenhauer'e dayandığını tespit etmiştir. Bu görüş açısının önemi, Durkheim'ın sosyolojisine bir ahlâk bilimi olarak özel bir ağırlık vermesidir (Meštrović, 1991). Bu çerçeve içerisinde Durkheim'ın sosyolojisini Kant'ın ahlâk kuramı ve bilgi kuramına bir yanıt olarak görebiliriz. Kısaca söylemek gerekirse, Kant'ın ahlâki buyruk anlatısını, Hıristiyanlıktaki kardeşçe (özgeci) sevgi fikri için rasyonel bir gerekçelendirme teşebbüsü olarak görebiliriz. Kant başkalarına karşı neden bir yükümlülük hissetmemiz gerektiğini açıklamak için aklı etiğe koşuyordu; kategorik buyruk başkalarına, onların bize davranmasını beklediğimiz şekilde davranmamız gerektiğini iddia ediyordu. Dolayısıyla ahlâk, makul yükümlülükle ilgiliydi. Kant'ın epistemolojisi ve estetiği de aynı doğrultudaydı. Dünyaya dair bilgimiz, genel düşünce kategorileri (neden, sonuç, zaman ve mekân) tarafından belirlenir veya verilir. Bilgi, ampirik gerçeklik tarafından zihne işlenmez. Estetiğin dünyasında Kant, estetik yargının önyargısız, tarafsız ve nesnel olduğunu öne sürüyordu; böylelikle Kant duyarlık ve estetiği birbirinden ayırmaya çalışıyordu, çünkü estetik yargıların duygusal olduğunu reddediyordu.

Durkheim'ın etik ve bilgi açıklamasını, bu Kantçı mirasa bir yanıt olarak görebiliriz. Bilgi sosyolojisi bakımından Durkheim *Primitive Classification*'da (Durkheim ve Mauss, 1963) temel düşünce kategorilerinin toplumun örgütlenişinde yer aldığım iddia ediyordu; toplumsal biçimler, düşünce biçimlerini üretiyordu. Örneğin analitik "mekân" kavramı toplumsal mekânı model alıyordu. Dinî inanç açısından Durkheim, daha önce de gördüğümüz gibi, "tanrı" kavramını ya da daha kesin olarak kutsal ve dindışı ikiliğini toplumsal yaşamdan türetiyordu; içimizde mukaddes duygusunu uyandıran toplumdu. Durkheim genel olarak, bir ödevin rasyonel bir idrakinin ya da yaptırımlara duyulan faydacı bir saygının, ahlâki bir bağlılığın temeli olarak yeterli olabileceği fikrini reddetmek istiyordu. Ahlâk; bağlılık ve ödev hissini tetiklemek için merhamete, coşkunluğa ve ahlâki yükümlülüklerin kutsallığı hissine gereksinim duyuyordu. Bu bakımdan

Durkheim, Kantçı ahlâk felsefesindeki biçimsel, a priori muhakemeden kaçınacak ampirik bir ahlâk bilimi formüle ederken, Kant'tan ziyade Schopenhauer'ın izinden gidiyordu.

Durkheim'ın sosyolojisinin, örneğin eğitim sosyolojisinin (Durkheim, 1977; Pickering, 1979), 19. yüzyıl sonunda Fransız toplumunun yaşadığı krize toplumsal ve siyasal bir tepki olduğu ayan beyan ortada olsa da, düşünsel kaygıları tek boyutlu bir biçimde Fransız muhafazakârlığı mirasıyla güdülenmiyordu. Saint-Simon ve Comte'un mirasının Durkheim üzerindeki etkisi inkâr edilemese de Durkheim aynı zamanda Kant ve Schopenhauer'ın düşünsel mirasıyla ve de Durkheim'ın, pan-Germanizm ve devlet kuramım (Giddens, 1986: 230) tehlikeli öğretiler olarak mahkûm ettiği Heinrich von Treitschke'nin siyasi düşüncelerinin kendi zamanındaki etkisiyle uzlaşmaya çalışıyordu.

Durkheim'ın muhafazakâr olduğu görüşüne karşı güçlü bir argüman, bizzat *Civic Morals*'ın kendisinde, yani Durkheim'ın miras kurumuyla ilişkilendirilen ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olan adaletsizlik eleştirisinde bulunabilir. Mirastan kaynaklanan servetin liyakatla hiçbir zorunlu ilişkisi olmadığı için Durkheim bunun "sözleşmeci sistemi temelden hükümsüz kıldığını" (Durkheim, 1992: 213) öne sürüyordu. Bunun ardından Marx'ın kaleminden çıkmış gibi duran bir pasajda mirasın toplumsal sonuçlarına karşı hücuma geçiyordu:

> Bir kurum olarak miras insanların ya zengin ya da fakir olarak doğmalarına neden olur; diğer bir ifadeyle, toplumda her türden ara sınıfla birbirine bağlı olan iki ana sınıf vardır: Yaşamak için hizmetlerini diğer sınıfa bedeli her ne olursa olsun kabul edilebilir kılmak zorunda olan sınıf; bu hizmetler olmadan da yapabilen, çünkü sahip oldukları hizmeti sunanlarınkine denk olmasa da belirli kaynaklara başvurabilen öteki sınıf. Dolayısıyla toplumda keskin sınıf farklılıkları var olduğu müddetçe, oldukça etkin hafifleticiler sözleşmelerin adaletsizliğini azaltabilir; fakat ilkesel olarak sistem adalete yer tanımayan koşullarda faaliyet gösterir.
>
> (Durkheim, 1992: 213)

Durkheim modern bir demokraside adalet hissinin artmasıyla beraber, miras kurumunun çağdaş eşitlik normlarıyla çatıştığını iddia ediyordu. Ne yazık ki İngilizce tercüme bayat ve kullanışsızdır. Fransızcadaki "la conscience morale" ("ahlâki vicdan") "insanın vicdanı", "le sentiment" ("his") ise "tavır" olarak karşılanır ve böylelikle Durkheim'm metni psikolojik ve seksist bir hale getirilir.*

Durkheim bu mevcut eşitsizliklerin üstesinden gelecek ahlâki bir dağıtım ilkesi öneriyordu; "şeylerin insanlar arasında dağıtımı ancak her bir kişinin toplumsal liyakatına göre olduğu takdirde adil olabilir"di (Durkheim, 1992: 214). Görüldüğü gibi Durkheim'm adalet anlayışı, muhafazakâr kuramın, hane reislerinin mülkiyetlerini kendi çıkarlarına göre devretme haklarının "sahiplenici bireyciliğin" temel bir ilkesi olduğu özel mülkiyet haklarıyla büyük ölçüde bağdaşmamaktadır (Macpherson, 1962).

Gelgelelim Durkheim iki miras biçimi olduğunu kabul ediyordu: Servet ve yetenekler. Miras ayrıcalığının feshedilmesi doğuştan kaynaklanan iktisadi eşitsizliği zayıflatsa da, yeteneklerin ya da bugün adlandırdığımız biçimiyle "kültürel sermaye"nin (Bourdieu ve Passeron, 1990) miras yoluyla edinilmesi de bir o kadar önemlidir ve yalnızca iktisadi sınıfla bağlantılı değildir. Dolayısıyla *Civic Morals* yeteneklerin miras yoluyla edinilmesi sorunuyla sona erer:

> Bir kişinin, zengin ya da yüksek mevkiye sahip bir ailede doğduğu için toplumsal bir varlık olarak daha iyi muamele görmesi gerektiği bizce adil değildir. Ne var ki yüksek zekâya sahip bir babanın çocuğu olarak ya da daha uygun bir ahlâki *milieu*'de ("çevrede") doğduğu için daha iyi muamele görmesi gerektiği bundan daha mı adildir?
>
> (Durkheim, 1992: 220)

Durkheim bu ahlâki soruna hazır bir toplumsal ya da siyasal çözüm göremese de, bir kişinin ahlâki değerini toplumsal arka

(*) Yazarın, metnin seksist bir hale getirildiğini söylemesinin nedeni, Türkçeye "insanın vicdanı" olarak çevirdiğim tabirin İngilizce metindeki özgün halinin "men's conscience", yani "erkeğin vicdanı" olmasıdır – ç.n.

planına göre yargılama eğiliminin üstesinden yalnızca hayırseverlik ve insani duygudaşlığa dayanan özel bir bilinç türünün gelebileceğine inanıyordu.

Schopenhauer'un merhametin ahlâki eylemin kökeni olduğu fikrine dönen bir sonuç bölümünde Durkheim, hayırseverliğin "kalıtımla edinilen yetenekler veya zihinsel yetilerde özel herhangi bir liyakatı gözardı ve inkâr ettiğini" söylüyordu. "Dolayısıyla bu, adaletin doruk noktasıdır" (Durkheim, 1992: 220). Adalete yönelik bu tavırlar, muhafazakârlığın toplumsal bakış açısıyla bağdaşmaz (Green, 1989). Özetle, "Durkheim'ın Üçüncü Cumhuriyetin karşı karşıya kaldığını düşündüğü toplumsal ve siyasal meseleler bağlamında ahlâki bireyciliğin artışı, sosyalizm ve Devlet üzerine yazılarının [irdelenmesi], onu esasen 'muhafazakâr' olarak görmenin ne kadar hatalı olduğunu gözler önüne serer" (Giddens, 1986: 23). *Civic Morals*'ın siyasal argümanları bu türden yorumlayıcı bir "hata"ya bilhassa güçlü bir kanıt teşkil eder.

Düşünsel süreklilik

Civic Morals aynı zamanda Durkheim'm sosyolojisinin tematik ve düşünsel sürekliliği hakkmdaki tartışmayla da bağlantılıdır. Durkheim'm sosyolojisinde temel bir süreksizlik olduğunu iddia eden, *The Structure of Social Action*'da (1937) yine Parsons'dı. Parsons, Durkheim'm, özellikle 1893 tarihli *The Division of Labor* ve 1895 tarihli *The Rules*'da pozitivist bir ahlâki olgular kuramım benimsediğini, 1912 tarihli *The Elementary Forms* gibi sonraki çalışmalarınınsa idealizme dayandığını öne sürüyordu. Parsons, toplumsal olguları dışsal, nesnel ve özerk olarak ele alan pozitivist bir ahlâk kuramının, insanların bu ahlâki olgulara normatif olarak nasıl bağlandığı sorununu çözemeyeceğini göstermeye çalışıyordu. Ahlâki olguların içselleştirilmesinin –ki ancak bundan sonra öznel olarak otoriter bir hale gelebilirlerdi– yeterli bir kuramını üretemiyordu. Durkheim, öznel duygulanım açısından ahlâkın duygusal niteliğinin bir kuramını, ancak din üzerine son araştırmasına başladığm-

da geliştirmeye koyulmuştu. Normların içselleştirilmesine neden olan şey ritüel pratikler ve toplumsal galeyandır, ama Durkheim'ın din sosyolojisinde bu argümanlar, "toplum = tanrı" –Parsons'ın idealizm muamelesi yaptığı bir denklem– görüşüne dayanır. Uzun lafın kısası, pozitivist bir ahlâk kuramının analitik yetersizliği idealizme dönüşerek, Durkheim'ın ahlâkla ilgilenen sosyal biliminin kalbinde düşünsel bir kırılmaya neden olur. *Civic Morals*'ın gelişim içeriklerine baktığımızda bu pozisyonu muhafaza etmesi zordur.

Parsons'ın Durkheim'ı yorumlaması, o zaman için pek çok açıdan önemli bir düşünsel ilerlemeydi. Durkheim'ın *The Division of Labor*'da sözleşmenin sözleşme-dışı öğesi fikrini geliştirirken Spencer'm bireyciliğini eleştirmesine Parsons'ın yaptığı vurgu özellikle önemliydi (Parsons, 1981). Ancak Parsons'm yorumunun bir diğer özelliği, Durkheim'ın çalışmasını tözel konu başlıklarına ayırmayı içeriyordu. "Erken dönem ampirik çalışmalar" mesleki iş bölümü ve Fransa'daki intihar sorunuyla ilgiliyken, "nihai safha" dinsel fikirler ve epistemoloji sorularıyla alakalıydı. Durkheim'ın toplumsal yapıya dair ampirik sorulardan epistemolojik bilgi sorunlarına geçtiği fikri, Durkheimcı sosyolojide kırılma fikrini daha da inanılır kılıyordu. Tözel alanlar açısından bu ayrımı da, Durkheim'ın *Civic Morals*'da sözleşme, mülkiyet, devlet ve din üzerine dersleri açısından savunmak mümkün değildir.

Professional Ethics and Civic Morals aslında Durkheim'm Bordeaux'da 1890'dan 1900'e kadar verdiği "Ahlâkın ve hakların doğası" adındaki dersinin bir derlemesidir. Marcel Mauss bu derslerin el yazmasına sahipti; altı dersten üçü 1937'de, Durkheim'm ölümünden yirmi yıl sonra *Revue de Metaphysique et de Morale*'da yayımlandı. Parsons'm 1937'de *The Structure of Social Action*'ı ilk yayımladığında bu derslerin varlığından haberdar olması muhtemel görünmemektedir. Parsons'ın *The Structure of Social Action*'m sonundaki bibliyografik notları, Durkheim'ın Bordeaux dönemindeki çalışmalarına bazı referanslar içerir, ama bugün *Civic Morals*'ı oluşturan malzemelere hiçbir atıf yoktur. Durkheim'ın dersleri Fransızcada *Leçons de Sociologie,*

physique des moeurs et du droit adıyla yayımlanmıştır (Durkheim, 1950; *Sosyoloji Dersleri*, 2006).

Mesleki etik, yurttaş ahlâkı, mülkiyet ve sözleşme üzerine bu dersler, dolayısıyla, Parsons'ın Durkheim'ın "pozitivist" safhası olarak gördüğü döneme aittir; kronolojik olarak *The Division of Labor* ve *The Rules*'la aynı döneme rastlar. Bunlar Durkheim'ın, ana konusu ahlâki olguların araştırılması olan özerk bir sosyolojik disiplin yaratma teşebbüsünün parçalarıdır. *Civic Morals*'ın temalarının aslında Durkheim'ın hem "geç dönem" hem de "erken dönem" sosyolojik ilgi alanlarının tamamını kapsadığını gösterebilirsek ve bu ilgi alanlarının materyalizm/idealizm ikilemi kapsamında ikiye bölünmediğini ortaya koyabilirsek, bu ikilemin Durkheim'ın sosyolojisinde bir kırılmaya neden olmadığını gözler önüne sermiş oluruz. Daha da önemlisi, Durkheim'ın sosyolojik düşüncelerinin neredeyse yirmi yıllık evrimini saptayabiliriz.

Durkheim'ın *Civic Morals*'ının genel bir özetini sunmaya gerek yoktur. Tekrardan kaçınmak için Durkheim'ın altı dersi kapsayan argümanının özüne aklımda iki soruyla odaklanacağım. Birincisi, bu dersler daha sonra bütünüyle geliştirilen temalara önayak olarak ya da bunları tartışarak Durkheim'ın bir bütün olarak sosyolojisini planlar mı? İkincisi, *Civic Morals* çağdaş sosyolojik tartışmanın merkezinde olmayı sürdüren kuramsal ya da siyasal meseleleri nasıl ele alır? Bu iki soruyu cevaplandırarak aynı zamanda şu soruyu da ele almayı umuyorum: Durkheim'ın *Civic Morals*'ını neden okumalı?

Civic Morals'ın merkezinde duran meseleler, bazı önemli açılardan Saint-Simon'un mirasının parçasıydı. Saint-Simon'un çalışmalarının ardında yatan mesele, Hıristiyanlığın aşınmaya uğraması sorunu, sanayileşmenin yarattığı sorunlar ve sosyolojik bilginin yol göstericiliğiyle, karmaşık ve farklılaşmış bir topluma bir tür uyum getirecek bir "insanlık dini" ihtimaliydi. Dolayısıyla Saint-Simon, Avrupa'da siyasal bütünleşme sorunları karşısında kaygıya kapılıyor ve çeşitli yazılarında ve konuşmalarında bir Avrupa parlamenter sistemi için gereken kurumları kavramsallaştırmaya çalışıyordu (Taylor, 1975).

Civic Morals'daki argümanın yapısı benzer meselelerden oluşuyordu. Durkheim, bilimsel bir ahlâk kuralları araştırmasının *The Rules* veya *Suicide*'dan son derece aşina olduğumuz bilimsel anahatlarını sunarak işe başlar. Ne var ki *Civic Morals*'ın asli argümanı, yüksek düzeyde toplumsal farklılaşmanın olduğu, seküler değilse bile post-Hıristiyan bir toplumda toplumsal bütünleşme ve hükümet otoritesi sorunlarına odaklanıyordu. Aynı zamanda küresel toplumsal düzen sorunu ve ulus-devletin sınırlamalarını en nihayetinde aşabilecek bir hükümet biçimi sorunuyla ilgileniliyordu.

Modern Avrupa'nın karşı karşıya olduğu sorun, ekonominin toplumdan ayrılması ve pazarda etkin bir düzenlemenin olmayışıdır. İş bölümü ve modern ekonominin gelişimi, meslek gruplarının ve mesleki cemiyetlerin evrilmesine neden olmuş ya da bunlarla el ele gitmiştir. Durkheim'a göre bu gruplar modern toplum için bir tür istikrar sağlasa da iş dünyasında mesleklerin önemli bir gelişimi söz konusu değildir; iktisadi faaliyeti düzenleyebilecek mesleki ahlâk kuralları yoktur. Mesleki cemiyetler, her halükarda, örgütlenişleri ve toplumsal etkileri bakımından daha ziyade yereldirler, ama mühim olan mesleki ahlâk kurallarının olmayışıdır. Avrupa'nın karşı karşıya kaldığı kriz pazarda anarşi ve ahlâki düzenlemenin azgelişmişliğidir. Bu "ahlâki boşluk" (Durkheim, 1992: 12) ancak "korporatist sistem"in, iş ahlâkı kurallarının ve pazara devlet müdahalesinin gelişmesiyle doldurulabilir. Durkheim'ın *The Division of Labor* ve *Suicide*'da öne sürdüğü üzere, bu ahlâki düzenleme eksikliği, insanların iş dünyası döngüsünün olumsuz veya anomik sonuçlarına ve kendi sınırsız arzu ve beklentilerine maruz kaldıkları anlamına gelir. Durkheim modern toplumlardaki bu yapısal sorunu eleştiriyordu, ama aynı zamanda denetimsiz iktisadi faaliyetin toplumsal sonuçlarını fark edemedikleri için klasik iktisatçılara da saldırıyordu; iktisadi işlevler sanki toplumsal bir etkileri yokmuş gibi incelenmişlerdi.

Modern toplumun toplumsal sorunu, Roma dönemi ve Ortaçağ'da, mensuplarını, fiyatları ve mübadele koşullarını denetleyerek iktisadi faaliyetin etik bir düzenlemesini sağlayan lonca

sisteminin tarihsel gerileyişinin irdelenmesiyle daha etkin bir şekilde anlaşılabilir. Durkheim, bu tarihsel şemada, bir bütün olarak sosyolojik argümantasyon üslubuna özgü bir argüman benimser. Bu biçimsel mesleki kuralların insanların davranışları üzerinde nasıl gerçek bir etkisinin olduğunu göstermek ister ve bunu konu dışına çıkıp din tarihine saparak yapar. Loncanın kökleri dinsel *collegium*'a dayanır. Zanaat faaliyetleri etrafında oluşan tarikatlar festivaller, ziyafetler, müşterek kurbanlar ve hediye gibi mübadele örüntüleri temin ediyorlardı. Bu müşterek ve ritüel faaliyetler, loncayla ilişkilendirilen iktisadi davranışa ilişkin özgün düzenlemelerin ardında yatan toplumsal ve ahlâki kuvveti oluşturuyordu. Diğer bir deyişle Durkheim, kimi müşterek ve ahlâki kuvvetlerin bazı toplumsal pratiklere karşı nasıl duygusal bir bağlılığa yol açtığını göstermeden biçimsel bir yükümlülük ya da düzenleme keşfinde bulunmakla yetinmiyordu. Ahlâk ve ahlâki kuvvet her zaman "bireyi aşan ve ait olduğu grubun çıkarına olan bir şeyde" keşfedilmeliydi (Durkheim, 1992: 24). Bu türden bir argüman özellikle *The Elementary Forms*'da öne sürülmüştü, ama aynı argümanı *Civic Morals*'da da işler halde görebiliriz.

Avrupa'nın sosyoekonomik sistemindeki krizi çözmenin en iyi yolu, sanayinin çeşitli dallarını düzenleyecek, çıkarların dillendirilebileceği idari ve seçimlere dayalı bir sistem sunacak ve böylelikle bir ahlâki otorite ve düzenleme makrosistemi geliştirebilecek korporatif bir yapının gelişimidir. Bu yapının, deyim yerindeyse, "hücreleri" insanların bağlı olacakları profesyonel ve mesleki cemiyetler olacaktır. Gelgelelim sistemin tümü ancak devlet bütün sistemin "merkezî organı" haline geldiği takdirde işlevini yerine getirebilir (Durkheim, 1992: 39). İnsanlar, mesleki cemiyetler ve devlet arasındaki bu ilişkiler yurttaş ahlâkının konusudur. Bu yurttaş ahlâkı böylelikle birey ve devlet arasındaki normatif ilişkileri belirler.

Durkheim'ın yeterli bir siyaset sosyolojisi geliştirmemiş olduğu görüşünün kendine çok fazla taraftar bulduğu düşünüldüğünde, Durkheim'ın toplumun düzenlenmesi ve ahlâki faaliyetin yönlendirilmesinde devleti özellikle ön plana çıkart-

ması, *Civic Morals*'ın çarpıcı bir özelliğidir. Durkheim'a göre devlet "topluluğun yararına olan kimi temsiliyetleri düzenleme" sorumluluğuna sahiptir, çünkü "Devlet, toplumsal düşüncenin organıdır" (Durkheim, 1992: 50-1). Bu argümanları ancak, Durkheim'm sosyolojisinin başka yerlerinde, mesela *The Division of Labor*'da olduğu gibi burada da Herbert Spencer'ın argümanlarına karşı koymaya çalıştığının farkına vararak anlayabiliriz. Durkheim'a göre devletin günümüzdeki gelişimi, birey ve bireyciliğin artan önemiyle çelişmemektedir. Devlet, birey haklarının evriminin asli bir özelliğidir, çünkü birey haklarını oluşturacak ve koruyacak yeterli otorite ve kolektif iktidara yalnızca devlet sahiptir. Devletin siyasi bir zorbalığa sebebiyet verecek hiçbir tarafı yoktur ve hatta bireyi, feodalizme has tikelci tahakküm biçimlerinden kurtaran da modern devlettir.

Durkheim *Civic Morals*'da alenen bir siyaset sosyolojisi geliştirirken, siyasi görüşleri şüphesiz ahlâki bir çerçeve benimsemiştir (Wallwork, 1972: 103). Devletin rolü "bireyi ahlâki bir yaşam biçimine çağırmada sebat etmektir" (Durkheim, 1992: 69) ve bu, Durkheim'ı, devletin "ahlâki disiplin organı" olduğunu öne sürmeye götürür (Durkheim, 1992: 72). Durkheim'ın *Civic Morals*'daki siyasi görüşlerinin öneminin farkına varmış olan, tarihsel sosyoloji alanındaki son dönem birkaç çalışmadan biri *The Great Arch*'tır (Corrigan ve Sayer, 1985: 6), ama Durkheim devletin ahlâki otoritesinin, ahlâk üzerine toplumsal bir mücadeleden kaynaklandığını ve ahlâki düzenlemenin dayatılması gerektiğinin farkına varmamakla eleştirilmiştir. Genel hatlarıyla, Durkheim'ın devleti ahlâki bir aktör olarak görmesine getirilen itirazlardan biri, devlet terörünün önemli bir sorun olmadığına duyduğu iyimser inançtır. Edward Tiryakian, gerçekleştirdiği kıymetli bir Durkheim sosyolojisi analizinde, Durkheim'ın devlete, bireyi tikelci baskı örüntülerinden koruyan bir kurum olarak iyimser bir şekilde yaklaşmasının, Yahudi olmasından kaynaklandığını öne sürmüştür. Fransa'da Birinci Cumhuriyetin Yahudileri *ancien regime*'in yasaklarından kurtarmış olduğu gerçeği, Durkheim'a bireysel özgür-

lüklerin koruyucusu olarak somut bir devlet modeli sağlamıştı (Tiryakian, 1978: 198).

Gelgelelim Durkheim'ın argümanının gözardı etmememiz gereken önemli bir öğesi daha vardır. Durkheim'a göre birey ve devlet arasındaki aracı kurumların varlığı devlet zorbalığı ihtimalini sınırlandırır. Bu bakımdan Durkheim'ın argümanı, Alexis de Tocqueville'in 1832 tarihinde Amerika'daki demokrasi sorunları hakkında gerçekleştirdiği analizindeki, demokratik bir despotizmden sakınmanın tek yolunun, siyasi tahakküme karşı toplumsal bir tampon görevi gören etkin bir gönüllü cemiyetler sistemi olduğu iddiasını devam ettiriyordu. Bu aracı gruplar meselesi, Durkheim'ın demokrasiye yaklaşımının merkezinde duruyordu. Durkheim'a göre "siyasi rahatsızlık" "toplumsal rahatsızlık"la aynı kaynağa sahipti, diğer bir deyişle "birey ve Devlet arasında aracılık yapacak ikincil kadroların eksikliği"nden kaynaklanıyordu. "Bu ikincil gruplar Devletin bireye baskı yapmaması için elzemdir: Aynı zamanda Devletin bireyden özgür olabilmesi için de gereklidir" (Durkheim, 1992: 96). Bu "cadres secondaire intercales entre l'individu et l'Etat" (Durkheim, 1950: 116) hem bireysel özgürlükler hem de devletin etkinliği açısından elzemdir. Burada Durkheim, birey ve devlet arasındaki bu gerekli aracı kuruınlar katmanını oluşturmak için gözlerini bir kez daha profesyonel ve mesleki cemiyetlere çeviriyordu. İşin doğrusu bu mesleki cemiyetler, Durkheim'a göre, siyasi yaşamın temeli haline geleceklerdi. Bu kurumlar "siyasal anomi" olarak adlandırabileceğimiz şeyden sakınmak için gerekliydi.

Bu kurumlar ve cemiyetlerle birlikte siyasi despotizm tehlikesi gerileyecekti, ama bu durum siyasi bağlılık sorununu hâlâ çözümsüz bırakır. Devlete sadakatin kökeni nedir? Durkheim'ın, Birinci Dünya Savaşı sırasında yeniden döndüğü *Civic Morals*'daki argümanında, bu siyasi bağlılığın merkezinde vatanperverlik yer alır. Siyasal sadakatlere yaklaşımında tipik bir Durkheim sosyolojisi argümanını bir kere daha saptayabiliriz. Vatanperverlik seküler bir din türüdür ve bu nedenle vatandaşların adeta birer tapınan olduğu bir "devlet tarikatı"ndan

söz etmek mümkündür. Vatanperverlik "bireyi belirli bir Devlete bağlayan fikirler ve hisler bütünüyle" kurulur (Durkheim, 1992: 73). Ama Durkheim modern zamanlarda "vatanperverlik" ve "dünya vatanperverliği" olarak adlandırdığı iki siyasal sadakat biçimi olduğunu düşünüyordu. Cornelia Brookfield "le cosmopolitisme"i, Durkheim'ın kastettiği anlamı layıkıyla aktarmasa da her nedense "dünya vatanperverliği" olarak tercüme etmiştir (Durkheim, 1950: 87). Kadim zamanlarda böyle bir ayrım yoktu, çünkü yalnızca tek bir tarikat mümkündü: "Bu, kamusal dini Devletin sembolik biçiminden ibaret olan Devlet tarikatıydı" (Durkheim, 1992: 72). Modern toplumun evrimi, insanlar "insanlıkla" ilişkilerinin küresel bir temelde daha fazla bilincine vardıkça, insan bilincinin ufkunu genişletmiştir. Bilinç, bu yeni koşullar altında daha evrensel bir hal alır. Bu evrensel bilinç salt vatanperverlikten daha yüksek bir ahlâki düzeyde durur ve ortaya çıkmakta olan bu evrensel bilinç "bütün halinde insanlığı bir toplum gibi örgütlenmiş olarak hayal etmenin" mümkün hale gelmesi nedeniyle önemlidir (Durkheim, 1992: 74). Dolayısıyla, Saint-Simon'un vizyonuna oldukça yakın bir argüman geliştiren Durkheim, evrenselci bir insanlık anlayışı temelinde siyasal küreselleşme fikrine öncülük ediyordu (Turner, 1990). Bu kozmopolitanizm fikri Durkheim'ın ilerleyen zamanlarda pan-Germanizmi mahkûm etmesinin bir parçası ve "toplumları, en eğitimli olanlarını bile, daha aşağı düzeydeki toplumları anımsatan ahlâki bir koşula indirgeyen" savaşa dair eleştirisinin bir özelliğiydi. "Birey gözden yitiyor"du (Durkheim, 1992: 117). Durkheim'ın gerçekte kullandığı ifade çok daha güçlüydü: "L'individu disparaît" (Durkheim, 1950: 140).

Civic Morals'm bazı kilit öneme sahip fikirleri hakkındaki bu kısa açıklama, Durkheim'ın sosyolojisinin basit anlamda "muhafazakâr" olmadığını öne sürmeyi ve düşüncelerinin gelişiminde önemli bir yarık ya da kırılma olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bordeaux dersleri, yaptığı analizlerdeki hem "erken" hem "geç" dönem konu başlıklarında, bir bütün olarak sosyolojisinin asli özelliklerini içeriyordu. Bu iddiayı des-

tekleyebilecek son bir argüman, mülkiyet üzerine son bölümlerde Durkheim'ın Kantçı felsefeye getirdiği eleştirilerin önemini belirtmektir.

Durkheim'ın sosyolojisini genel olarak Kant'a bir karşılık olarak görebileceğimizi daha önce de belirtmiştim. İlk olarak, bilgi sosyolojisinde, mesela *Primitive Classification*'da (Durkheim ve Mauss, 1963) Durkheim dünyaya dair bilgimizin, (bireysel) zihnin yapısı olan bir dizi *a priori* kategoride temellenmediğini öne sürüyordu. Temel düşünce kategorileri (zaman, mekân, nedensellik ve rakam), bizzat toplum yapısını model alarak oluşturulan müşterek ve toplumsal kategorilerdi. Zihnin temel kategorileri gerçekte toplumsal yaşamın kolektif temsilleridir. Bu kurama elbette felsefi temeller üzerinden karşı çıkılmıştır (Needham, 1963), ama bu aşamada yalnızca Durkheim'daki bu tartışmanın Kantçı köklerini göstermekle ilgileniyorum. Benzer bir şekilde Meštrović (1991), Durkheim'm ahlâki ve estetik görüşlerinin, Kant'ın kategorik buyruğun doğasına dair ahlâki argümanının bireyciliğini ve rasyonalizmini bir eleştirme teşebbüsü olduğunu ikna edici bir şekilde göstermiştir. Kant'la olan bu tartışma *Civic Morals*'da da eşit derecede önemli yer tutar.

Durkheim mülkiyetin müşterek ve kutsal kökleri hakkındaki, sahipliğin tabu kavramıyla kıyaslandığı karmaşık bir argümanda, Kant'ın mülkiyet tartışmasına sosyolojik bir alternatif sunmaya çalışıyordu. Okuyucunun üzerinde ayrıntılı olarak durması gereken uzun ve zor bir argümanın ardmdan Durkheim, çarpıcı bir sonuca varıyordu. Mülkiyete duyulan saygının bireysel kişilikle bir bağlantısı yoktu; bu saygının kökeni bireye dışsaldı; bu, Durkheim'a göre bir kez daha kutsal/din dışı ikiliğiyle ilgili bir meseleydi. Bu nedenle "Mülkiyet ancak saygı duyulduğu, yani kutsal olarak kabul edildiği takdirde mülkiyettir" (Durkheim, 1992: 159).

Bu kutsal algısı nereden gelir? Sosyologlar *The Elementary Forms*'un argümanlarına muhtemelen oldukça aşina olduğu için, Durkheim'ın bu soruya nasıl yanıt vereceğini rahatlıkla tahmin edebiliriz. Ne var ki yorumlama bakış açısından, *Civic*

Morals'ın Durkheim'm "nihai safha"sımn argümanlarınm nasıl bütünüyle provası olduğunu görmek ilginçtir. Durkheim'a göre dini en iyi, "toplumların kendilerinin ve tarihlerinin bilincine varma biçimi" olarak anlayabiliriz (Durkheim, 1961: 160). Fustel de Coulanges'ın kadim dünyayla ilgili fikirlerini yeniden üreten bir tezde Durkheim şunları söylüyordu:

> Tanrılar kişiselleştirilen ve maddi biçimde varlık bulan kolektif kuvvetlerden ibarettir. İnananların tapındığı en nihayetinde toplumun kendisidir; tanrıların insanlar karşısındaki üstünlüğü, grubun, üyeleri karşısındaki üstünlüğüdür. İlk tanrılar topluluk için sembol işlevi gören tözel nesnelerdi ve bu nedenle topluluğun temsilleri haline gelmişlerdi.
>
> (Durkheim, 1992: 161)

Fransızca özgün metin kaçınılmaz olarak yine çok daha iyidir:

> Les dieux ne sont autre chose que des forces collectives incarnées, hypostasiées sous forme matérielle. Au fond, c'est la société que les fidèles adorent; la supériorité des dieux sur les hommes, c'est celle du groupe sur ses membres. Les premiers dieux ont été les objets matériels qui servaient d'emblèmes à la collectivité et qui, pour cette raison, en sont devenus les représentations.
>
> (Durkheim, 1950: 190-1)

Bu argüman, Fustel de Coulanges ve William Robertson Smith tarafından daha önceden ileri sürülmüş olmasına rağmen, dinsel inancın ve deneyimin doğasını müşterek yaşamda tespit etmeye teşebbüs eden *sosyolojik* bir din kuramımn belirleyici kökeniydi. Mukaddes deneyimi, Durkheim'ın argümanında, müşterek ritüeller aracılığıyla dışsal ve üstün bir otorite (toplum) tarafından üretiliyor ve bunlar daha sonrasında toplumsal bir galeyana neden oluyordu. Durkheim yalnızca Kant'ın ahlâk felsefesinin değil, aynı zamanda Kant'ın Protestan inanç uyarlamasının da bireyci rasyonalizmine işte bu temel üzerinden kafa tutuyordu.

Civic Morals, bu nedenle, ahlâki olguların doğasına, yurttaş ahlâkının ve mesleki cemiyetlerin birey ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesindeki önemine getirdiği açıklamada, Spencercı sosyoloji ve İngiliz faydacılığının iktisadi bireyciliğine getirdiği eleştiride, modern toplumun toplumsal ve siyasal rahatsızlığıyla ilgili analizinde, dinsel fikirlerin toplumsal kökenleri analizinde ve Kantçı felsefenin genel eleştirisinde, bir bütün olarak Durkheim sosyolojisinin özetini sunar. Bu kitabın bu türden bir özetleme görevini yerine getirmesi şaşırtıcı değildir. Ahlâk ve haklar hakkındaki bu dersler ilk olarak 1890'larda Bordeaux'da verilmiş olsalar da, 1904 ve 1912'de Sorbonne'da tekrar edilmişlerdi. Dolayısıyla Parsons'ın yorumlayıcı çerçevesinde bu dersler, Durkheim'ın hem "erken dönem ampirik çalışmalarını" hem de "nihai safhasını" kapsar. Durkheim'm 1912'den 1917'ye kadarki dönemde vatanperverlik, savaş ve dinle ilgilenmesinin ışığında, 1890'larda Bordeaux'daki ve daha sonra Sorbonne'daki çalışmaları arasındaki süreklilikler, iddia edilen süreksizliklerden daha etkileyici ve barizdir. Bu sürekliliğin asli unsuru, sağduyulu bir şekilde bireysel açıdan düşündüğümüz şeylerin (zihin, duygular, bağlılık, vb.) müşterek ve toplumsal olduğudur. Daha açık ifade etmek gerekirse, ahlâki kaidelere duyulan duygusal bağlılığın gücü merhamette bulunmalıdır ve merhametin kökeni toplumsal yaşamın kutsal/müşterek niteliğine dayanır.

Sonuç

Randall Collins, yakın zamanda basılan *Durkheimian Sociology* (Alexander, 1988) adındaki makaleler derlemesinde, "Sosyolojideki büyük klasik simalar arasında Durkheim'm şöhreti hâlihazırda en aşağı seviyesindedir" (Collins, 1988: 107) diye kaydetmiştir. Bu düşüş kısmen Durkheim'm (hatalı bir biçimde) yorumlanma ve alımlanma biçimleriyle açıklanır. Durkheim ilk başlarda İngiliz işlevselci antropologlar vasıtasıyla alımlanmış, ilerleyen zamanlarda *Suicide*'daki argümanlarına dayanarak çok değişkenli istatistiğin kurucusu olarak benimsenmişti.

Durkheim aynı zamanda muhafazakârlık tarafından, önde gelen bir şahsiyet olarak sahiplenilmişti. Collins'e göre Durkheim'ın çalışmaları, çatışma analizine değerli bir katkı olarak görülmeliydi, çünkü *The Elementary Forms* temelinde, güçlü bir toplumsal dayanışma kuramı oluşturmuştu ve bu kavram çatışma sosyolojisinin gelişimi açısından elzemdir. Ancak Durkheimcı sosyolojinin daimî sorunu, "toplumsal sınıfların ve bunlar arasındaki çatışmaların önemini en aza indirgeme eğiliminde olması"dır (Collins, 1988: 109). *Civic Morals*'ın yakından bir incelemesine dayanarak Collins'in yargısının hatalı olduğunu görebiliriz.

Civic Morals'a modern toplumun, aracı kurumların devlet ve birey arasında bir bağ sağlayamamasından kaynaklanan rahatsızlığının, siyasal ve toplumsal bir analizi hâkimdir. Meslek ahlâkı ve mesleki cemiyetler, bir yurttaş ahlâkı sisteminin gelişmesiyle beraber, bu sorunun panzehiri olarak görülür. Ne var ki Durkheim aynı zamanda devletin, birey ve devlet arasında organik bir bağın ortaya çıkacağı korporatif bir sistemin yaratılmasına yardım edeceğine inanıyordu. Bu cemiyetsel ve yasal değişimler olmadan iktisadın anarşisi sürüp gidecek ve toplum anomik olmaya devam edecekti. Ancak, bu değişimlere rağmen, toplumsal sınıflar arasındaki temel eşitsizlik aynı kalacaktı, çünkü miras sistemi mülkiyetin toplumda kuşaklar boyunca eşitsiz bir şekilde dağıtılmasını güvence altına alıyordu. Bu mülkiyet sistemi, devlet ve mesleklerdeki değişimler her ne olursa olsun, toplumu istikrarsızlaştırmaya ve meşruiyetini yok etmeye devam edecekti. Durkheim'ın adalet algısı bu eşitsizlik karşısında öfkeye kapılıyordu, çünkü iktisadi eşitsizlik, ahlâkın temeli olarak gördüğü merhametin gelişmesini engelliyordu.

Geriye dönüp bakıldığında, Gouldner'ın Durkheim'ın *Socialism* kitabına yazdığı giriş yazısı, Durkheimcı sosyolojinin gerçek doğası ve amacı hakkında bize en doğru içgörüyü sağlamayı sürdürür. Gouldner, *Civic Morals*'ın merkezindeki meselelerden birinin miras ve bunun ahlâki sonuçları olduğunu öne sürmekte haklıydı. Dolayısıyla Durkheim, "'adil' sözleşmelerin müzakere edilmesini imkânsız kılan şeyin, ciddi iktisadi eşit-

sizliklerle tanımlanan toplumsal sınıfların varlığı olduğunu belirtir" (Gouldner, 1962: 30). *Civic Morals*, bu nedenle, modern toplumlarda adalet sorunu ve mülkiyet sistemiyle ilişkili olan adaletsizlik hissinin bu toplumların siyasi istikrarsızlığının nasıl da bir özelliği olduğu üzerine bilimsel bir inceleme olarak okunabilir. Durkheim'm bu soruna vermeye çalıştığı yanıt, eski lonca düzeninin ikamesi olarak işlev görmesi için yeni bir iktisadi düzene –korporatif bir sisteme– ihtiyaç duyulacağını öne sürdüğü için sosyalistti.

Dolayısıyla Durkheim'ın ahlâk sosyolojisi, muhafazakâr bir toplumsal düzen kuramı değildi. Fransa'da 19. yüzyılın ikinci yarısında gördüğü rahatsızlığa siyasi bir yanıttı, ama aynı zamanda anarşist bir ekonominin ahlâki yaşam üzerindeki olumsuz etkisine sosyalist bir yanıttı. Kapitalist iktisat, siyasal ve toplumsal yaşamdan farklılaşmıştı. Bir ahlâki düzenleme sisteminin yokluğunda, kapitalist iktisadi ilişkilere gayrimeşru gözüyle bakılacaktı, çünkü kapitalist miras biçimleri ve mülkiyet ilişkileri liyakatı ve çabayı yeterince ödüllendiremiyordu. Durkheim, Ortaçağ lonca sistemine özlemle bakmıyordu, çünkü loncanın artık bu iş için uygun olmadığının farkındaydı. Anomik bir toplumun reformu, siyasal değişim ve iktisadi örgütlenmeye radikal bir yaklaşım gerektiriyordu. Durkheim'm sözleşmeye dayanan bir toplumun istikrarsızlıklarına dair analizinin, bireysel hakların temeli olarak devlet savunusunun ve eşitsizlik ve mirasla edinilmiş servete getirdiği ahlâki eleştirinin, 20. yüzyıl sonlarının toplumsal ve siyasal sorunlarıyla açık bir bağlantısı vardır. Bu bağlantı, *Professional Ethics and Civic Morals*'ı okumak için önemli bir nedendir.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B.S. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*, Londra: Allen & Unwin.

Alexander, J.C. (1984) *Theoretical Logic in Sociology, The Modern Reconstruction of Classical Thought, Talcott Parsons*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Alexander, J.C. (der.) (1988) *Durkheimian Sociology: Cultural studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Atkinson, M. (1978) *Discovering Suicide*, Londra: Macmillan.

Black, A. (1984) *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Londra: Methuen.

Bourdieu, P. ve Passeron, J.-C. (1990) *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londra: Sage.

Cobban, A. (1961) *A History of Modern France*, Harmondsworth: Penguin Books, 2 cilt.

Collins, R. (1988) "The Durkheimian tradition in conflict sociology", J.C. Alexander (der.), *Durkheimian Sociology* içinde, Cambridge: Cambridge University Press. s. 107-28.

Corrigan, P. ve Sayer, D. (1985) *The Great Arch*, Oxford: Basil Blackwell.

Coulanges, F. de (1901) *The Ancient City*, Paris (*Antik Site*, çev. İsmail Kılınç, Ankara: Epos Yayınları, 2012).

Durkheim, E. (1915a) *Qui a voulu la guerre?* Paris: Colin.

Durkheim, E. (1915b) *L'Allemagne au-dessus de tout*, Paris: Colin.

Durkheim, E. (1950) *Leçons de Sociologie, physique des moeurs et du droit*, Paris: Presses Universitaires de France (*Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

Durkheim, E. (1951) *Suicide, A Study in Sociology*, New York: Free Press (*İntihar*, çev. Zühre İlkgelen, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013).

Durkheim, E. (1960) *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press (*Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006).

Durkheim, E. (1961) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Collier Books (*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Eskiyeni Yayınları, 2011).

Durkheim, E. (1962) *Socialism*, New York: Collier Books.

Durkheim, E. (1964) *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press (*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Ankara: Dost Kitabevi, 2010).

Durkheim, E. (1969) "Individualism and the intellectuals", *Political Studies*, 17: 19-30.

Durkheim, E. (1977) *The Evolution of Educational Thought*, Londra ve Boston: Routledge & Kegan Paul.

Durkheim, E. (1992) *Professional Ethics and Civic Morals*, Londra: Routledge.

Durkheim, E. Ve Mauss, M. (1963) *Primitive Classification*, Londra: Cohen & West.

Fenton, S. (1984) *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Feuer, L.S. (der.) (1969) *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy*, Londra: Fontana.

Freud, S. (1930) *Civilization and its Discontents*, Londra: Hogarth Press (*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 1999).

Gane, M. (1988) *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, Londra ve New York: Routledge.

Giddens, A. (1965) "The suicide problem in French sociology", *British Journal of Sociology*, 16: 3-18.

Giddens, A. (1966) "A typology of suicide", *European Journal of Sociology*, 7: 276-95.

Giddens, A. (1978) *Durkheim*, Londra: Fontana.

Giddens, A. (der.) (1986) *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge: Polity.

Goode, W.J. (1951) *Religion among the Primitives*, Glencoe, IL: Free Press.

Gouldner, A.W. (1962) "Introduction", Emile Durkheim, *Socialism*, New York: Collier Books.

Green, S.J.D. (1989) "Emile Durkheim on human talents and two traditions of social justice", *British Journal of Sociology*, 40: 97-117.

Lacroix, B. (1981) *Durkheim et le politique*, Montreal: Presses de l'Université de Montreal.

Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim, His Life and Work, A Historical and Critical Study*, Londra: Allen Lane.

Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon.

Marske, C.E. (1987) "Durkheim's 'cult of the individual' and the moral reconstitution of society", *Sociological Theory*, 5: 1-14.

Meštrović, S.G. (1991) *The Coming Fin de Siecle, An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity*, Londra ve New York: Routledge.

Miquel, P. (1968) *L'Affaire Dreyfus*, Paris: Presses Universitaires de France.

Nandan, Y. (der.) (1980) *Emile Durkheim: Contributions to L'Année Sociologique*, New York: Free Press.

Needham, R. (1963) "Introduction", E. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification*, Londra: Cohen & West.

Nisbet, R. (der.), (1965) *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Nisbet, R. (1967) *The Sociological Tradition*, Londra: Heinemann Educational Books (*Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013).

Orru, M. (1987) *Anomie: History and meanings*, Londra: Allen & Unwin.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.

Parsons, T. (1968) "Cooley and the problem of internalization", Albert J. Reiss Jr (der.), *Cooley and Sociological Analysis* içinde, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Parsons, T. (1974) "Introduction", Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, New York: Free Press.

Parsons, T. (1981) "Revisiting the classics throughout a long career", Buford Rhea (der.), *The Future of the Sociological Classics* içinde. Londra: Allen & Unwin, s. 183-94.

Parsons, T. (1991) *The Social System*, Londra: Routledge.

Pearce, F. (1989) *The Radical Durkheim*, Londra: Unwin Hyman.

Pickering, W.S.F. (1975) *Durkheim on Religion: A selection of readings with bibliographies*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Pickering, W.S.F. (der.) (1979) *Durkheim, Essays on Morals and Education*, Londra: Routledge.

Robertson, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.

Robertson, R. ve Turner, B.S. (1989) "Talcott Parsons and modern social theory: an appreciation", *Theory, Culture & Society*, 6: 539-58.

Scharf, B.R. (1970) "Durkheimian and Freudian theories of religion: the case for Judaism", *British Journal of Sociology*, 21: 151-63.

Seger, I. (1957) *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*, Columbia University, Monograph Series, Bureau of Applied Social Research.

Sirianni, C.J. (1984) "Justice and the division of labour: a reconsideration", *Sociological Review*, 32: 449-70.

Smith, W.R. (1889) *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Taylor, K. (1975) *Henri Saint-Simon 1760-1825, Selected Writings on Science Industry and Social Organisation*, Londra: Croom Helm.

Tiryakian, E.A. (1978) "Emile Durkheim", Tom Bottomore ve Robert Nisbet (der.), *A History of Sociological Analysis* içinde, Londra: Heinemann, s. 237-86 (*Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006).

Tönnies, F. (1957) *Community and Association*, Michigan: Michigan State University.

Turner, B.S. (1990) "The two faces of sociology: global or national", *Theory, Culture & Society*, 7: 343-58.

Turner, B.S. (1991) *Religion and Social Theory*, Londra: Sage.

Wach, J. (1944) *Sociology of Religion*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Waldron, J. (der.), (1987) *Nonsense upon Stilts, Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londra ve New York: Methuen.

Wallwork, E. (1972) *Durkheim, Morality and Milieu*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wearne, B.C. (1989) *The Theory and Scholarship of Talcott Parsons*, Cambridge: Cambridge University Press.

ALTINCI BÖLÜM

İDEOLOJİ VE ÜTOPYA ÜZERİNE KARL MANNHEIM

Giriş: Karl Mannheim (1893-1947)

Mannheim bilgi sosyolojisinin sosyolojinin özel bir dalı olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmasına, muhafazakârlık üzerine saygın bir klasik kaleme almış olmasına (Mannheim, 1986) ve planlama ve sosyoloji arasındaki modern bağlantıya biçim vermiş olmasına rağmen, bir klasik sosyolog olarak itibarı hiçbir zaman güvence altında olmamıştır. İdeoloji hakkmdaki başlıca çalışmasına (Mannheim, 1936) ek olarak, kuşaklar gibi sosyolojinin asli meseleleri üzerine birtakım önemli makaleler de yazmıştır (Mannheim, 1952). Mannheim aynı zamanda "yüzergezer entelektüeller" araştırmasını modern sosyolojinin bir konu başlığı olarak yerleşik kılma hususunda çok çaba göstermiştir (Mannheim, 1986), ama çağdaşlarının –örneğin Max Weber ve Georg Simmel'in– sahip olduğu entelektüel mertebenin aynısına asla ulaşamamıştır.

Bu görece ihmalin açıklaması, yazdıklarının anlaşılır olmamasında ya da fikirlerini çetrefilli bir tarzda ifade etmesinin neden olduğu erişilmezlikte bulunamaz. Mannheim'ın başlıca yayınları İngilizceye tercüme edilmiştir ve nasyonal sosyalizmden kaçan pek çok Yahudi entelektüel mülteciden farklı ola-

rak Mannheim kilit öneme sahip bir kurumda akademik bir pozisyon elde etmeyi başarmıştır. Norbert Elias gibi diğer Avrupalı sürgünlerin (Goudsblom, 1988) aksine Mannheim, İngiliz sosyolojisi üzerinde hatırı sayılır kurumsal bir etkiye sahipti. Mannheim, sosyolojinin Martin White profesörü Morris Ginsberg'ün desteğiyle, 1933'ten 1941'e kadar London School of Economics'te öğretim üyesi olarak çalıştı. 1941'de University of London'daki Eğitim Enstitüsü'ne geçti ve en nihayetinde 1946'da Eğitim Profesörü oldu. Mannheim aynı zamanda Routledge & Kegan Paul'dan çıkan International Library of Sociology and Social Reconstruction (Uluslararası Sosyoloji ve Toplumsal İnceleme Kütüphanesi) adındaki prestijli bir serinin de kurucu editörüydü; bu seri, İngiliz yüksek eğitim kurumlarında sosyolojik fikirlerin yaygınlaşmasında çok iş görmüştü. Mannheim'ın 1947'deki zamansız ölümü gelişmekte olan bir akademik kariyeri erken bitirse de, bu durum Mannheim'm sosyolojinin "kurucu baba"larının dışında tutulmasını bütünüyle açıklamaz.

Mannheim'ın klasik kurucu simalar mabedine kabulünün tarihindeki bu muğlaklıkla ilgili pek çok açıklama sunulabilir. Mannheim'm çalışmalarının *Ideology and Utopia*'nın anlaşılmasıyla da bağlantılı bir özelliği, makale biçiminde yazmaya meyilli olmasıdır. Mannheim tek bir konuya odaklanan yazılar yazma eğilimindeydi ve artık İngilizcede de bulunabilen kitaplarının çoğu aslında farklı makalelerini içeren derlemelerdir. Bunun bir sonucu, çalışmalarının sistematik sunum açısından çoğu kez kendini tekrar etmesi ve yeterince gelişmemiş olmasıdır. Bir diğer ironik husus, Mannheim'm İngiliz yaşamında hayranlık beslediği özelliklerin –pragmatizm ve liberalizm– birçoğunun, bir entelijansiyanın ortaya çıkmasına cevaz vermemesidir; Mannheim'm İngiliz kültürüne asimilasyonu, paradoksal bir biçimde, önde gelen modern bir entelektüel olarak küresel boyutta kabul görmesini engellemiş olabilir. Son olarak Mannheim, tıpkı Weber gibi arkasında herhangi bir disiplin ekolü bırakmamıştı, çünkü sosyolojisi, toplumsal illetlere tek bir deva sunmuyordu. Ernst Manheim'ın *Ameri-*

can Journal of Sociology'de çıkan anma yazısında kaydettiği gibi, Mannheim'ın çalışmalarının karmaşıklığı ve zorlukları "öğrencilerine çalışmalarını devam ettirebilmeleri için yol gösterecek hazır hiçbir reçetenin olmadığı" anlamına geliyordu (Manheim, 1947: 473).

Mannheim'ın ideoloji araştırması hakkındaki bu bölümde, *Ideology and Utopia*'nın sosyolojik harita içerisindeki yerini tespit edebilmek için, Mannheim'm çalışmalarına getirilen çeşitli yorumları sunmak istiyorum. Sosyolojisinin bazı tözel yönleri –ideoloji, muhafazakârlık, demokrasi ve entelektüeller– gözden geçirilmiştir. Buradaki açıklamanın başlıca amacı, Mannheim'm Ütopya üzerine görüşlerinin, bu yazının kaleme alındığı dönemde, bilhassa Doğu Avrupa'daki siyasi çalkantı bağlamında ve özellikle Mannheim'm anayurdu Macaristan'da halen geçerli olduğunu saptamaktır. Bu gözlem aynı zamanda Mannheim'm kendi düşünsel ilgi alanlarına hâkim olmuş bir meseleye yeniden dönmenin bahanesini de sağlar: Modern toplumda entelektüelin görevi n*edir*?

Mannheim'ın yaşamı ve eserleri

Mannheim, Budapeşte'de Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti; annesi Rosa Eylenburg Alman, babası Gustav Mannheim Macar'dı. Budapeşte'de bir liseden mezun olmasının ardından üniversite çalışmalarını 1912'de Budapeşte ve Georg Simmel'le tanıştığı Berlin üniversitelerinde sürdürmüştü. Daha sonra Freiburg, Heidelberg ve Paris'te daha başka dersleri takip etmişti. Budapeşte'ye dönmesinin ardından Mannheim, Georg Lukács etrafındaki bir grup entelektüelle 1915'te bir cemiyet kurmuş ve bu cemiyet 1917'de Free School for the Humanities'i meydana getirmişti. Mannheim, epistemoloji üzerine çalışmalarıyla 1918'de felsefe diploması almıştı.

Savaş sonrası krizde, Ekim 1918'de Kont Mihaly Karolyi liderliğinde bir cumhuriyet kuruldu, ama bu hükümet de 1919'da devrilerek, yerini Béla Kun'un liderliğindeki Macar Sovyet Cumhuriyeti'ne bıraktı. Bu devrimci iklimde Lukács ve

pek çok takipçisi, Komünist Parti'ye ve yeni hükümete katıldı. Mannheim, Free School for the Humanities'den pek çok öğretim üyesiyle beraber, yeniden düzenlenmiş olan Budapeşte Üniversitesi'nde dersler verdi. Gelgelelim Béla Kun'un Cumhuriyetçi hükümeti, burjuvazinin ve eski toprak sahibi aristokrasinin saldırısı altındaydı, ama aynı zamanda köylüler ve işçilerden de yeterli desteği kazanamamıştı. Romenler ve Çeklere karşı başarısız askerî müdahalelerin ardından Béla Kun ve destekçileri Viyana'ya kaçtı, Romenler Budapeşte'yi işgal etti ve en nihayetinde Amiral Miklos Horthy de Nagybanya komutasındaki karşı-devrimci bir ordu başkenti yeniden işgal ederek Beyaz Terörün tasmasını çıkardı. Lukács, Mannheim ve genellikle Yahudi olan çok sayıda başka entelektüel, birer mülteci haline geldi.

Mannheim 1920'de Heidelberg'e kaçtı. Almanya da savaş sonrası devrimci bir kargaşa içindeydi. Mannheim Heidelberg'de, Haziran 1920'de Münih'te ölen Max Weber'in erkek kardeşi Alfred Weber'den destek gördü. Mannheim bilimsel çalışmalarını hiçbir kuruma bağlı olmadan sürdürdü ve 1922'de tezi *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*'yi yayımladı. Tezi 1953'teki *Essays on Sociology and Social Psychology*'de "Structural analysis of epistemology" adıyla tercüme edildi.

Mannheim, aralarında 1925 tarihli "Das Problem einer Soziologie des Wissens", 1927 tarihli "Das konservative Denken", 1928'de Zürih'teki Alman sosyologlar konferansında rekabet üzerine yaptığı konuşma ("Die Bedeuteung der Konkurrens im Gebiete des Geistigen") ve 1929 tarihli *Ideologie und Utopie*'nin de olduğu özellikle sosyolojik çeşitli konu başlıkları üzerine yazmaya Almanya'da başladı. Epistemoloji, bilgi ve ideoloji üzerine, Max Weber, Max Scheler, Georg Simmel ve Georg Lukács gibi yazarları da içeren bu yenilikçi tartışmalar, en nihayetinde Mannheim'ı bilgi sosyolojisinin önde gelen kurucularından biri haline getirdi.

Mannheim 1926'da, üniversitede ders verme yetkisini kazandıran habilitasyonunu tamamladı. Heidelberg'deki felsefe fakültesinde çalışırken öyle görünüyor ki öğrencilerden hatırı sayılır destek gören popüler bir hocaydı. Düşünsel çalışma-

larını Hans Gerth ve Norbert Elias gibi yüksek lisans öğrencileri ve asistanlarıyla bir kafede yürütmek, Mannheim'ın âdetiydi. 1929'da sosyoloji ve iktisat profesörü olarak Frankfurt'a taşındı. Ne var ki Almanya'da giderek artan saygınlığı 1920'lerin sonlarında üniversitelerde Alman milliyetçiliğinin, Yahudi aleyhtarlığının ve faşist etkilerin artmasıyla gölgelendi. Hitler'in 1933'te şansölye olması, Almanya'da demokratik siyasetin nihai çöküşüne işaret ediyordu. 1933 yılında Mannheim, farklı şehirlerde çeşitli konuşmalar yaptığı bir Hollanda seyahati sırasında, London School of Economics'e katılması için teklif aldı ve ikinci göçünü siyasi bir mülteci olarak yaşadı. Bu entelektüel göç, "yüzergezer entelektüel"in rolü hakkındaki görüşlerini etkiledi; en son yayımlanan yazılarından biri "mültecinin işlevi" üzerine kafa yorduğu bir çalışmaydı.

Mannheim'ın epistemoloji ve bilgiye duyduğu ilgi, İngiltere'de yerini zamanla savaş sonrası yeniden inşa, planlama ve demokrasi sorunlarına bıraktı. Bu durum, "Man and Society in an Age of Reconstruction" (1940), "Diagnosis of Our Time" (1943), "Freedom, Power and Democratic Planning" (1951) ve (W.A.C. Steward'la beraber yazdığı) "An Introduction to the Sociology of Education" (1962) isimleriyle yayımlanan bir dizi makaleye yansımıştır. Bu yayınlar Mannheim'm savaş sonrası inşa ve reformizmde vatandaşlık sorunlarıyla giderek daha fazla ilgilenmesine ve Londra Üniversitesi'ndeki kurumsal konumuna işaret eder. İşin doğrusu Mannheim'm sosyolojisi "bir kitle toplumunda fikir birliğini sağlama sorununa demokratik bir çözüm arayışı" (Wirth, 1947: 357) olarak görülmüştür. Ölümünün ardından pek çok makalesi tercüme edildi ve "Essays on the Sociology of Knowledge" (1952), "Essays on Sociology and Social Psychology" (1953), "Essays on the Sociology of Culture" (1956) ve "Structures of Thinking" (1982) isimleriyle yayımlandı. Son olarak Mannheim'la ilgili bazı önemli yorumlar yayımlandı; bu durum Mannheim'm önde gelen bir 20. yüzyıl toplumsal kuramcısı olarak uluslararası alanda giderek daha fazla takdir gördüğüne işaret ediyordu. Bu yayınların arasında Gunter W. Remmling'in (1975) *The Sociology of Karl*

Mannheim'ı, A.P. Simonds'ın (1978) *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*'ı, David Kettler, Volker Meja ve Nico Stehr'in (1984) *Karl Mannheim*'ı ve Colin Loader'm (1985) *The Intellectual Development of Karl Mannheim*'ı bulunur.

Mannheim'ı yorumlamak

Dönemselleştirme

Mannheim'm çalışmalarının gelişimi ve kopukluklarıyla alakalı pek çok yorumda bulunulmuştur. Birtakım yazarlar Mannheim'm tüm eserlerine gelişimsel bir bakış sunan kronolojik bir çerçeve öne sürmüştür. Örneğin Remmling (1975: 9), Mannheim'm gelişimini dört safhaya ayırır. İlk dönemde (1918-32) Mannheim, öncelikli olarak felsefi meseleler ve bilgi sosyolojisiyle ilgileniyordu. Bu dönemde başı çeken yayını, 1929'da *Ideology and Utopia*'nın Almanca baskısıydı. İkinci safhada (1933-8) Mannheim, kısmen İngiltere'ye gitmesinin bir sonucu ve sanayi toplumlarında değişim sorunlarına bir yanıt olarak planlama meseleleriyle ilgilenmeye başladı. Bu dönemdeki en önemli çalışması, Almancada ilk olarak 1935'te yayımlanan *Man and Society in an Age of Reconstruction*'dı. Üçüncü safhasında (1939-44) Mannheim, Hıristiyan bir bakış açısından toplumsal reformla ilgilenen nüfuzlu bir din adamları ve akademisyenler grubu olan Moot'la ilişkisi boyunca, giderek değerler, din ve eğitimle ilgili meselelerle ilgilenir oldu. Bu grupta Alec Vidler, J. Middleton Murry ve T.S. Eliot gibi isimler de yer alıyordu. Hayatının bu safhasındaki en önemli eseri, 1943 tarihli *Diagnosis of Our Time*'dı. Son olarak, 1945 ve 1947 arasında iktidar ve siyaset sorununa yönelerek, ölümünün ardından 1951'de yayımlanan *Freedom, Power and Democratic Planning*'i hazırladı.

Colin Loader benzer bir yorumlayıcı strateji benimseyerek, Mannheim'ın çalışmasını "dinamik bir bütün" olarak tarif ediyordu (Loader, 1985: 3). Loader, Mannheim'm gelişimini üç ana kısma ve iki geçiş dönemine ayırıyordu. Loader Mannheim'ın ilgi alanlarının eklektik karakterinin ve yazılarım maka-

le formatmda yazdığının farkındaydı, ama Mannheim'ın kültürel-felsefi ilgi alanları bakımından bir sentez yakaladığını öne sürüyordu (1910-24). Bunu 1929'daki siyasi bir sentez izlemişti. Son olarak 1938 ve 1947 arasında demokratik planlama etrafında bir sentez oluşmuştu. Bu üç ana dönem, aşağı yukarı, Mannheim'ın Macaristan, Almanya ve İngiltere'de çalıştığı üç siyasi bağlama tekabül ediyordu.

Bazı yorumcular Mannheim'ın çalışmalarını dönemselleştirmeye yönelik bu teşebbüslerden tatmin olmamıştır. Bu nedenle N. Abercrombie ve B. Longhurst (1983), Mannheim'm gelişimindeki tematik ve epistemolojik özellikleri saptamaya çalışmıştı. Genel olarak bakıldığında, Mannheim'm çalışmalarında, özellikle bilgi ve ideoloji araştırmalarında üç mevcut yönelimin olduğunu kaydederler. İlk olarak, Mannheim'ı Marksist sosyolojinin bir savunucusu olarak gören bir grup yazar vardır. Bu nedenle M. Mulkay (1979) Mannheim'ın, Marx'ın iktisadi temelin inançlar üstyapısını belirlediği fikrini, "varoluşsal temelin" kuşakları, mezhepleri ve mesleki grupları içerdiği anlayışını dahil edecek şekilde genişlettiğini öne sürüyordu. Mannheim aynı zamanda ideolojiye yapılan Marksist vurgunun yanı sıra "ütopya" fikrini de geliştirmişti.

Buna karşın ikinci bir yazarlar grubu (Adorno, 1967; Jay, 1970; Kettler, 1971; Lukács, 1980) Mannheim'ın Marksizmden saptığını öne sürüyordu. Getirdikleri itiraz, Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin, burjuva kapitalizm ideolojisinin maskesini düşürmeyi amaçlayan Marksist ideoloji analizinin eleştirel gücünü zayıflattığı argümanıyla özetlenebilir. Buna karşın Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde Marksizmin kendisi, tıpkı Mannheim'ın *Conservatism*'i (muhafazakârlığı) (Mannheim, 1986) çözümlemesi gibi, bir sosyolog tarafından çözümlenebilecek bir başka inançlar derlemesinden ibaretti.

Son olarak, daha başka yazarlar Mannheim'ı yorumsamacı ("hermeneutic") geleneğin parçası olarak görmüşlerdir. Bu nedenle A.P. Simonds (1978) ve Zygmunt Bauman (1978) Mannheim'ın muhafazakâr düşünceye, Ütopyalara, romantisizme ve bilince yaklaşımının, bunların kültürel nesneler olarak anlamı

ve önemini anlamaya yönelik yorumsamacı teşebbüsleri temsil ettiğine inanıyordu.

Buna karşın Abercrombie ve Longhurst aslında tek bir meselenin Mannheim'ın çalışmalarını nitelendirdiğini ya da etkisi altına aldığını söylemenin güç olduğunu öne sürüyordu, çünkü Mannheim'ın ilgi alanları ve yaklaşımları zaman içinde değişiklik göstermişti. Üç ana değişime işaret ediyorlardı. İlk olarak Mannheim, kültürel analizde idealizm mirasıyla ilgileniyordu. Bu sorun mesela doktora tezine hâkimdi. İkinci olarak, 1921-2'deki "On the Interpretation of Weltanschauung" makalesinde görülebilen yorumsamacı bir safha vardı. Gelgelelim üçüncü ve en önemli safha, bilgi sosyolojisinin hâkimiyeti altındaydı. Bilgi sosyolojisinde Mannheim Marx'ı reddediyor, tahakkümün bir boyutundan ibaret olan bir toplumsal sınıf görüşü geliştiriyor ve insan durumunun zorunlu bir özelliği olarak mücadele ve rekabete dair özcü bir görüş benimsiyordu.

Susan Hekman (1986), Abercrombie ve Longhurst'ün getirdiği bu yoruma karşı çıkmıştır. Hekman, Mannheim'daki tutarsızlıklara yaptıkları vurguyu faydalı bulsa da, bu tutarsızlıkların Mannheim'ın çalışmalarının tümünü etkileyen tek bir mesele tarafından, yani sosyal bilimler için uygun bir epistemolojik temel meselesi tarafından üretildiğini iddia ediyordu. Bu nedenle "bu tutarsızlıklar Aydınlanma ve pozitivist epistemolojiyle radikal bir kopuş sergileme girişiminin bir sonucudur" diye belirtiyordu (Hekman, 1986: 14). Pozitivizme alternatif bir epistemoloji bulmaya yönelik bu başarısız ve yarım kalmış arayışın Mannheim'ı, hayatı boyunca düşünce ve varoluş arasındaki ilişkiye yönelik duyduğu ilgide, giderek yorumsamacı ve temelcilik-karşıtı bir pozisyona götürdüğü sonucuna varır. Bu iddiayı anlamak için, Mannheim'a yaklaşımlarda görecilik meselesi etrafındaki bir diğer yorumlayıcı tartışmayı irdelememiz gerekir.

Görecilik ve ilişkilendiricilik (relationism)

Bilgi sosyolojisinin sert versiyonlarının, özellikle Marksist bir ideoloji kuramının etkisinde kalmış olanların, çoğu kez

bir dizi klasik ikilemle karşı karşıya kaldığı düşünülür. Şayet inançların toplumsal olarak belirlendiği öne sürülürse, o halde toplumsal belirlenimcilik kuramı da eşit derecede belirlenmiştir. Görünen o ki görecilik tuzağından kaçış yoktur. Gelgelelim bazı inançların diğerlerine göre daha az belirlendiğini öne sürmek belki mümkündür. Dahası belki de bazı biçimsel, mantıksal ya da matematiksel önermeler ($2 \times 2 = 4$ gibi) hiçbir surette belirlenmemiştir. Buradaki sorun, bilimsel inançların toplumsal olarak belirlenmediğini öne sürebilmek için, bilimsel ve diğer inançlar arasında tatmin edici bir ayrım bulmaktır. Bu argümanın sorunlu başka yanları da vardır. Bilimsel önermelerin gelişmesi ve kabul edilmesinin hakikaten de toplumsal olarak belirlendiği mümkün görünür. Buna klasik bir örnek, Ludwig Fleck'in (1979) bilim camiasında fikirlerin üretimi ve kabulü üzerine yaptığı araştırmada bulunabilir. Öyle görünüyor ki doğa bilimlerine bu türden ayrıcalıklı bir konum vermenin herhangi bir dayanağı yoktur.

Her halükârda, görünen o ki üç farklı meseleyi birbirinden ayırmak mantıksal olarak önemlidir: (1) İnançlar toplumsal olarak belirlenir mi? (2) inançlar doğru ya da yanlış mıdır? ve (3) inançların rasyonel bir temeli var mıdır? Şayet sosyologlar olarak bizler, (bilimsel inançlar da dahil olmak üzere) tüm inançların toplumsal olarak belirlendiğini öne sürmek istersek, bunun bir inancın doğru olup olmadığı ve tutarlı ve rasyonel bir temelinin olup olmadığıyla mantıksal olarak alakası yok gibidir (Abercrombie, 1980; MacIntyre, 1971). Ayrıca semboller ne rasyonel ne de irrasyonel olmayabilirler. Ancak sorun, doğru ve yanlış inançları, ideolojik ve tarafsız inançları, akıl ve akıldışıyı birbirinden ayırt edemezsek, eleştirel değerlendirmenin bir zemininin olmayacağıdır. İyi ve kötü arasında nasıl tercih yapabiliriz ki?

İdeoloji ve bilimi birbirinden ayırmak siyasi bir hareket olarak Marksizm için her zaman önemli olmuştur. Ancak Marx ve Engels ideolojinin doğasına dair oldukça farklı pozisyonlara sahiptiler. Bu meseleyle bağlantılı bir dizi kavram tartışmışlardı: Meta fetişizmi, yanlış bilinç, bilincin toplumsal varlık tarafın-

dan belirlenimi, bir camera obscura olarak ideoloji, altyapı ve üstyapı metaforu ve hâkim ideoloji tezi. Geleneksel Marksizmde yaygınlık kazanmış pozisyonlardan biri, inançların ideolojik karakterinde karar kılmamıza olanak sağlayan şeyin, benimsenen inançların çıkarlarla ilişkili olma biçimi olduğunu söylüyordu. İdeolojik ya da yanlış inançlar, sınıfsal çıkarlar tarafından toplumsal olarak belirlenir. Bu nedenle belirli toplumsal sınıfların, siyasal ya da toplumsal bir menfaat edinecek şekilde gerçekliğin doğasının belirsizleştirilmesinde çıkarları olduğunu göstererek, belirli toplumsal sınıfların ideolojik inançlarının üzerindeki örtü ilkesel olarak kaldırılabilir. Örneğin bazıları, bireyciliğin (Macpherson, 1962) bir ideoloji olarak işlev gördüğünü, çünkü sınıfsal eşitsizliğin nesnel yapısını gizlediğini öne sürmüştür; yoksulluk, serkeş ve tembel insanların hatasıymış gibi görünür. Asıl ayrım gerçekte kapitalist sınıfın ve proletaryanın inançları etrafmdadır. Statüko ve dolayısıyla eşitsizliğin meşrulaştırılması kapitalistin yararına olduğu için, burjuva inançları ideolojiktir. Proletaryanın mevcut durumu muhafaza etmede herhangi nesnel bir çıkarı olmadığı için, işçi sınıfı inançları sınıfsal çıkar tarafından belirlenmez.

Bu pozisyonun birtakım mahut sorunları vardır. Toplumsal sınıfın, çıkarların ve ideolojinin anlaşılabileceği yegâne çerçeve olduğu kesin değildir. Mannheim'm öne sürdüğü gibi buna neden kuşakları, mesleki grupları ya da dinsel örgütleri de eklemeyelim ki? Bundan başka, ileri kapitalist toplumlardaki işçi sınıfında Marksizme yönelik bariz coşku eksikliğinin nasıl açıklanacağına dair önemli bir siyasi sorun mevcuttur. Çıkış yollarının birçoğunun (yanlış bilinç, ikili bilinç ya da hegemonya) yetersiz olduğu görülmüştür (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980; Mann, 1973). Ne var ki kapitalist sanayi toplumlarının işçi sınıflarının, ne devrimci mücadeleyle kapitalizmi devirmemiş olmaları ne de kapitalizmi radikal bir doğrultuda dönüştürmeye istekli siyasi partilere oy vermemiş olmaları, işçi sınıfının illaki tüketimcilik, hâkim bir ideoloji ya da yanlış bilinçleri tarafmdan başarılı bir biçimde içerildikleri anlamına gelmez. Batılı kapitalist demokrasilerin istikrarının iza-

hı, aslında, daha başka hususların yanı sıra vatandaşlığın, toplumsal dayanışmanın yaratılması vasıtasıyla siyasal sistemin istikrarlı bir hale getirilmesindeki rolüne dair bir analizi de içeren çok daha karmaşık bir açıklama gerektirir. Son olarak, özgül inanç sistemlerinin Marksist bir ideoloji sosyolojisi aracılığıyla çözümlenmesinin her zaman ikna edici olmadığı görülmüştür. Örneğin bireyciliğin çoğu kez kapitalizmin meşruluğuna katkıda bulunduğu düşünülse de, bireyciliğin bazı türlerinin anti-kapitalist olduğu da gösterilebilir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980).

Genel olarak göreci bir bilgi sosyolojisinin meseleleri olan bu sorunlar, Mannheim'ın düşünce ve toplumsal varlık arasındaki ilişkinin hem indirgemecilikten hem de görecilikten kaçınan bir sosyolojisini geliştirme teşebbüsüne musallat olmuştu. Mannheim kaba Marksizmin bazı biçimlerinin iktisadi indirgemeciliğine bir alternatif olarak kültüre yorumsamacı bir yaklaşım geliştirmiş ve en azından Macaristan döneminin başlarında idealizm biçimlerinin etkisinde kalmıştı. Mannheim düşüncelerin içsel eleştirisiyle indirgemeci bir eleştirisini birbirinden ayırmaya çalışıyordu. İnancın, Marksist sosyolojinin dışsal yorumlamalarını tamamlayacak içsel bir anlayışını geliştirmek için Wilhelm Dilthey'in çalışmalarından yararlanıyordu.

Ancak *Ideology and Utopia* kitabı Almancada ilk yayımlandığında, Mannheim, Frankfurt Okulu (*Institut für Sozialforschung*) üyelerinin eleştirilerine maruz kalmıştı, çünkü Marx'm sınıf mücadelesinin siyasi gereksinimlerini anlamak üzere ideolojiyi eleştirel kullanmasının etkisini azaltmıştı. Ama Mannheim aynı zamanda daha muhafazakâr eleştirmenler tarafından da görecilikle itham ediliyordu ve hatta bilgi sosyolojisinin, faşizme gerekli bir alternatif olan liberal değerlere bağlılığı fiiliyatta zayıflatacağı iddia ediliyordu. Mannheim bu suçlamaların bazılarına karşı kendini savunma ihtiyacı hissetti. Bu sorunları çözebilmek için çeşitli düşünsel stratejiler kullandı, ama genel kabul odur ki çözümleri hem tutarsız hem de en nihayetinde yetersizdi.

Bu çözümler şunları içeriyordu: İndirgemeciliğe bir alterna-

tif olarak yorumsamacı yorumlama geleneği; görecilik ve ilişkilendiriciliğin birbirinden ayrılması; ve yüzergezer entelijansiya fikri. Yorumsamacı yorumlamalar, kültürel bilimlerin doğa bilimlerinden bir hayli farklı teknikler ve yöntemler gerektirdiğini öne sürmeye çalışan bir eleştirel okuma geleneğine dayanır. Bu argüman son derece akla yatkın olsa da, *Ideology and Utopia*'da Mannheim çoğu kez ideolojik ve Ütopyacı inançları sınıfsal açıdan, yani Marksist bir inançlar sosyolojisiyle uyumlu bir çıkar kuramı bakımından açıklar görünür. Anlaşılan o ki Mannheim yorumsamacı yaklaşımları mütemadiyen benimsememiştir.

Görecilik ve ilişkilendiricilik arasındaki ayrım da tatmin edici değildi, bunun kısmen nedeni ise tutarsız bir şekilde kullanılmasıydı. Görecilik, bir inancın bağlamına istinaden bir defa açıklandıktan sonra, bir daha açıklanmasına gerek olmadığını (çoğu defa dolaylı bir şekilde) öne sürerek inanca meydan okur. İlişkilendiricilik, inançların bir bağlamı olduğunu kabul ederek mutlak bir hakikat fikrine karşı çıkar, ama toplumsal bir bağlamla ilişkili olan çeşitli hakikatlerin önemini kabul eder. Göreci düşünür, kanılarının geçerli olup olmadığından asla emin olamaz; bu türden yargılarda bulunmak gelecek nesillere düşer. Göreci düşünür kanılara, özellikle de değişimle ilgili kamlara sahip olabilir, ama gelecekteki koşullar hakkında Ütopyacı bir kanıya sahip olamaz. Ne var ki sosyolojik bilgi aracılığıyla ideolojinin varoluşçu sınırlamalarından sakınabilir. Bu ayrım, Weber'in bir meslek olarak bilim konuşmasındaki sorumluluk etiği ve mutlak erekler etiği hakkındaki görüşlerine benzer. Çoğulcu değerler dünyasında mutlak bir amaca bağlılığı tutarlı bir şekilde sürdürmek çoğu kez zordur. Biraz fazilet sahibi bir kişi yine de eylemlere dair sorumluluğa dayanan ahlâki bir yaşamı benimsemelidir. Bu türden biri, bilimde ya da siyasette bir vecibe tercih edebilir (Lassman ve Velody, 1989). Bu vecibenin geçerliliği olup olmadığından asla tamamen emin olamayız, ama Tanrı'nın yol göstericiliği olmayan bir dünyada seçeneklerimiz sınırlıdır. Gelgelelim Mannheim'a göre indirgemeci bir bilince karşı göreci bir bilinci başarıyla yerleşik kılabilecek olanlar, yüzergezer entelektüellerdir.

Entelektüeller

Ideology and Utopia'da Mannheim, ana argümanının parçası olarak, tipik bir Marksist pozisyon benimser. Hâkim sınıf, toplumsal değişim, özellikle de devrimci nitelikte bir toplumsal değişim ihtimaline karşı gözlerini kör eden bir ideoloji kuşanır. Buna karşın tabi sınıf değişim arzusuyla güdülenir; Ütopyacı vizyonu, kalıcı istikrar ihtimaline karşı kör kalmasına neden olur. Mannheim'ın Marksist bir kuramsal strateji benimsediği kabaca öne sürülebilir. Hâkim sınıflar, statükoyu olayların doğal bir düzeni, özellikle ayarlamaların durağan bir düzeni olarak meşrulaştıran ideolojileri destekleyerek tabi sınıfları içermeye çalışır. Çıkarları onları ideolojiye doğru sevk eder. Buna karşın tabi sınıfların zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri olmadığı için, gelecekteki bir yazgıya karşı Ütopyacı bir yönelimleri vardır. Her iki sınıfın da inançları durumsal olarak belirlenir ve çıkar-güdümlüdür. Bu nedenle inançları ilişkisel değil, görelidir.

Mannheim'ın entelektüellerin rolüne duyduğu ilgi, bu düşünce silsilesinin "doğal" bir gelişimidir. Entelektüeller bütünleşmiş bir toplumsal sınıf değildir ve tek bir siyasi partiyle ilişkili değillerdir. Bu anlamda doğrudan sınıf pozisyonları ya da tek bir sınıf çıkarı tarafından belirlenmezler. Ancak Mannheim'm entelijansiyanm rolüne yönelik düşünsel ilgisinin, Macar karşı-devrimci kuvvetlerinin, daha sonra da Alman nasyonal sosyalizminin bir mültecisi olarak kendi yaşamöyküsel durumunu yansıttığı da öne sürülebilir. Dahası klasik sosyoloji ve radikal Marksizmin büyük bir bölümünün gezer haldeki Yahudi bir entelijansiya –Marx, Simmel, Durkheim, Frankfurt Okulu'nun tamamı ve elbette Mannheim'm kendisi– tarafından üretildiği de kaydedilebilir. Bu Yahudi entelektüeller bir bakıma hem göçmen mülteciler hem de Hıristiyan bir toplumsal düzenden yabancılaşmış Yahudiler olarak Avrupa toplumundan iki kere yabancılaşmışlardı. Son olarak, Mannheim'm 1920'lerin sonlarında yüzergezer entelektüeller üzerine görüşlerini, faşizmin Alman üniversite sistemine nüfuz etmesi bağlamındaki

toplumsal meseleler hakkında açık ve özgür bir tartışmanın devam etmesi için bir müdafaa olarak okuyabiliriz (Bensman, Vidich ve Gerth, 1982: 18).

Gelgelelim, *Ideology and Utopia*'daki "yüzergezer entelektüeller" tartışması, modern toplumlarda entelektüellerin sınıfsal konumuna dair bir hayli tarafsız bir tartışma gibi durmaktadır. Alfred Weber'in "toplumsal olarak ilişiksiz entelijansiya" (*freischwebende Intelligenz*) ifadesini benimseyen Mannheim, entelektüellerin Marx'ın kastettiği anlamda bir sınıf olmadıklarını ve dahası belli bir toplumsal sınıfla ilişkilenmediklerini ya da özdeşleşmediklerini öne sürüyordu. Çağdaş toplumlarda "düşünsel faaliyet yalnızca ruhbanlık gibi toplumsal olarak katı bir biçimde tanımlanmış bir toplumsal sınıf tarafından değil, daha ziyade herhangi bir toplumsal sınıfla büyük ölçüde ilişiksiz olan ve toplumsal yaşamın giderek daha kapsayıcı bir alanından gelen toplumsal bir tabaka tarafından yürütülür" (Mannheim, 1936: 139). Sınıf sisteminden bu yapısal bağımsızlık, entelektüellerin sınıfsal çıkarların belirleniminden azade olmaları ve böylelikle diğer sınıfların mahrum edildiği toplumsal süreçlere ilişkin içgörü sahibi olmaları ihtimalini doğurur.

Mannheim, entelektüeller üzerine bu kısa alıntıda, halen aynı canlılıkla devam eden bir tartışma başlatmıştı. Ancak bu argümanın –Mannheim'ın sonraki çalışmalarında bu argümanı devam ettirmemesi ya da bu argümanda ısrar etmemesi gerçeğine ilaveten– hem analitik hem de ampirik açıdan sorunlu bazı yanları vardır. Sorunlardan biri, entelektüellerin faşizm gibi çağdaş siyasi hareketler açısından çoğu kez yüzergezer olmamalarıydı. Pek çok entelektüel Almanya'yı terk etmiş olsa da, nüfuzlu entelektüellerden eşit derecede kalabalık bir grup nasyonal sosyalizmle işbirliği yapmıştı. Bugün, önde gelen Alman düşünürlerden birini örnek verecek olursak, Martin Heidegger ve nasyonal sosyalizm arasındaki ilişki ya da bağlantı hakkındaki tartışma hâlâ sürmektedir. Daha genel bir düzeyde, entelektüellerin tam olarak nasıl özgür ya da bağımsız olabilecekleri sorunludur. Örneğin pek çok Avrupa üniversitesinde bir akademisyen olarak entelektüele memur gözüyle bakılmıştır ve

dolayısıyla yüzergezer hallerinin tam niteliği tartışmaya açıktır. Sanatçılar ve müzisyenler gibi entelektüeller de, şayet kamu sektörünün dışında çalışacaklarsa, tipik olarak bir tür himayeye ihtiyaç duyacakları için, toplumsal süreçlerden ve toplumsal çıkarlardan bağımsızlıkları görelidir. Bir entelijansiyanın varlığı, toplumsal sınıf bileşimleri ve toplumsal kısıtlamalardan özerklikleri tarihsel ve sosyolojik meselelerdir. Entelijansiya ancak istisnai durumlarda Alfred Weber'in kastettiği biçimiyle "ilişiksiz" olabilir. Bu nedenle Mannheim'ın Alman entelektüellerin özgül sorunları üzerine görüşlerini bir İngiliz geleneği içerisinden anlamak zordur. Alman bağlamını anlayabilmek için orta sınıfın geleneksel eğitimli tabakasının (*Bildungsbürgertum*) yavaş yavaş aşındığını ve yüzyılın sonlarına doğru Alman üniversite sisteminin modernleşmesiyle Alman profesörlüğünün dönüşüm geçirdiğini akılda tutmamız gerekir (Ringer, 1969). Bu meselenin bazı yönleri Mannheim'm *Conservatism*'inde analiz edilmiştir.

Mannheim'ın Marksist indirgemeciliğin gündeme getirdiği güçlüklerin üstesinden gelmeye yönelik çeşitli teşebbüsleri en nihayetinde yetersiz ya da başarısız olsa da, genel olarak bilgi sosyolojisine ve özel olarak entelektüel yaşam sosyolojisine hâkim olmayı sürdüren çeşitli sorular sormuştur (Abercrombie, Hill ve Turner, 1986). Mannheim, entelektüelleri toplumsal sınıf ve siyasi partilerle ilişkileri bakımından özerk kılacak toplumsal koşulları anlamaya çalışsa da, asıl mesele daha özel olarak entelektüel yaşamın sürdürüldüğü örgütsel koşullardır. Entelektüeller genelde akademisyen oldukları için bağımsız olup olmadıkları sorusu, yani üniversitelerin nasıl fonlanacağı ve akademisyenlerin memuriyet sürelerinin nasıl güvence altına alınacağı daha hususi bir sorudur. Modern dönemde entelektüel yaşama yönelik tehdit, kısmen yüksek öğrenimin süregiden finansmanına ve öğrencilerin eğitime erişim koşullarına yönelik tehditlerden kaynaklanır. Örneğin 1980'lerdeki küresel iktisadi gerileme sırasında İngiltere'deki üniversitelerin mali bağımsızlığına yönelik tehdit, entelektüel yaşamın bağımsızlığı ve özerkliğini güvence altına alma sorunlarına ye-

ni bir aciliyet kazandırmıştır. Entelektüelin muteber bir kamusal sima olarak muhtemel sonu hakkındaki bu tartışma (Bauman, 1987), Martin Heidegger ve Paul de Man gibi önde gelen entelektüel şahsiyetlerin faşist siyasete dahil olmaları hakkında yeni iddialar bağlamında gerçekleşmiştir.

Uzun lafın kısası Mannheim'ın entelektüel dürüstlük, değerlerin savunusu ve göreciliğin nihilist çıkarımları hakkındaki kaygıları geçerliliğini ve aciliyetini korumuştur. Göreciliğin bir biçimi görünürde bilgi sosyolojisinin kaçınılmaz bir sonucu olsa da, ahlâki tartışmanın mümkün olabilmesi için göreciliğe alternatifler bulunması şarttır. Eleştirel kültür olarak entelektüel yaşam varlığını sürdürecekse, entelektüel özgürlük için bazı koşulların olması gerekir; özel olarak entelektüeller sınıf ve partiden belirli bir bağımsızlığa sahip olmalıdır. Bu kaygıları bütünüyle anlayabilmek için şimdi Mannheim'ın ideoloji ve Ütopya analizinin doğası hakkındaki bir tartışmaya dönmemiz gerekir.

İdeoloji ve ütopya

Ideology and Utopia Mannheim'm bugüne kadarki şöhretinin büyük ölçüde dayandığı çalışmasıdır. 1929 Almanca baskısı az çok bağımsız iki makale ve bir önsözden oluşuyordu; bunlar 1939 İngilizce baskısının üç orta bölümünü oluşturur. Dolayısıyla Almanca baskı, ikinci kısmı ("Ideology and Utopia"), üçüncü kısmı ("The Prospects of Scientific Politics") ve dördüncü kısmı ("The Utopian Mentality") içeriyordu. İngilizce baskıda birinci kısım ("Preliminary Approach to the Problem"), Mannheim'ın Alman akademisinin kanıksadığı pek çok meseleden bihaber olduğunu varsaydığı İngiliz okuyucular için yazılmıştı. Beşinci kısım ("The Sociology of Knowledge") esasen Alfred Vierkandt'm sosyoloji el kitabında (*Handwörterbuch der Soziologie,* 1931) yer alan bir makaleydi ("Wissensoziologie").

Bu ayrıntılar önemsiz sayılmamalıdır, çünkü İngilizce baskının "özgün metinden oldukça farklı bir karakteri vardır" (Wolf, 1971: lxi). Üslup bakımından Almanca metin coşkulu,

tutkulu ve tarafgirken, İngilizce baskı bilgi sosyolojisinin karşı karşıya kaldığı meseleler üzerine akademik ve ölçülü bir yorum olarak okunur. İngilizce versiyonu okurken Almanca baskının yarattığı siyasi ve ahlâki tartışmayı anlamak güçtür. İngilizce versiyonu bilgi sosyolojisi üzerine bilimsel bir inceleme olarak kabul edilirken, Almanca versiyonu belirli zihniyet türlerinin siyaseti üzerine bir risaledir. Mannheim ideoloji kuramı dolayısıyla tanınır hale gelse de, Almanca baskı bir o kadar da Ütopyacı düşünce üzerine bir çalışmaydı. Bu nedenle Almanca olan yayın, "eyleme bir çağrı, entelektüelleri siyasi sürece dahil etme teşebbüsüydü" (Loader, 1985: 95).

Kısmen bu tercüme sorunlarının bir sonucu, kısmen de *Ideology and Utopia*'yı Georg Lukács'ın Almancada 1923'te yayımlanan *History and Class Consciousness*'ına (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, 1971) sosyolojik bir yanıt olarak görmenin bir sonucu olarak, Mannheim hakkındaki yorumlar, Mannheim'ın düşüncesinde Ütopya kavramına gereken dikkati vermemiştir. Mannheim'a göre Ütopya değişim istencidir; bu bakımdan Ütopyacı düşünce tarihsel değişimin başlıca kuvvetidir. Ütopyacı arzular, vecd arayışıyla, yani mevcut toplumsal rolleri aşma, gerektiği takdirde çiğneme arayışıyla bağlantılıdır. Ütopyacı arzu, kendimizin dışında durmaktır. Bu açıdan Mannheim'ın tartışması, Weber'in din sosyolojisinde, varolan otoritelere karizmatik meydan okuma ve toplumsal yaşamın olduğu haliyle geleneksel olarak meşrulaştırılması arasında yaptığı kıyaslamaya (Weber, 1965) benzer. Weber gibi Mannheim da, modern tarihin Anabaptistlerin çılgın binyılcılığıyla başladığını ve modern siyasetin, alt bir tabakayla ilişkilendirilen Ütopyacı bir zihniyet toplumun bütününün toplu bir değişim arayışına katılmasına yol açtığı zaman başladığını öne sürer. Protestan devrimin Ütopyacı zihniyeti sonradan tüm Batı tarihini etkilemişti.

Ütopyanın bu tanımı ideolojiyi olumsuz açıdan, olumlu bir Ütopyanın yokluğu olarak tanımlamanın bir yöntemini sunar. Dolayısıyla ideoloji, toplumsal dünyanın rutinleştirilmesiyle ilgilidir. Ütopyacı bu hareket bu duruma karşı her daim "irrasyonel" bir tehdit teşkil eder. Manevi binyılcılığa karşıt olarak,

Mannheim'ın muhafazakâr Ütopyacı zihniyet olarak tarif ettiği alternatif bir Ütopya türemişti. Gelgelelim, coşkun-binyılcı unsur devrimci mücadelenin tüm biçimlerine eşlik etme eğilimindeyken, Mannheim ilerlemeye yönelik, daha rasyonel ve entelektüel bir yön benimsemiş, modern, seküler bir dizi Ütopyacı hayal olduğunu kaydetmiştir; feodalizmin kalıntılarına karşı verdiği mücadelede burjuva sınıfının liberal-hümanizminde olduğu gibi. Endüstriyel kapitalizmin proletarya bilinci de binyılcı muhalefet deneyiminin soyundan gelir ve yeri, endüstriyel işçi sınıfıdır. Tıpkı liberal Ütopyanın muhafazakâr ve dinsel Ütopyalara bir saldırı olması gibi, sosyalist Ütopya da, özgürlük ve eşitliğin liberal versiyonunu radikalleştirmiş ve sonrasında kişisel özgürlüğe dair burjuva Ütopyaya, tikelci ve alaycı çıkarları maskeleyen bir ideoloji olarak hücum etmişti.

Bir kere daha Weber'in izinden giden Mannheim, disiplinli bir siyasi partinin ve örgütlü bir liderliğin ortaya çıkışını, "karizmanın rutinleşmesi" olarak görüyordu. Diğer bir deyişle örgütlü sosyalizm disiplin dayatmasında bulunabilmek için vecde gelmiş-coşkun köklerine sırt çevirmek zorundaydı. Din sosyolojisi içerisinde, bir zamanlar Weber'in yakın arkadaşı olan Ernst Troeltsch, Almanya'da 1911'de yayımlanan *The Social Teaching of the Christian Churches* (1960) kitabında bu rutinleşmeyi, bir mezhepten kiliseye geçişe istinaden tarif etmiştir. İdeoloji ve Ütopya arasındaki salınım, karizmatik liderlik ve idare arasındaki, mezhebin vecd halindeki deneyimleri ve Kilise'nin düzene binmiş ritüelleri arasındaki ve tanrısal olanla seküler olan arasındaki bir harekettir.

Ideology and Utopia'yı bu çerçevede (bilgi sosyolojisindeki epistemolojik sorunlar üzerine akademik bir inceleme yerine devrimci bir siyaset çalışması olarak) görmek, Mannheim'm sorunsalındaki kimi süreklilikleri anlamamıza olanak sağlar. Şayet Ütopya tarihin itici gücüyse, entelektüeller vecde göre nerede durur? Mannheim, entelektüeller için, toplumsal ve entelektüel çıkarları arasında tercih bakımından birtakım seçenekler belirlemiştir. Radikal sosyalist entelektüel için bu türden bir gerilim ya da çatışma söz konusu değildir, çünkü entelektüel

ve varoluşsal kaygılar iç içe geçmiştir. Ne mutlu ki bu kişilerin Ütopyacı arzuları, bariz ve kolay bir çıkış noktası bulur. Entelektüeller, alternatif olarak, vecde gelmiş Ütopyacı güdülerini bir kenara bırakabilir ve sıradanlığa geçiş yapabilirler. Üçüncü bir grup nostaljiye kucak açarak modernite sorunlarıyla meşgul olmaktan kaçınabilir (Stauth ve Turner, 1988). Diğer bir grup, kendilerini öznelci veya mütefekkir bir yönelime bırakarak gizemli bir geri çekilme biçimini benimseyecektir. Dünyaya Ütopya açısından bu yönelimler, Weber'in, önde gelen içe-yönelimli ve ötekine-yönelimli çilecilik ve gizemcilik alternatifleri aracılığıyla dünyevi değerlerin Hıristiyan bir bakış açısından reddedilmesinin taşıdığı gerilimin analizine yakından benzer. Weber (1965) Batı modernitesinin dinsel yönelimler vasıtasıyla istikametini, kutsal ve din-dışı arasındaki işte bu gerilimler açısından kavramsallaştırmıştı.

Bu seçeneklerin her biri olumsuz yönler barındırsa da Mannheim her şeyden önce Ütopyanın toplumun ve bireyin "sağlığı" açısından tarihsel ve varoluşsal önemini ortaya koymakla ilgileniyordu. İdeolojinin ortadan kaybolduğunu düşünürken hiç zorlanmasa da Ütopyanın ortadan kayboluşu "insan doğası ve insan gelişiminin bütünüyle yeni bir nitelik üstleneceği anlamına gelir. Ütopyanın yok oluşu, insanın bir nesneden ibaret bir hale dönüştüğü durağan bir duruma meydan verir" (Mannheim, 1936: 236). Ütopyacı umut olmaksızın insanlar insan doğasına yabancılaşırlar; nesne-benzeri bir hale gelirler. İdealler olmadan insanlar hayvani itkilerine tabi olurlar.

Dolayısıyla Mannheim'ın Almanya dönemindeki Ütopya kavramı, ideolojik ve Ütopyacı düşünce sosyolojisinin yalnızca bir bileşeninden fazlasıydı. Ütopya olmadan insanlık, tarih yaratma istencini kaybederek ya kendine acımaya ya da vurdumduymazlığa saplanacaktı. Bu nedenle *Ideology and Utopia*'nın Almanca baskısı önemli bir ahlâki mesaj içeriyordu: İdeoloji ve Ütopya olmadan insanlar "gerçekliği aşan ilkeleri"ni terk ederlerdi. Nietzsche'nin İnsanın tarihsel bir hayvan olmasına ilişkin bir o kadar güçlü görüşünün kelimeleriyle konuşacak olursak, sürüye bir kere daha gömülürlerdi. Bu açıdan Ütopyacı ar-

zuların kapasitesi manevi bir kapasitedir. Mannheim'ın Ütopya analizindeki bu ahlâki meydan okuma, entelektüellere net bir talimatı da beraberinde taşır: Entelektüeller, idealleri, yozlaştırıcı iki kuvvete karşı müdafaa etmekle sorumludurlar: Gündelik ilişkilerin maddiliğinden kaynaklanan görecilik ve vurdumduymazlık.

Sonuç: Uygarlık süreci

Bu bölüm, Max Weber ve Alfred Weber'in Mannheim'm sosyolojik gelişiminde önemli bir rol oynadığına işaret eder. Max Weber, Mannheim'ın sosyolojik yöntem ve toplumsal yapı hakkındaki görüşlerine önemli ölçüde katkıda bulunmuştu. Weber'in sorumluluk etiği anlayışı (erişilebilir sınırlı değerler ufkunda siyaset ve bilim görevlerine kucak açın!), Mannheim'ın sosyolojik vecibenin ciddiliği hakkındaki görüşleri açısından önem taşıyordu. Alfred Weber'in toplumsal olarak "ilişiksiz entelijansiya" fikrinin de aynı ölçüde önemli olduğunu gördük. Gelgelelim, Mannheim hakkında yazılmış çeşitli ikincil kaynaklarda, Alfred Weber'in kültürel sosyolojisinin Mannheim'm Ütopya ve ideoloji analizini biçimlendirmesine belki de yeteri kadar ağırlık verilmemiştir. Ayrıca şayet Ütopyaya uygar bir toplumun ahlâki bir ilkesi olarak yaklaşacak olursak, Alfred Weber'in toplumsal süreçler, uygarlık süreci ve kültürel hareketler arasında yaptığı kıyaslamayı (A. Weber, 1920-1), Ütopyacı hareketlerin önemini kavramanın bir çerçevesi olarak daha fazla dikkate almamız gerekir.

Almanya hızla endüstriyel ve kentli bir kapitalist sisteme doğru ilerledikçe, Alman "eğitimli kişi" anlayışının temelinde yatan kültürel değerlere esas olarak karşı çıkılıyor gibi görünüyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Alman değerleri, *Bildungskultur* (kişiliğin idealler tarafından biçimlendirildiği öğrenilmiş bir kültür) fikri etrafında örgütleniyordu; bu kavram aynı zamanda baskı, bireysellik ve hassasiyet anlayışlarıyla da bağlantılıydı. Sanayileşmenin kafa tuttuğu işte bu kültürdü. Bu kültüre aynı zamanda yeni demokrasi ve sekülerlik fikirleriyle

de meydan okunuyordu. Mannheim'ın *Ideology and Utopia*'sı, Ernst Robert Curtius (1929) gibi muhafazakâr yazarlara, yerleşik değerlere görecileştirici bir saldırı gibi geliyordu.

Alman sosyolojisi, bu toplumsal değişimlere karşılık olarak, bu süreçleri anlamak üzere bir dizi kavram ve yöntem geliştirdi. Ferdinand Tönnies'in *gemeinschaft* ve *gesellschaft* arasında yaptığı kavramsal ayrım, erken dönem sosyolojideki en etkili ikiliklerden biriydi (Tönnies, 1955). Diğer karşıtlık, Alfred Weber'in süreçler veya hareketler olarak ele aldığı "kültür" ve "uygarlık" (*Kulturbewegung* ve *Zivilisationsprozess*) arasındaydı. İngilizcede hem "kültür" hem de "uygarlık" kişilerin veya kurumların olumlu bir şekilde değerlendirilmelerine işaret eder; her ikisi de müdafaa etmeye değerdir. Ne var ki 19. yüzyıl sonlarında Almanya'da bu kavramlar, karşıt ve çelişkili süreçleri temsil ediyordu. "Kultur" olumlu ve ahlâkiyken "Zivilisation" endüstriyel modernleşme, sekülerleşme ve kapitalist üretim ilişkilerinden kaynaklanan yaşam tarzlarının hâkimiyetinin olumsuz sonucuydu. Bu Alman bağlamındaki uygarlık, dolayısıyla, negatif modernleşme ya da geleneksel mükemmeliyet standartlarının yozlaşmasıydı. Uygarlık süreci fikri (İngilizcedeki "uygarlaşma" anlamında) akabinde Mannheim'ın Frankfurt'taki asistanı Norbert Elias tarafından geliştirilerek iki ciltlik kitabı *The Civilising Process*'te (Elias, 1978-82; *Uygarlık Süreci*, 2000 ve 2002) toplumsal değişimin başlıca bir kuramına dönüştürülmüştü.

Weber'i ve Mannheim'ın yüzergezer ya da ilişiksiz entelijansiyanın toplumsal rolüne duyduğu ilgiyi bu tartışma bağlamında anlamalıyız, çünkü muhafazakâr bir seçkincilikte ısrarcı olmadan veya partizan bir sosyalizme kucak açmadan bu uygarlık değişimlerine en iyi karşılık verebilecek olan, bu gruptu. Yüzergezer entelijansiya, kapitalist uygarlığın serbest bıraktığı toplumsal kuvvetlere yol göstermek için bir Ütopya vizyonuna ihtiyaç duyuyordu. Geleneksel *Bildung* kavramı (aydın eğitim veya öğrenim) tipik olarak seçkinciydi. *Bildung*'un benimsenmesi, yoğun öğrenim, kendine çeki düzen verme ve sınırlama gerektiriyordu; bu türden bir eğitimin demokratikleşmesini

hayal etmek güçtür. Mannheim kültür meselesinde en nihayetinde Alfred Weber'le yollarını ayırdı. Bunun bir nedeni Mannheim'm planlama ve demokrasi vasıtasıyla toplumsal değişime yönelik siyasi bir ilgi duymaya başlamasıydı. Mannheim, *Zivilisationsprozess*'e verilen hem muhafazakâr hem de sosyalist karşılıkları reddederek, eğitimin eşitlikçi bir temelde erişilebilir hale geleceği bir refah devleti versiyonuna yöneliyordu. Ayrıca *Bildungskultur* paradigması içerisindeki Alman kişilik kavrayışından uzaklaşarak, William James, W.I. Thomas ve G.H. Mead'in *An Introduction to the Sociology of Education* çalışmasından Amerikalı bir insan gelişimi psikolojisine kucak açıyordu.

Bir demokraside planlama ve yeniden inşa üzerine ilerleyen zamanlardaki çalışmalarında Mannheim, dinsel değerlerin seküler planlama sürecinde önemli ve etkili olmayı nasıl sürdürebileceğiyle daha fazla ilgilenir oldu, ama hem yerleşik biçimlere bir meydan okuma hem de itkilerin düzenlenmesinin bir yönü olarak Ütopya görüşü, toplumsal reform hakkındaki İngilizce yayınlarında yer almıyordu. *Diagnosis of Our Time*'da, (Antik çağ, Hıristiyanlık ve klasik liberalizmden yadigâr olan) demokrasinin çoğul değerlerini, Nazi hareketinin bağnaz değerlerine önemli bir panzehir olarak görüyordu, ama vatandaşları Nazi terörüne karşı seferber etmek için manevi veya apokaliptik bir ütopyadan özel olarak medet ummuyordu. *Man and Society*'de, hayvansal dürtülerin, öz-rasyonalizasyon, öz-düzenleme ve tefekkür vasıtasıyla düzenlenmesinden söz ediyordu (Mannheim, 1940: 55-7), ama *Ideology and Utopia*'mn Almanca versiyonundaki ağır ahlâki dil, akademik bir söyleme tabi kılınmıştı.

Mannheim, toplumsal değişime giden en arzu edilir yol olarak demokratik bir yönetim biçimi içerisinde rasyonel planlama fikrine giderek daha fazla bağlandıkça, tarihsel bir kuvvet olarak Ütopya vizyonunun yerini, vatandaşlığa hazırlanmanın bir yöntemi olarak modern eğitime duyduğu bağlılık aldı. Modern bir eğitim sistemi, Ütopyacı dürtüyü kurumsallaştırabilir ve rasyonalize edilebilirdi ve eskatolojinin araçsal rasyonalizasyona dönüşmesine katkıda bulunabilirdi. Weber'in "karizmanın rutinleşmesi" adını verdiği bu süreçte, entelektüel de top-

lumsal değişimin bir yorumcusundan yavaş yavaş bir yasa koyucuya dönüşüyordu (Bauman, 1987).

Mannheim'ın son pozisyonu pek çok bakımdan tatmin edici değildi; çıkar sahibi grup ve sınıfların, hem siyasi süreçler hem de planlama süreçleri üzerindeki etkisini ya da iktisadi sınırlamaların bir demokrasinin planlanması üzerindeki etkisini asla bütünüyle kavrayamadı. Her halükârda, benimsediği pozisyon, zamansız ölümü düşünüldüğünde, henüz tamamlanmamıştı. Ne var ki toplumsal değerlerin taşıyıcısı olarak entelektüele dair dinsel-ahlâki görüşü, seküler bir vecibede entelektüelin gerilimleri üzerine merak uyandıran bir bakış açısıydı. Mannheim'ın bu projeye bağlılığı, hayatını bir mülteci olarak geçirdiği düşünüldüğünde, ahlâki olarak da etkileyicidir. Gelgelelim, Mannheim'ın ilişiksiz bir tabaka olarak entelektüellere kafa tutuşunu anlayabilmek için, *Ideology and Utopia*'yla yakından ilgilenmeliyiz, ama daha uzun ve daha ağırbaşlı İngilizce versiyonuyla değil. Bu metni, tarihin kaldıracı ve endüstriyel bir uygarlığın nihilizmine karşı bir müdafaa olarak Ütopyacı zihniyetin tutkulu bir araştırması olarak, özgün Almanca versiyonundaki bölümlerin incelenmesiyle anlayabiliriz.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N. (1980) *Class Structure and Knowledge*, Oxford: Basil Blackwell.

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, Londra: Allen & Unwin.

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B.S. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*, Londra: Allen & Unwin.

Abercrombie, N. ve Longhurst, B. (1983) "Interpreting Mannheim", *Theory, Culture & Society*, 2(1): 5-15.

Adorno, T.W. (1967) "The sociology of knowledge and its consciousness", *Prisms* içinde, Londra: Spearman.

Bauman, Z. (1978) *Hermeneutics and Social Science*, Londra: Heinemann.

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters: On modernity, postmodernity and intellectuals*, Cambridge: Polity Press (*Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 2006).

Bensman, J., Vidich, A.J. ve Gerth, N. (der.), (1982) *Politics, Character and Culture: Perspectives from Hans Gerth*, Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Curtius, E.R. (1929) "Soziologie - und ihre Grenzen", *Neue Schweizer Rundschau*, 22: 727-36.

Elias, N. (1978-82) *The Civilizing Process*. Oxford; Basil Blackwell, 2 cilt, (*Uygarlık Süreci*, Cilt 1: *Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişimler*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000 ve *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, *Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

Fleck, L. (1979) *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago: University of Chicago Press.

Goudsblom, J. (1988) "The sociology of Norbert Elias: its resonance and significance", *Theory, Culture & Society*, 4(2.3): 323-37.

Hekman, S. (1986) "Re-interpreting Mannheim", *Theory, Culture & Society*, 3(1): 137-42.

Jay, M. (1970) "The Frankfurt School's critique of Karl Mannheim and the sociology of knowledge", *Telos*, 20: 72-89.

Kettler, D. (1971) "Culture and revolutions: Lukács in the Hungarian revolution of 1918/19", *Telos*, 10: 35-92.

Kettler, D., Meja, V. ve Stehr, N. (1984) *Karl Mannheim*, Londra ve Chichester: Tavistock.

Lassman, P. ve Velody, I. (der.), (1989) *Max Weber's "Science as a Vocation"*, Londra: Unwin Hyman.

Loader, C. (1985) *The Intellectual Development of Karl Mannheim, Culture, Politics and Planning*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness*, Londra: Merlin (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006).

Lukács, G. (1980) *The Destruction of Reason*, Londra: Merlin (*Aklın Yıkımı, Birinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 2006 ve *Aklın Yıkımı, İkinci Kitap*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 2006).

MacIntyre, A. (1971) *Against the Self-Images of the Age*, Londra: Duckworth.

Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.

Manheim, E. (1947) "Karl Mannheim", *American Journal of Sociology*, 52: 471-4.

Mann, M. (1973) *Consciousness and Action among the Western Working Class*, Londra: Macmillan.

Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia*. Londra: Routledge & Kegan Paul (*İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Yayınları, 2009).

Mannheim, K. (1940) *Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in modern social structure*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1943) *Diagnosis of Our Time: Wartime essays of a sociologist*, Londra: Kegan Paul Trench.

Mannheim, K. (1951) *Freedom, Power and Democratic Planning*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1952) *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1953) *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1956) *Essays on the Sociology of Culture*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1982) *Structures of Thinking*, Londra ve New York: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1986) *Conservatism: A contribution to the sociology of knowledge*, Londra ve New York: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. ve Steward, W.A.C. (1962) *An Introduction to the Sociology of Education*, Londra ve New York: Routledge & Kegan Paul.

Mennel, S. (1989) *Norbert Elias, Civilization and the Human Self-image*, Oxford: Basil Blackwell.

Mulkay, M. (1979) *Science and the Sociology of Knowledge*, Londra: Allen & Unwin.

Remmling, G.W. (1975) *The Sociology of Karl Mannheim*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Ringer, F. (1969) *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Simonds, A.P. (1978) *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Tönnies, F. (1955) *Community and Association*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Troeltsch, E. (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Harper & Row.

Vierkandt, S.A. (1931) *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: F. Enke.

Weber, A. (1920.1) "Prinzipielles zur Kultursoziologie: Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47: 1-49.

Weber, M. (1965) *The Sociology of Religion*, Londra: Methuen (*Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Wirth, L. (1947) "Karl Mannheim", *American Sociological Review*, 12: 356-7.

Wolf, K.H. (1971) "Introduction: a reading of Karl Mannheim", K.H. Wolf (der.), *From Karl Mannheim* içinde, New York: Oxford University Press, s. xi-cxxxiii.

YEDİNCİ BÖLÜM

KARL MANNHEIM VE KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

Giriş

Karl Mannheim (1893-1947) bilgi sosyolojisinin gelişimine yaptığı katkılarla tanınmakta (Turner, 1991), fakat kültür sosyolojisine katkıları ne yazık ki daha az bilinmekte ya da takdir görmektedir. Açıktır ki Mannheim'ın sosyolojisinin bu iki yönü birbirleriyle yakından bağlantılıdır. Netice itibarıyla kültür hakkındaki bu yazıları, Mannheim'm önemli çalışması *Ideology and Utopia*'nın (1991) yanı sıra okumakta hiçbir sorun yoktur. Sosyolojik kültür çalışması bilgi sosyolojisinin bir uzantısı olarak ele alınabilir, çünkü sembolik alana ilişkin sosyolojik bir bakış açısı geliştirir. Mannheim'ın kültür sosyolojisi üzerine yazıları aslında 1933'te sürgüne gitmesinden önce Almanya'da kaleme alınmaya başlamış olsa da, düşünsel tazeliklerini ve geçerliliklerini bizim zamanımıza kadar korumuşlardır.

Bu yazıları incelemenin hâlâ son derece yararlı olmasının iki nedeni vardır. Birincisi, Mannheim, bilgi ve toplum arasındaki ilişkiye dair kabullerimize kafa tutarken devrimci olmayı sürdüren fikir sistemlerini çalışmanm bir yöntemini geliştiriyordu. Bu devrimci yöntem aslında diğer hususların yanı sıra fikirlerin toplumsal belirlenimiyle ilgilenen bilgi sosyolojisiydi.

Mannheim'ın yaklaşımı, örneğin gruplar arasındaki toplumsal rekabetle ortaya çıkan fikirlerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkındaki temel sorunları gündeme getiriyordu ve getirmeye de devam etmektedir (Abercrombie, 1980; Meja ve Stehr, 1990; Merton, 1945).

İkincisi, Mannheim'ın görüşlerinin merak uyandırmaya devam etmesinin sebebi, çağdaş tartışmalara hâkim olmayı sürdüren meseleleri incelemesiydi. Bu türden iki mesele, *Essays on the Sociology of Culture* (1956) çalışmasının merkezinde yer alır. Bu meseleleri iki soru biçiminde ifade etmek mümkündür: Entelektüellerin toplumsal örgütlenişi ile ürettikleri fikirler arasındaki ilişki nedir? Çağdaş toplumlarda eşitliğin değişen doğası düşünüldüğünde, kültürün belirli bir demokratikleşmeden geçmesini bekleyebilir miyiz? Bu bölümde, son derece önemli bu iki soruyla meşgul olacağım. Ne var ki entelijansiya ve demokratikleşme sorunlarıyla ilgilenmeden önce, "kültür" kavramı üzerinde kısaca durmamız gerekir.

Kültür sosyolojisi

Kültür kavramı hem sosyolojinin hem de antropolojinin merkezinde yer alsa da, kavramın anlamı veya önemine dair çok az fikir birliği vardır. Yakın zamanlarda kültür sosyolojisine birtakım önemli katkılarda bulunulmuş olmasına rağmen (Archer, 1988; Wuthnow, 1987), Raymond Williams'ın "kültür, İngilizcedeki en karmaşık iki ya da üç kelimeden biridir" (Williams, 1976: 76) gözlemi, hâlâ apaçık doğrudur. Genel bir tanım verecek olursak, kültürün, insan davranışının dil, din, âdet ve görenek gibi sembolik ve öğrenilmiş bileşenlerine atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Çoğu defa kültürün, güdüyle karşılaştırıldığında, insan ve hayvan dünyası arasında önemli bir ayrım çizdiği düşünülür. Sosyolojide kültüre ilişkin zorluğun büyük bir kısmı, bir kültür sosyolojisi ya da kültürel sosyolojiye sahip olmanın gerekli olup olmadığıdır; diğer bir deyişle, sosyoloji "kültür" adındaki özgül bir görüngüyü araştırmaya mı çalışır, yoksa "kültürel sosyoloji" fikri tarafından içerilen toplum-

sal ilişkiler hakkında özgül bir bakış açısı geliştirmeye mi çalışmalıyız?

Bu genel güçlüklerin yanı sıra, Mannheim'm "kültür sosyolojisi"ni Alman sosyolojisi bağlamı içerisinde doğru düzgün anlayabilmek için, buna nasıl yaklaşacağımıza ilişkin bir hayli özgül sorunlar da mevcuttur. Mannheim bu meseleleri kavrama biçimini, kitabının Alman felsefesindeki idealizm ve materyalizm miraslarına cevaben bir zihin sosyolojisinin anahatlarını çizmeye çalıştığı Birinci Kısmında geliştirir. Zihin sosyolojisini "zihinsel işlevlerin eylem bağlamında incelenmesi" (Mannheim, 1956: 20) olarak tanımlar. Zihin sosyolojisi, "bilgi sosyolojisi alanında daha önceden yaptığımız araştırmalarımız için daha geniş bir atıf çerçevesi" sunacaktır (Mannheim, 1956: 24). Mannheim'm zihin sosyolojisini sunuş biçimine ilişkin birtakım sorunlar ve güçlükler söz konusudur.

Tercümeye ilişkin bir sorunla başlayacak olursak, İngilizceye hem "zihin" hem de "kültür" olarak tercüme edilen Almancadaki *Geist* terimi, bu zengin içeriği nedeniyle aslmda sorun teşkil eder. Çevirmenin 171. sayfaya koyduğu dipnotta da teslim ettiği üzere, Mannheim'm *Demokratisierung des Geistes* yazısında *Geist* "zihin" yerine "kültür" olarak tercüme edilmiştir, çünkü Mannheim burada düşüncedeki süreçlerden ziyade toplumsal ve kültürel süreçleri anlamakla ilgileniyordu. Bu nedenle *Essays*'in İngilizce tercümesinde, "zihin" ve "kültür" birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılır (Mannheim, 1956: 81). Mannheim'ı İngilizceden okuyanlar, zihin sosyolojisi hakkındaki Birinci Kısmın ya psikolojik bir eser ya da analitik felsefeye bir katkı olduğu yanılgısına kapılmamalıdır. Mannheim'm Hegel'in zihin fenomenolojisinin ve felsefesinin mirasını incelemesinin sebebi, kültür ve bilgiye sosyolojik bir bakış açısından kendi özgün yaklaşımını geliştirmektir.

Bu nedenle *Geist*, Alman felsefesinin ve sosyal biliminin gelişiminde bilhassa önemli bir kavramdır. Mannheim, bu kavramı tartıştığı yerlerde, *Geist*'ı bilgi sosyolojisinin bakış açısından çözümler. Kavram, dinsel bir geleneğin parçasıydı ve bunun Alman idealizmine aktarılmasına katkıda bulunan kişi, Mar-

tin Luther'di. Eğitimli Alman orta sınıflar (*Bildungsbürgertum*) bu kavramı "bürokratik devlete uyum sağlama hususunu [benimsiyor] ve özgürlük fikrini düşünsel belirlenemezciliği kastetmek üzere tinselleştiriyordu" (Mannheim, 1956: 31). Mannheim'a göre, bunun neticesi fikirler ve madde arasında hatalı bir karşıtlık tesis etmekti, ama aynı zamanda bireysel özerklik fikrine de özgül bir vurguda bulunuluyordu. Uzun lafın kısası, Alman idealizmi, "içkinlik kuramı"nın (Mannheim, 1956: 32) temel kabullerine saldıran bilgi sosyolojisinin ortaya çıkışına ket vuruyordu. Dolayısıyla kitabının Birinci Kısmının argümanı, bilgi sosyolojisi ve kültür sosyolojisinin, başlangıç noktaları olarak içkinlik kuramını almak gibi bir hatanın yükünü omuzlamaksızm, meşru inceleme hatları olarak boy gösterebilmeleri için zemini yanlış kanılardan temizlemeye çalışmaktır. Mannheim'ın niyeti, örneğin, birey ve toplumun şeyleşmesinden ve birbirinden ayrılmasından sakınmaktı. "Bireyin toplumsal belirleniminden söz etmek yanıltıcıdır – sanki kişi ve mensubu olduğu toplum münferit varlıklar olarak karşı karşıya gelmişler gibi" (Mannheim, 1956: 46) diye öne sürer. "Birey" ve "toplum" arasındaki ilişki sorunu, herhangi net bir çözüme ulaşmaksızm sosyolojik tahayyüle hâkim olmayı sürdürse de (Elias, 1991) Mannheim'ın yaklaşımı etkisini korur, çünkü şeyleşmeden (birey ve toplumu ikili, sabit, somut görüngüler olarak ele almaktan) sakınmış ve meseleye tereddütsüz tarihsel bir bakış açısından yaklaşmıştır.

Mannheim'm niyeti nispeten açık olsa da, tercümeye ilişkin hâlâ bazı sorunlar mevcuttur. İnsan zihnine atıfta bulunan *Geist*, genelde *Körper*'le, "beden ve zihin"deki bedenle mukayese edilir; aynı zamanda zamanın ruhunda (*der Geist der Zeit*) veya *Phänomenologie des Geistes*'da (ruhun fenomenolojisi) olduğu gibi "ruh" anlamında da kullanılabilir. Ludwig Klages'ın meşhur çalışmasında, bu karşılaştırmayı "ruhun hasmı olarak zihin" (*der Geist als Widersacher der Seele*) fikrinde görürüz (Klages, 1981). İnsanların düşünsel ya da bilinçli yaşamlarınm, ruhsal ya da duygusal yaşamlarım olumsuzladığı düşünülüyordu. Aynı zamanda *der Seele* ya da "ruh"la mukayese ediliyor-

du. Alman felsefesinde düşünceyi bu üç gerçeklik –zihin, ruh ve beden– etrafında yapılandırmak yaygın bir durumdu. *Geist*'ı "kültür" olarak yorumlayarak, kültür, tinsellik ve doğa arasındaki bu ayrımları dolaylı olarak kabul etmiş oluruz.

Teolojiden ve felsefeden miras alman bu düşünsel ayrımlar, en nihayetinde sosyolojinin, *Geisteswissenschaften* ya da genel olarak söyleyecek olursak "kültürel ve beşeri bilimler" (Weber, 1949: 145) içerisinde yer alan bir disiplin olarak düşünülmesini şekillendiriyordu. Weber sosyolojiyi "toplumsal eylemin yorumlayıcı bir şekilde anlaşılmasıyla ilgilenen bir bilim" olarak görüyordu (Weber, 1978: 4). Kültürel bilimlerin, toplumsal eylemin anlamının araştırılmasına has kendi özgül araştırma yöntemleri vardı. *Geisteswissenschaften* ve *Naturwissenschaften* arasındaki, yaygın olarak sosyal bilimler ve doğa bilimleri olarak söz ettiğimiz şeyler arasındaki karşıtlığın bu şekilde formüle edilmesi hâlâ sorunludur: Bunlar birbirinin zıddı mıdır, yoksa sadece birbirlerinden farklı mıdır? Doğa bilimlerinin deneysel metodolojisinden aşina olduğumuz nedensel açıklama sosyal bilimler için uygunsuz mu kaçar? Sosyal bilim yorumu bir açıklama biçimi midir? Bu meseleler, insan davranışının sosyokültürel analizinin doğa bilimlerindeki nedensel analize kıyasla "niteliksel olarak oldukça farklı" (Weber, 1975: 125) olduğunu iddia eden Weber'in *Wissenschaftslehre*'sinin (Weber, 1949; 1975; 1977) merkezinde yer alıyordu. Şayet doğa bilimlerini bilimsel faaliyetin tek meşru modeli olarak kabul edersek, bu durumda değerleri ve anlamı en nihayetinde gözlemlenebilir davranışa indirgemiş oluruz. Pek çok Alman sosyolog ve filozof için bu düşünsel "teslimiyet", zihnin yaşamının maddenin dürtüleri tarafından sömürgeleştirilmesi ve tabi kılınmasındaki bir diğer adımdan ibaretti. Alman fenomenolojisinin büyük bir kısmı, maskaralık olarak gördükleri bu durumun sert bir biçimde karşısındaydı (Scheler, 1980).

Weber'in sosyal bilim metodolojisi kuramının, Mannheim'ın kültür sosyolojisinin gelişiminde oldukça etkili olduğunu anlamak önemlidir. Mannheim bir zihin (kültür) sosyolojisi formüle ederken, indirgemeciliğin tuzakları olarak gördüğü şey-

lerden sakınmaya çalışıyordu; toplumsal grupların sembolik yaşamını sosyolojik olarak ele alırken, nedensel açıklamanın (manivela, anahtar, motor ve ray gibi) mekanik metaforlarını kullanmaktan kaçınmak istiyordu. Mannheim, kültür hakkındaki bu yazıları, zihin sosyolojisinin karşısındaki bir hayli güç ve çetrefilli felsefi zorluklara, Montaigne'in kullandığı bir tabiri benimseyerek, nihai bir çözüm getirme "teşebbüsü"nden (Mannheim, 1956: 24) ibaret olarak görüyordu. Dolayısıyla sosyoloji kuramı, keşifçi ve deneysel bir gelişim aşamasındadır. Bu nedenle makale formatı, zihin sosyolojisine yönelik bir teşebbüs için en uygun biçimdi.

Mannheim, sosyolojide olayların yalnızca anlamlı bir yorumuna yoğunlaşarak nedensel ve işlevsel analizi dışlamanın gerekli ya da arzu edilir bir şey olduğuna inanmıyordu; aralarındaki bariz farklara rağmen doğa bilimlerini ve sosyal bilimleri iki ayrı kutba koymak gereksizdir. Mannheim'a göre, "Klanlar, uluslar, kastlar veya baskı grupları gibi şeyleri nedensel olarak değil, yapısal konumları vasıtasıyla tanımlarız" (Mannheim, 1956: 77). Sosyolojinin nedensel, işlevsel ve yorumlayıcı yaklaşımlara gereksinimi vardır. Ne var ki Mannheim'ı İngilizceden okuyanlar bu yaklaşımı kabul ederken, Almancadaki bilim kavramının (*Wissenschaft*), gündelik konuşmada "bilimin" doğa bilimleri yöntemleri, özellikle de kontrollü deneycilik anlamına geldiği İngilizceden çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu gerçeğini hatırda tutmalıdır. Almancada ve İngilizcede "bilim"den anlaşılan şeyler arasındaki uçurum, en iyi örneğini belki de Weber'in *The Methodology of the Social Sciences*'mdaki (Weber, 1949; *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 2012) sosyal bilim metodolojisinde yorum üzerine makalelerinde ve J.S. Mill'in, fiziksel bilimin yöntemlerinin tek doğru dürüst bilimsel yöntem olduğunu öne sürdüğü (Oakes, 1975: 22) 1843 tarihli *A System of Logic*'indeki (Mills, 1952) argümanında bulur. *Wissenschaft*, *Wissen*'den, yani "bilgi"den türetildiği için, Almanya'da sosyal bilimlerin metodolojisi hakkındaki tartışma (meşhur *Methodenstreit*), "bilimin" özellikle dar bir anlayışıyla yokuşa sürülmemiştir (Apel, 1984).

Mannheim'ın kültür sosyolojisinin bağlamını anlamak istiyorsak, hesaba katmamız gereken bir mesele daha vardır: Alman sosyal bilim analizinde "uygarlık" ve "kültür" arasındaki karşıtlık. İngilizcede bu terimlerin birbirinin muadili tarifler olarak kullanılması yersiz bulunmazken, hem Fransızca hem de Almancada bu terimler apayrı ve çoğu defa karşıt anlamlara sahipti. Fransa'da "uygarlaştırma" fiili, uygar Batı uygar olmayan toplumlar karşısındaki küresel üstünlüğünü 18. ve 19. yüzyıllarda kanıksadığı için, "uygarlık" kelimesinin gölgesinde kalmıştı. Uygarlık, ilerlemeyle ilişkilendiriliyordu. Buna karşın Almanya'da *Zivilisation*'a faydalı, ama yüzeysel gözüyle bakılıyordu. Hakiki değerler *Zivilisation*'a değil, *Kultur*'a denk geliyordu. Bir kişinin (aslında bir entelektüelin) hakiki bir kültür edinebilmesi, ancak içsel gelişim ve davranışların inceltilmesi aracılığıyla mümkündü (Elias, 1978). Eğitim ve kültür (*Bildung* ve *Kultur*), eğitimli/kültürlü sınıflar veya uluslar ile işe yararlığın tahakkümündeki yaşamlar veya uygarlık arasında bir çizgi çekmek açısından önemlidir. Bu tartışma Mannheim'm gelişiminde önemli bir bağlam teşkil ediyordu, çünkü Max Weber'in kardeşi Alfred Weber, Mannheim'm 1920'den 1929'a kadar çalıştığı Heidelberg'de, kültür ve uygarlık arasındaki zıtlık etrafında "uygarlık sürecinin" bir sosyolojisini geliştiriyordu. Mannheim, bir kültür sosyolojisinin, *Sittengschichte*'nin (Mannheim, 1956: 52) mevcut tarihsel çalışmalarıyla ilişkilendirdiği bir âdetler etnografisinin ötesine geçmesi gerektiğini öne sürer. Sosyolog olarak bizler, uygarlığı, toplumsal grupların kültürel kuvvetlere ilişkin kendi yorumlarını savunmak için girdikleri daimî bir mücadeleyi içeren uzun bir süreç olarak anlamalıyız. Bu nedenle Mannheim uygarlık sürecini, öz-düzenlemenin yeni örüntülerinin gelişmesi olarak görüyordu – "çağdaş toplum, üstünlük kurma ve tabi kılmanın başlıca teminatı olarak baskıcı gücün yerini alan çeşitli kontroller geliştirmiştir" (Mannheim, 1956: 98). Bu öz-düzenleme süreci, kültürün demokratikleşmesi ve entelektüellerin özerkliği bağlamında "grupların kendi kendilerini keşfetmeleri"nin gelişim göstermesinin bir parçasıydı.

Mannheim ve entelijansiya

Mannheim, akademik kariyerinin çeşitli noktalarında, bir entelektüeller sosyolojisi geliştirme girişiminde bulunmuştu. *Ideology and Utopia*'da, toplumun bütününe ilişkin bağımsız, özerk bir görüşe varmaya muktedir olabilen "yüzergezer entelijansiya" (Mannheim, 1991: 137) fikrini tartışıyordu. *Conservatism*'de Mannheim (1986), çeşitli muhafazakârlık biçimlerinin düşünsel yaşamın farklı örüntüleriyle ve farklı toplumsal koşullarla nasıl bağlantılı olduğunu ele alıyordu. *Essays on the Sociology of Culture*'m İkinci Kısmı, entelijansiyanın tarihsel gelişiminin ayrıntılı bir analizine ayrılmıştır. Bir kere daha Mannheim'ı İngilizceden okuyan eğitimli bir okurun, anlamlı bir kavram olarak "entelijansiya" fikrinden çekinmesine neden olabilecek sorunlar mevcuttur. Kavram özgün haliyle, genellikle devrimci bir bağlam içerisindeki eğitimli insanlardan oluşan örgütlü bir toplumsal gruba atıfta bulunur. Bu tartışma, Fransız ve Rus Devrimleri bağlamlarında ortaya çıkmıştı. İngiliz kültürünün ampirizmi, devrimci (sosyalist) bir geleneğin olmaması ve Oxford ve Cambridge'in soylu erkeklerin ve teologların eğitim gördükleri yerler olarak öne çıkması, İngilizcede bir entelijansiya fikrinin kabul edilmesini zora koşmuştur.

Mannheim'm sosyolojisinde entelektüellerin yaşamıyla meşgul olunmasının sebebi nedir? Bu sorunun alaycı bir yanıtı vardır. Entelektüelin yaşamına duyulan bu ilgi, kendi tarihsel evrimi ve özerkliğiyle narsist bir şekilde ilgilenen bir toplumsal gruptan, yani akademik entelektüellerden beklenebilir (Bauman, 1987: 8). Bu soruya verilebilecek iki kayda değer yanıt daha vardır. İlki, bilgi sosyolojisinin, bireylerin sahip olduğu hususi bilgi biçimlerinden ziyade inanç ve bilgi *sistemlerinin* yapısı ve tarihini anlamakla ilgilendiği için, toplum içerisinde, inanç sistemlerinin müşterek olarak üretilmesi, analiz edilmesi ve açıklanması gibi özgül bir toplumsal işleve sahip olan grubun (entelijansiyanm) toplumsal örgütlenişini anlamakla ilgileneceğidir. Bu kimseler bilginin üretilmesini anlamamız açısından önemli bir yere sahiptir. İkincisi, görecilik sorunu bilgi

sosyolojisine özgü olduğu için, entelektüellerin toplumsal konumlarını anlamak önemlidir.

Mannheim'ın düşüncesinde görecilik, ilişkilendiricilik ve indirgemecilik sorunu, yoğun tartışmalara neden olmuştur (Abercrombie, 1980; Abercrombie ve Longhurst, 1983; Kettler vd., 1984; Meja ve Stehr, 1990). Bu sorunları burada ayrıntılı olarak analiz etmek mümkün değil. Ne var ki görecilik, kendi ayağına dolanma eğilimindedir: Şayet tüm düşünceler, (toplumsal sınıf gibi) belirli varoluşsal koşullara göreli ise, o halde görecilik hakkmdaki bu ifade de görecilikten muzdariptir. Bu nedenle Mannheim, bu soruna ilişkin, toplum ve düşünce arasında bir ilişki olduğuna dair o kadar da güçlü olmayan bir fikri de içeren çeşitli çözümler dillendirmeye çalışıyordu. Sorunun bir kısmı fikirlerin toplumsal belirlenimi, doğru veya yanlış olmaları ile bir fikir edinmenin rasyonel ve irrasyonel biçimlerini birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Gezegenler sistemine ilişkin bilimsel olarak geçerli bir görüşün ortaya çıkışı toplumsal olarak belirlenmiş bir süreç olsa da, dünyanın güneşin etrafında döndüğünün doğru olup olmadığı, kendileri de şüphesiz belirlenmiş olan bilimsel süreçlerle tespit edilmelidir. Belirlenimcilik ve yanlışlık arasında *zorunlu* bir ilişki yoktur. Toplumsal olarak belirlenmemiş hiçbir düşünce sisteminin olmadığı fikrini bir defa kabul edersek, Mannheim'm sorununun bazı yönleri ortadan kaybolur. Görünen o ki Mannheim, toplumsal olarak belirlenmiş bir inanç sisteminin geçerli olamayacağını varsayıyordu; bu nedenle bazı entelektüel gruplarının nasıl yüzergezer olabildiklerini, yani toplumsal çıkarlar ve toplumsal kuvvetler tarafından nasıl bütünüyle belirlenmediklerini anlamakla ilgileniyordu. "Toplumsal olarak ilişiksiz bir entelijansiya (Alfred Weber'in kelimeleriyle, *freischwebende Intelligenz*) keşfetmeye yönelik bu arayış yolunu şaşırmış bir arayıştır, çünkü toplumsal olarak belirlenmeyen herhangi bir inanç ve bilgi sistemi yoktur. Mannheim'ın bilgi, entelektüeller ve siyaset arasındaki ilişkiye dair görüşlerinin boy gösterdiği toplumsal bağlamı, yani faşizmin yükselişi bağlamını şüphesiz hatırda tutmalıyız. Heidelberg Üniversitesi'ndeki Nazi öğrencilerin fa-

aliyetleri, tarihsel açıdan bilhassa önemlidir. Geriye dönüp bakıldığında, Martin Heidegger gibi önde gelen düşünürlerin birçoğunun faşizmle uzlaştığı artık açıktır (Wollin, 1991). Mannheim ve asistanı Norbert Elias (Mennell, 1989: 16), Almanya'dan kaçmaya mecbur kalmış ve her ikisi de en sonunda İngiltere'de sürgün hayatı yaşamıştı. Bu nedenle entelektüellerin siyasi rolü ve toplumsal özerkliğinin, Mannheim için, hem entelektüel hem de kişisel bir mesele olduğunu görebiliriz.

Mannheim entelijansiyanın ortaya çıkışını tarihsel bir olay olarak, toplumsal grupların kendilerine dair farkındalıklarının artmasının ya da kendilerini keşfetmelerinin parçası olarak ele alır. Ortaçağlarda insan basmakalıp gelenekler bağlamında hayatını nispeten saf bir şekilde sürdürebilirken, son derece hızlı ve her yere nüfuz eden bir toplumsal değişimin yaşandığı bugünün dünyasında âdetler ve geleneklerin yerini sürekli olarak yenileri alır. Mannheim hem bu değişim bilincinin tarihsel evrimini, hem de bu bilincin kendisinin gruplar arasındaki rekabetle nasıl biçimlendiğini, yani "insan zihninin tarihinin, gruplar arasında peş peşe yaşanan gerilimleri ve mutabakatları [nasıl] ifade ettiğini" (Mannheim, 1956: 94) anlamak istiyordu. Bilhassa proletaryanın, sınıf bilinci bakımından, nasıl bilinçli hale geldiğiyle ilgileniyordu. Kadınların rekabetçi pazar koşullarında emek gücüne katılmalarıyla feminist bir bilincin ortaya çıkmasından kısaca söz etse de meşgul olduğu asıl konu şüphesiz entelektüeller arasında bir bilincin ortaya çıkışıydı.

Bir toplumsal grup olarak entelektüellerin, Mannheim'ın bilhassa önemli bulduğu birtakım hususi özellikleri vardır. İlk olarak, kol gücüne dayanmayan emekleri bir hamilik sistemi gerektirir; bu sistemde entelektüeller, derin düşüncelere daldıkları bir görev üstlenerek emek gücüne katılmaktan kaçınabilirler. Batı toplumlarında entelektüellerin tarihsel olarak başlıca iki hamisi Kilise ve Devlet olmuştur, ama hamiliğe böylesi bir bağımlılık düşünsel bağımsızlıklarının asli bir özelliği olan özerkliği şüphesiz tehdit eder. Bu paradoks sosyologların dikkatini çekmeyi sürdürmüştür (Bauman, 1987; Gouldner, 1982; Jacoby, 1987). İkinci olarak, entelektüel, toplumsal sınıflar ve

partiler arasında var olan bir tabakadır. Üçüncüsü, varlıklarını bu aralıkta sürdüren entelektüeller geniş bir toplumsal gruplar ve sınıflar yelpazesinden geldikleri için, toplumsal gerçekliği potansiyel olarak tarafsız bir şekilde veya pek çok bakış açısından görebilirler. Bu anlamda "nispeten bağımsız bir entelijansiya" (*relativ freischwebende Intelligenz*) (Mannheim, 1956: 106) teşkil ederler.

Entelektüeller sosyolojisi sorununun genel bir çerçevesini sunan Mannheim, bunun ardından, Avrupa'da kol gücü gerektiren ve gerektirmeyen faaliyetler arasındaki iş bölümü, ticaret ve meslekler arasındaki işbölümü, eğitimli soylu erkek kavramının gelişimi ve sertifikasyonun ortaya çıkışı açısından entelektüellerin boy göstermesine ilişkin daha ayrıntılı bir tarihsel görüş geliştiriyordu. Bu tarih, entelektüel yaşamın değişen bağlamlarının –Saray, Kilise, Devlet ve modern toplumlarda Üniversite– ve düşünsel faaliyetin değişen örgütlenişinin izini sürmekle ilgilenir. Mannheim, çağdaş entelektüeli anlamamız açısından son derece önemli olan bir mesele tespit eder. Bu, kapalı ve ayrıcalıklı bir statü grubu olarak entelijansiyanın otoritesinin aşınması ve bazı sanayi toplumlarında, üniversiteler ya da resmî kurumlar veya medyada istihdam arayışındaki entelektüeli çeşitli yeterlik belgeleri edinmesini gerektirecek bir pazar içerisine girmeye mecbur bırakan bir toplumsal gruba dönüşmeleridir. Mannheim "âlimler grubu kast örgütlenmesini ve çağın sorularına sözü geçer yanıtlar formüle etme imtiyazını yitirmiştir" diye öne sürer (Mannheim, 1956: 117). Sekülerleşmeyle birlikte entelektüeller, olaylar hakkında kesin fikirler beyan edecek normatif otoriteye artık sahip değildir. Bazı yazarlara göre ticari olarak finanse edilen büyük kamu üniversitelerinin tahakkümü, entelektüellerin akademisyenler olarak iş bulabilecekleri anlamına gelse de bu ancak düşünsel bağımsızlıkları pahasına olabilir (Jacoby, 1987).

Modern entelektüelin üstlendiği rol birtakım paradokslar sergiler. Dinsel hamiliğin yitirilmesi, savaş sonrası dönemde, en azından bir yere kadar yüksek öğrenimin özellikle Birleşik Devletler gibi toplumlarda demokratikleşmesinin bir sonucu

olarak gelişen modern üniversitenin hamiliğiyle kısmen ikame edilmiştir (Parsons ve Platt, 1973). Bu gelişmeleri eleştirenler entelektüellerin artık "yüzergezer" karakterlerini kaybettiklerini, çünkü ücret karşılığında çalıştırılan bir emek gücü olarak, çok az kontrol uygulayabildikleri çıkarlara hizmet etmeye mecbur bırakıldıklarını ileri sürmüştür. Dahası modern üniversite, emek gücünün orta-smıf dilimine düşük kalite sertifikalar üreten bir eğitim fabrikasından ibarettir. Yüksek öğrenimin bu şekilde rasyonalize edilmesi, entelektüelin yabancılaşmış bir emek gücünden ibaret olduğu bir bağlamda gerçek akademik meslekleri yavaş yavaş yok eder. Akademisyen-olarak-entelektüelin siyasi rolü giderek sorunlu ve belirsiz bir hale gelmiş olsa da, entelektüellerin modern kültürle ilişkisi de bir o kadar zordur. Entelektüel, hâkim toplumsal grupların "kültürel sermayesini" yalnızca yeniden üreten biri midir ve üniversitenin rolü estetik standartlar hiyerarşisini muhafaza etmek midir? Düşünsel alanın yapısı, toplumsal grupların akademik hâkimiyet için verdikleri mücadeleyle mi meydana getirilir (Bourdieu, 1988)? Dolayısıyla modern vatandaşlık kurumu vasıtasıyla siyasetin demokratikleşmesiyle zorunlu olarak ilişkili olan bir gelişme olarak kültürün demokratikleşmesi ihtimali meselesi, entelektüel yaşamın toplumsal örgütlenişindeki meselelerle zorunlu olarak bağlantılıdır.

Kültür ve demokratikleşme

Bu kısımda daha ziyade geleneksel bir soruyu irdelemek istiyorum; vatandaşlık haklarındaki gelişmenin bir sonucu olarak modern kültürde bir miktar demokratikleşme yaşanacağını öngörmek mümkün müdür? Bu mesele –birazdan göstereceğim üzere yalnızca Mannheim gibi yazarlar tarafından değil, klasik sosyolojideki Theodor Adorno ve Talcott Parsons tarafından da– çokça tartışılmış olsa da, içinde yaşadığımız dönemde bu geleneksel soru yeni bir boyut kazanmıştır. Bu yeni boyut, kültürün (kısmi) bir postmodernleşmesinin sonuçlarıdır. Bu bölümde postmodernleşme fikrinin tüm çetrefillikleri-

ni açımlamakla uğraşmayacağım (Turner, 1990). Bu tartışmada kültürün postmodernleşmesinden kastım yalnızca yaşam-tarzlarının çoğullaşması; ironi, pastiş ve montajın kültürel üsluplar olarak kullanılması; meşrulaştırmaya ilişkin geleneksel "büyük anlatılar"ın aşınması; farklılık ve heterojenlik ilkelerinin, siyaset ve ahlâkta normatif kılavuzlar olarak kutlanması; uydular vasıtasıyla küresel iletişim ağlarının ortaya çıkmasıyla birlikte postmodern kültürün küreselleşmesi; ve sanayi toplumunun aşınması ve yerini sanayi sonrasına bırakmasının bir sonucu olarak kültürün giderek parçalanması ve farklılaşmasıdır.

Bu değişimlerin kültürel sonuçları bir hayli derindir. Bunlar yüksek ve alt kültür arasındaki geleneksel ayrıma şüphe düşürür, çünkü postmodernleşme ulusal bir kültürün bu iki yönünü karıştırır ve birleştirir. Bunun neticesinde (yüksek kültürün taşıyıcıları ve üreticileri olarak) entelektüellerin ve üniversitelerin geleneksel otoritesine meydan okunur (Baumann, 1987). İkinci olarak, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından radyo, televizyon ve otomobillere kitlesel erişimin sağlanması ve kitlesel tüketim araçlarının yaratılmasıyla birlikte ortaya çıkan kitle kültürü de tüketim ve yaşam tarzı örüntülerinin giderek çeşitlenmesiyle aşınmıştır (Featherstone, 1991).

Bu iddialar tartışma konusu olsalar da, bunların hem sosyolojik argümanlar hem de bulgularla savunulabileceğine inanıyorum, ama bu sunumda bu tartışmanın büyük bir bölümünü sorgusuz kabul etmek durumundayım. Gelgelelim bu iddianın birtakım önemli niteliklerine işaret etmek istiyorum. İlk olarak, tıpkı gelişme kuramının yeni-Marksist dilinde olduğu gibi, sosyologlar gelişimin yanı sıra gelenekselciliğin ve azgelişmişliğin de devamlılık gösterdiğini kaydetmişlerdir. Dolayısıyla geleneksel ve modernist kültürün varlığını postmodernizmin yanı sıra sürdürmesini bekleyebiliriz. Bu unsurlar veya boyutlar değişken bir dengede devam edecektir. Dahası, hem postmodernleşmeye hem de küreselleşmeye bir karşılık olarak, postmodern tüketimciliğe, ironiye ve göreciliğe karşı koymak isteyen toplumsal grupların kültüre ve topluma mütekabil (ve kelimenin tam anlamıyla gerici) bir şekilde sımsıkı tutunmalarını

öngörebiliriz. Argümanımın ikinci yönü de eşit ölçüde tartışmalıdır. Kuramcıların büyük bir çoğunluğu kültürün demokratikleşmesinin olası olmadığına ve dahası kültürün ticarileşmesinin aslında kültürün özgünlüğünü yitirmesi anlamına geldiğine ilişkin bir nebze karamsar bir pozisyon benimsemişlerdir. Benim buna karşı öne sürmek istediğim yorum iyimserdir. Postmodernleşme kültürel sistemlerin hiyerarşiden arınmasını (ve böylelikle kültürün demokratikleşmesini) sağlarken, aynı zamanda kültürün, sanayi sonrası uygarlıklarda toplumsal yapının ve yaşam-tarzının farklılaşmasının kaçınılmaz bir sonucu olan farklılaşmasına olanak tanıyan ve hatta bunu metheden bir süreçtir. Başka bir yerde daha önce de söylediğim gibi, postmodernizm etiğini "Heterojenliğin şerefine!" (Turner, 1990: 12) sloganıyla özetleyebiliriz.

Vatandaşlık

Mannheim'ın kültürel demokratikleşme fikrinin, İngiliz sosyolog T.H. Marshall (1950) tarafından geliştirilen vatandaşlık sosyolojisiyle bağını kurmak istiyorum. Bunun, modern toplumların demokratikleşmesinin önemli bir unsuru olarak vatandaşlık açısından taşıdığı anlamlar nelerdir? İlk olarak, ulus-devletin artık vatandaşlık haklarının "barındığı" en yerinde ya da geçerli siyasi bağlam olduğuna inanmıyorum. Vatandaşlığın anlamı ve tarihi üzerine düşünürsek, Avrupa'da modern vatandaşlığa doğru atılmış birtakım önemli evrimsel adımlar olduğunu görebiliriz: Rasyonel vatandaşların münazara yeri olarak Yunan polis'inin kamusal alanı; siyasi mensubiyetin ortak bir inancın paylaşılmasına dayandığı dinsel-siyasal bir varlık olarak Hıristiyanlık âleminin gelişimi; Ortaçağ'ın sonlarında özerk Avrupa şehirlerinin ortaya çıkışı; ve hakların taşıyıcısı olarak milliyetçiliğin ve ulus-devletin gelişimi (Turner, 1986a).

Hâlihazırda devletin, vatandaşlığın ifade edilmesine aracı olan bir alet olduğu fikrine kafa tutan sosyopolitik ve kültürel değişimler yaşanmaktadır. Örneğin, Avrupa'da Avrupa Parlamentosu ve Avrupa Adalet Divanı gibi tüm cemaati kapsayan

kurumların gelişimi, devletin egemenliğinin giderek sınırlandığı anlamına gelir. Siyasi vatandaşlığa ilişkin milliyetçi kavrayışları dönüştüren bir "Avrupa kimliği"ne dair kültürel farkındalık giderek artmaktadır. Daha temel bir açıdan bakıldığında küreselleşme süreci –özellikle toplumdaki en ayrıcalıklı toplumsal sınıflarda– ulus-devlet içerisinde vatandaşlığa yönelik duygusal ve kurumsal bağlılığı zayıflatır. Devletin siyasi egemenliği ve kültürel hegemonyası küreselleşmeyle aşınmaya uğrarken, bu türden değişimlere bir karşılık olarak yerelcilik aynı anda devleti aşağıdan "sıkıştırır." Devlet, duygusal bağlılıklar üzerindeki tekeline meydan okuyan bu küresel baskılara ve otoritesine yönelik yerel, bölgesel ve etnik meydan okumalara aynı anda karşılık vermek zorundadır. Daha temel bir biçimde, ulus-devlet vatandaşlığının geleneksel dilinin karşısında siyasi sadakatin normatif açıdan daha üstün bir paradigması olarak alternatif bir insan hakları ve insanlık söylemi durur. Bu fikir elbette yeni değildir. Emile Durkheim *Professional Ethics and Civil Morals*'da (1957) devletin ahlâki sisteminin yerini en sonunda kozmopolit bir insanlık etiğine bırakacağını öne sürüyordu.

Kültürün postmodernleşmesini ve siyasetin küreselleşmesini irdeleyerek, demokrasi ve vatandaşlık hakkındaki geleneksel literatürün büyük bir bölümünün artık eskidiğini iddia eden bir argümana hazırlık yapıyordum. Vatandaşlığı mahkemeler, parlamento ve refah devletinde kurumsallaşan üç hak düzeyi (yasal, siyasal ve sosyal) açısından tanımlayan Marshall'ın (1950) kuramını ele alalım. Marshall'ın kuramında vatandaşlık, insanlara uygar bir yaşamın asgari güvencelerini temin ederek kapitalist pazarın etkilerini giderir. Kapitalist bir toplumda vatandaşlık ve sınıf, bir gerilim veya çelişki ilişkisi içindedir. Bazı eleştirmenler Marshall'ın vatandaşlık fikrini iktisadi vatandaşlığı, yani iktisadi demokrasiyi içerecek şekilde genişletmemiş olduğunu belirtmiştir. Ben de benzer bir pozisyon alarak Marshall'ın modern toplumlarda kültürel vatandaşlığın doğasını ele almamış olduğunu öne sürmek istiyorum. Mannheim'ın bir kültürel demokratikleşme kuramının anahatlarını çizmeye

çalışmasının önemini, kültürel vatandaşlığa ilişkin bir anlayışın var olmadığı bu bağlamda layıkıyla kavrayabiliriz.

"Vatandaşlık"tan kastım, bireyleri bir cemaatin yetkin mensupları olarak kuran bir dizi pratiktir. Bu tanımlamayı, bir sosyolog olarak, vatandaşlığın hukuki ya da siyasi tanımlamalarına çok fazla vurgu yapmaktan kaçınmak için benimsiyorum. Mesela vatandaşlığı haklar ve yükümlülüklerin doğasını belirleyen bir yönetim biçimi içerisindeki bir statü olarak tanımlamak çok daha beylik olacaktır. Bense (1) toplumsal, hukuki, siyasal ve kültürel olan bir pratikler demeti veya takımı tespit eden, (2) vatandaşlığı sadece tanımlamak yerine aynı zamanda kuran, (3) zaman içerisinde normatif toplumsal ayarlamalar şeklinde kurumsal bir hale gelen ve (4) bunun neticesinde bir cemaatin mensubiyetini belirleyen sosyolojik bir tanımlamayı tercih ediyorum. Böylece vatandaşlığın bir devlete katılımın koşullarını tanımlayan dar bir hukuki statü olduğu fikrinden sakınmaya çalışıyorum. O halde bu bakış açısı içerisinden vatandaşlık, bir vatandaşın ulusal kültüre bütünüyle ve yetkin bir şekilde katılmasına olanak sağlayan toplumsal pratiklerden oluşur. Dolayısıyla eğitim kurumları, özellikle de üniversiteler, kültürel vatandaşlık açısından çok önemli bir yere sahiptir, çünkü çocuğun bu ulusal değerler sistemi içerisinde toplumsallaşmasının asli bir yönünü teşkil ederler.

Mannheim'ın "kültürün demokratikleşmesi" fikrini burada tekrarlama biçimim, bazı bariz sorunlar içerir. Avustralya gibi geniş bir yerli nüfusa sahip toplumlarda, ulusal-kültürel vatandaşlığın genişlemesi gerçekte kültürel sömürgeciliğin bir biçimi olabilir; kültürel vatandaşlık yerli veya ilkel kültürlerin yıkımını veya asimilasyonunu içerir. Bu durumda vatandaşlık hakları ve insan hakları arasında bir çelişki olabilir. Benzer bir argüman, sınıfla bölünmüş toplumlar için de geçerli olabilir; bu durumda kültürel vatandaşlık, tabi sınıf kültürlerinin devleti kuşatan kültürel seçkinlerce dışlanmasını ya da marjinalleştirilmesini içerir. Her iki itiraz da aslında "ulusal" bir kültür fikrine şüphe düşürür, çünkü çok az sayıda modern toplum türdeş, ulusal bir kültüre sahiptir. Çokkültürlülük hepimizin ka-

deridir. Son olarak bir diğer görüş de ulusal kültürde biçimsel katılımın başlıca fiilî dışlama biçimlerini perdeleyebileceğidir. Önemsiz sayılabilecek bir örnek vermek gerekirse, İngiltere'de konuşma ve sözdağarcığındaki bölgesel ve sınıfsal farklılıklar, BBC'nin kimi bölgesel şiveleri kabul edilebilir konuşma biçimleri olarak meşrulaştırma çabalarına rağmen, gündelik yaşamda kültürel aşağılığın ve üstünlüğün başlıca işaretleri olarak işlev görmeyi sürdürür.

Talcott Parsons, 20. yüzyılın "eğitim devrimi" tartışmasında bu kültürel vatandaşlık anlayışının geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştı. Siyahi Amerikalıların vatandaşlıktan mahrum olmasıyla ilgili çalışmasında Marshall'ın etkisinde kalmış olan Parsons, vatandaşlık fikrini, modernleşme sürecine dair genel görüşünün bir parçası olarak benimsiyordu (Holton ve Turner, 1986; Robertson ve Turner, 1991). Parsonsçı bir paradigma içerisinde vatandaşlığı, kalıp değişkenlerin *Gesellschaft* kanadının kurumsallaşması olarak görebiliriz. Vatandaşlık, bir topluma mensup olmanın, toplumsal farklılaşmayla ve başarı-atfmın modern kapitalizmin başat değerleri olarak kurumsallaşmasıyla birlikte ortaya çıkan seküler bir ilkesidir. Bu nedenle Parsons'a göre, özellikle *Societies: Evolutionary and comparative perspectives* (Parsons, 1966) ve *The System of Modern Societies* (Parsons, 1971) kitaplarında, kitlesel, kapsayıcı ve ulusal bir eğitim sisteminin, özellikle de üniversitenin ortaya çıkışı, modern toplumların evriminde kritik bir adımdı. Hatta Parsons, tarihsel olarak sanayi ve Fransız devrimleri kadar önemli gördüğü bir "eğitim devrimi"nden söz etmek istiyordu. Kapsayıcı bir eğitim sistemi, vatandaşların toplumun etkin katılımcıları olarak eğitilmesinin zorunlu önkoşuluydu ve Parsons bu açıdan ABD'nin tarihsel deneyimini, ABD'nin lehine olmak üzere, eğitim fırsatlarının sınıf temeli nedeniyle dar kaldığı Avrupa'yla kıyaslıyordu.

Kültürel demokratikleşme

Ne var ki kültürel demokratikleşme fikrinin lehine en güçlü argümanlardan birini, Mannheim'ın *Essays*'inin Üçüncü Kısmın-

da bulabiliriz. Mannheim argümanına, lafı hiç dolandırmadan, "demokratikleşme eğilimi yalnızca siyasette değil, aynı zamanda entelektüel ve kültürel yaşamın tümünde alnımıza yazılmış kaderimizdir. Sevsek de sevmesek de bu gidişatı tersine çevirmek mümkün değil" (Mannheim, 1956: 171) ifadesiyle başlar. Mannheim, Nietzsche'nin "sürü"nün siyasi tahakkümünün her şeyi eşitleyen sonuçlarına getirdiği eleştiri ("demokrasi her şeyi aynı düzeye getirir, sıradanlığm ve kitlenin tahakkümünü müjdeler") bakımından kültürel demokratikleşmenin içerdiği tehlikelerin farkında olsa da, bu pozisyonun aristokratik ve demokratik kültürler arasındaki sosyolojik ilişkiye dair en nihayetinde yüzeysel bir görüş olduğunu öne sürer (Mannheim, 1956: 175).

Mannheim demokrasiye temel teşkil eden ilkelerin (insanların ontolojik eşitliği, bireyin özerkliği fikri ve toplumdaki seçkin mevkilere açık seçilim) modern dünyada kültürün doğasını temelden şekillendirdiğine inanıyordu. Kültürel demokratikleşme, ona göre, şu sosyokültürel sonuçlara sahipti: (1) Eğitim sisteminin tüm çocukların en yüksek kültürel mükemmeliyet seviyelerine ulaşabileceğini varsaydığı "pedagojik iyimserlik"le ilişkilidir; (2) "uzman bilgisi"nin tekelci niteliğine şüpheyle yaklaşır; ve (3) kültürel demokratikleşme Mannheim'ın kültürde "aranın kapatılması" adını verdiği şeye, yani yüksek ve alt kültür arasındaki ayrımın aşınmasına meydan verir (Mannheim, 1956: 208).

İnsanların ontolojik olarak yoğrulabilir olduğunu varsayan bu demokratik idealler, eğitimli kişinin eğitimden ziyade aydınlanma veya inançlarının değişmesi yoluyla dönüşüme uğradığı karizmatik kültürel otoriteye ilişkin aristokratik idealle taban tabana zıttır. Aristokratik ideal mesafe koymayı gerektirir ve bir "seçkin kültür" yaratmak ister. Seçkinlerin bilgilerini, kültürel tekniklerini, konuşma kalıplarını ve boş zaman faaliyetlerini "herkesin paylaşamayacağı" (Mannheim, 1956: 211) kabul edilir. Bu seçkin tabaka, kendini kitlelerden ayırmak için "kılı kırk yarma ve zarafet" özelliklerini geliştiren gerçek bir aylak sınıftır.

Mannheim, demokratik idealin geçirdiği tarihsel evrim bakımından, gündelik yaşam faaliyetlerinin natüralist bir üslupla temsil edildiği "mahrem gerçekçiliği" ortaya çıkaran geç Ortaçağ sanatında 1370'ten itibaren güçlü bir demokratik eğilimin fark edilebildiğini iddia ediyordu. Erken Ortaçağcılığm bir hayli stilize edilmiş ve gerçekçilikten uzak tavrı, yeni kentli grupların ilgisini artık çekmiyordu. Daha sonraları Reform hareketi, Katolikliğin hiyerarşik kabullerine meydan okudu ve demokratik kültürel normların tarihsel gelişiminde bir diğer aşamaya meydan verdi. Mannheim, mutlakçılık çağındaki barok kültürünün, bu eğilimin tersine dönmesi olduğunu düşünüyordu; barok kültürünün ayırt edici özelliği, "coşkunluğun, aşırı kızışmış ve yüceltilmiş bir erotizme benzer bir şekilde ölçüsüzce yoğunlaşması biçimindeki" vecitti (Mannheim, 1956: 224). Barok galeyan, modern popüler kültürel biçimlerle son derece ters düşer. İlginç bir şekilde Mannheim, fotoğrafa, modern demokratikleşmenin en karakteristik ifadesi olarak yaklaşıyordu. Fotoğrafın temel ilkesi, mesafenin kapatılmasıdır. Fotoğraf "tüm şeylere, ayrım gözetmeksizin, en büyük yakınlığı imler. Fotoğraf karesi, rötuş yapılmamış ve sansürlenmemiş 'an'a duyduğu ilgiyle modern zihne en uygun grafiksel temsil biçimidir" (Mannheim, 1956: 226).

Demokratik kültürel etik, kadiri mutlak ataerkil bir Tanrıya ilişkin geleneksel kavramsallaştırmanın mesafe koymanın doğrudan örneği olduğu dini de etkilemiştir. Demokratik eğilim, insanoğlu ve tanrılar arasındaki ilişkinin eşitlenmesine yol açar. Bu nedenle Mannheim, şöyle öne sürüyordu:

> Panteizmde dünyadaki her şeyi sarıp sarmalayan metafizik hava, modern natüralizm, pozitivizm ve faydacılıkta dağılıp gider. Bu radikal bu-dünyada-oluşun bir sonucu olarak insanın zihni "gerçeklik"le son derece uyumlu hale gelir. ... Burada her şeyin "mesafelileştirilmesi" ve idealleştirilmesine hiç alan bırakmayan radikal bir biçimde analitik ve nominalist bir bakış açısıyla başa çıkmamız gerekir.
>
> (Mannheim, 1956: 229)

Kültürel demokratikleşmenin bir eleştirisi

Marshall, Parsons ve Mannheim'da kültürel vatandaşlığın kültürün demokratikleşmesini gerektireceği veya, Mannheim'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak, aristokratik bir etosun demokratik bir etosla ikame edilmesini içereceği fikrini içeren ya da bu fikirle bağdaşan bir modernleşme görüşünün olduğunu kısaca belirtmiştim. Kültürel demokratikleşme ihtimaline karşı çıkan ve burada değinmek istediğim iki ana argüman, ilk olarak, sınıflar arası kültürel ayrımların sonsuz ve indirgenemez olduğunu gösteren modern toplum araştırmaları ve, ikinci olarak, kapitalizmde kültürün demokratikleşmesinin gerçekte bir değersizleştirme süreci vasıtasıyla kültürün özgünlüğünü yitirmesine sebep olacağını öne süren toplumsal analiz gelenekleridir. Bu nedenle, sosyolojik bir bakış açısından bakıldığında, modern kapitalizmde kültürün demokratikleşmesi hakkındaki iddialar doğrudan doğruya ikna edici değillerdir. Yaygın olarak mukayese edilen iki pozisyonu ele alacak olursak, Veblen'in "aylak sınıf" (Veblen, 1899) fikri, yüksek kültür/alt kültür ayrımının bir biçiminin, alt sınıftan karakteristik olarak "çalışan sınıf" ya da "emekçi sınıf" olarak bahsedilen kapitalist bir toplumda varlığını sürdürmesinin muhtemel olduğunu ileri sürer. Üst bir sınıfın, kendini emekçi alt sınıflardan ayıran bir işaret olarak aylak bir yaşam-tarzını benimsemesi muhtemeldir; kol emeğine dayanan ve dayanmayan sektörler arasındaki mesleki hiyerarşi böylelikle ortaya çıkar. Bu toplumsal sınıfların kültürlü bir yaşam tarzına aşinalıkları, aylaklık aracılığıyla sağlanır.

İkinci örnek, eğitim sosyolojisinin, savaş sonrası döneme özgü rekabetçi eğitim sistemlerinin, toplumsal sonuçların büyük ölçüde eşitlenmesine yol açmak yerine yalnızca varolan sınıf yapısını yeniden üretmeye meyilli olduğunu göstermiş olmasıdır. Eğitim alanında biçimsel fırsat eşitliği, vatandaşlık haklarının tüm nüfusu kapsayacak şekilde genişletilmesinin önemli bir özelliğiydi. Gelgelelim kültürel yoksunluğun ve toplumsal sınıflar arasındaki kültürel farklılıkların devam ediyor olması, eğitime erişim vasıtasıyla yaşanan fiilî toplumsal hareket-

liliğin, savaş sonrası eğitim reformlarının öngördüğü seviyenin çok altında olduğu anlamına geliyordu. Sonuç, eğitim sisteminin hâkim sınıfın kültürünü yeniden üretmesiydi (Bourdieu ve Passeron, 1990).

Pierre Bourdieu, Kant'ın estetik kuramının sosyolojik bir eleştirisi olarak yorumlayabileceğimiz toplumsal ayrım çalışmasında (Bourdieu, 1984) bu fikri daha da ayrıntılandırmıştır. Kant estetik yargının bireysel, tarafsız, nesnel ve önyargısız olduğunu öne sürmek isterken, Bourdieu beğeninin toplumsal, yapılandırılmış ve yanlı olduğunu ampirik olarak göstermek ister. Hem sembolik hem de maddi mallara duyduğumuz beğeni aynı anda sınıflandırıcıyı tasnif eden bir sınıflandırmadır; bu itibarla tarafsız ve önyargısız olması mümkün değildir, çünkü sınıfsal konumun bir sonucudur. Yaşam tarzı, kültürel beğeni ve tüketici tercihleri, toplumun mesleki yapısı içerisindeki, özellikle eğitime erişim açısından var olan belirli ayrımlarla bağlantılıdır. Toplumda katı bir statü düzeninin gerilemesiyle birlikte, sınıflar ve sınıfsal hizipler arasında kültürel beğeninin tanımlanması üzerinde hâkimiyet kurmak için sürekli bir rekabet yaşanır (Featherstone, 1991). Bu kültürel ayrım örüntüleri öylesine derin ve yaygındır ki aynı zamanda bedenin nasıl doğru olarak geliştirileceği ve sunulacağını da dikte ederler, çünkü beden de sınıfın sembolik sermayesinin bir parçasıdır. Sembolik malların akışı modern pazar yerinde o kadar yaygındır ki, yeni kültürel ürünlerin sürekli olarak yorumlanması ve yeniden yorumlanması ihtimali belirir. Bu hizmeti sağlayabilmek için, toplumu ayrım konularında bilgilendirmek üzere (özellikle medya, reklamcılık ve modada) yeni bir kültürel aracılar sınıfı boy gösterir. Bu aracılar entelektüellerin ve aylak sınıfın kendilerine has yaşam tarzını daha geniş bir toplumsal izleyici kitlesine aktarır. Tüketim malları dünyası içerisindeki bu süreçler böylelikle üst, eğitimli toplumsal sınıfları yeni bilgilere ve yeni kültürel mallara yatırım yapmaya zorlar. Bu başat gruplar, kendilerine has kültürel ayrımlarını yeniden ileri sürmek üzere yüzlerini sahte bir tedarik sıkıntısı nedeniyle prestij sahibi olan "konumsal mallara" (Leiss, 1983) dönerler.

Bu sınıf ve kültür çalışmalarının, Mannheim'm kültürün demokratikleşmesinin kaçınılmaz olduğu bir döneme girdiğimiz argümanı açısından ne gibi bir anlamı vardır? Şüphe yok ki kültürel açıdan eşitlemeyi ya da aynı seviyeye getirmeyi içeren her bir sürecin karşısına mesafe koyma ve hiyerarşileştirmeyi içeren karşıt bir sürecin çıkacağını ima eder. Rekabetçi bir sembolik mallar pazarı içerisinde bir tür toplumsal ayrım örüntüsü, kültürel aracılar tarafından pazara dayatılacaktır. Hükümetler eğitim fırsatı eşitliği sağlamak üzere eğitim sistemini reformdan geçirmeye çalışsalar da, toplumsal sonuçlar açısından her daim eşitsizlik var olacaktır, çünkü farklı toplumsal sınıflar ve toplumsal gruplar, kaçınılmaz olarak çocuklarına aktardıkları farklı tipte ve miktarda kültürel sermayeye zaten sahiptir. Dahası, Bourdieu'ye göre entelektüeller münasip kültürel üretim ve tüketimin standartlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynadıkları için, kültürel aracıların bir tabakası olarak entelektüellerin, bir beğeni hiyerarşisinin sürdürülmesinde çoğu zaman çelişkili de olsa belirgin bir çıkarı vardır.

Bu anlamda Bourdieu'nün çalışması kültürel demokratikleşme açısından bir hayli karamsar çıkarımlar içerir, çünkü nüfusun çoğunluğunun "ulusal" kültüre özgürce ve bütünüyle katılma ihtimalini yok sayar. Bourdieu'nün çalışmasına göre bütün ulusal kültürler her zaman kültürel mesafeye gereksinim duyan bir sınıf sistemi üzerine kurulacak ve bu sistem tarafından yapılandırılacaktır. Bourdieu'nün analizine iki eleştiri ya da alternatif getirilebilir. Bunların ilki Zygmunt Bauman'ın, modern toplumun önemli özelliklerinden birinin devletin kültür üzerinde artık doğrudan hegemonya ya da düzenleme uygulamadığını öne sürdüğü *Legislators and Interpreters* (1987; *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, 2006) kitabında mevcuttur. Yönetim biçimi ve ulusal kültür arasında bir yarık açılmıştır. Bunun neticesinde entelektüeller artık kültürel semboller üzerinde etkin bir otoriteye sahip değildir. Sonuç olarak toplumsal ve siyasal güçlerinin kayda değer bir miktarını kaybetmişlerdir. Siyaset ve kültürün bu şekilde birbirinden ayrılması ve entelektüellerin yasa koyuculardan birer yorumcuya dö-

nüşmesi, kültürlerin postmodernleşmesiyle, yani parçalanmaları ve çoğullaşmalarıyla ilişkilidir. Bu nedenle belki de kültürel alan Bourdieu'nün ima ettiğinden daha akışkan ve belirsizdir ve bunun neticesinde kültürel seçkinlerin kültürel sermaye üzerinde otoritelerini dayatmaları tahayyül ettiğinden çok daha zor olabilir.

Bourdieu'nün argümanına getirilebilecek ve önemli sayılabilecek ikinci bir düzeltme, işçi sınıfı ve işçi sınıfı kültürüne ilişkin görüşünün aşırı düzeyde edilgen olmasıdır. Benim tipolojimde, Bourdieu'nün işçi sınıfına ilişkin kültürel vatandaşlık görüşü özel ve edilgendir. İşçi sınıfı pazarın kültürel ürünlerinin alıcısından ibarettir. Paul Willis ve diğerleri (1990), *Common Culture*'da tümden bir kültürel içerilmeye direnen etkin kültür kullamcıları ve yaratıcıları olarak alternatif bir işçi sınıfı görüşü geliştirir. Willis, Michel de Certeau'nun (1984) çalışmasının izinden giderek, kültürel nesnelerin tüketicileri ya da kullamcılarının, kültürel ürünleri kendi yerel ihtiyaçları ve gereksinimleri için nasıl sürekli olarak değiştirdiklerini ve tadil ettiklerini gösterir. Uzun lafın kısası, insanlar kültürel ürünlerin edilgen alıcılarından ibaret değildir ve "alımlama kuramı" tüketicilerin çeşitli ve karmaşık kültürel sahiplenme yöntemleri olduğunu öne sürmüştür (Abercrombie, 1990; Morley, 1986). Bu argüman, Bourdieu'nün kapitalizmde kültürel pazar yeri görüşüne hâkim görünen yukarıdan-aşağıya kültürel sermaye görüşüne getirilen önemli bir düzeltme sayılabilir.

Şimdi Batılı liberal demokrasilerde metalaştırmayla kültürün özgünlüğünü yitirmesine ve kitle kültürlerinin artışına ilişkin farklı bir meseleye döneceğim. Mannheim makalelerini aslında Nasyonal Sosyalizmin yükselişinin kendisini İngiltere'ye sığınmaya mecbur bırakmasından kısa bir süre önce, 1930'ların başlarında yazmaya başlamıştı. Bu nedenle Mannheim'ın kültürel demokratikleşme potansiyeline ilişkin iyimser görüşü, tüketici kültürünün en sönümsüz ve özgün eleştirilerinden birini sunan Theodor Adorno'nun geliştirdiği "kültür endüstrisi" görüşüyle taban tabana zıttır. Adorno'nun estetik kuramının, nasyonal sosyalistlerin kamuoyunu yönlendirmek için sinemayı

kullandığı özgül bağlam içerisine konuşlandığını ve kültür endüstrisine yaptığı hamlenin, araçsal rasyonalite ve rasyonalizasyon sorunlarına getirdiği daha geniş bir itirazlar dizisi içerisinde gerçekleştiğini şüphesiz hatırdan çıkarmamalıyız (Adorno, 1991). Adorno, çalışma arasında soluklanmaktan ibaret gördüğü kitlesel sanat ve eğlencenin düzmece evrenselliğini reddediyordu. Kitle kültürü topluma kültürel bir türdeşlik dayatır; kültürel üretim, kapitalist üretimin tüm biçimleriyle aynı mantığı izler; gerçek haz aldatıcı bir vaade dönüştürülür.

Adorno'nun amacı muhafazakâr estetikte yüksek ve aşağı sanat arasındaki ayrımı kırmak ve kültürün metalaştırma aracılığıyla tahrif edilmesine bir eleştiri getirmek olsa da, Adorno'nun kendi konumu, örneğin caz müziği kültür endüstrisinin parçası olduğu gerekçesiyle reddetmesinde olduğu gibi, yüksek sanatın seçkinci bir müdafaası olduğu düşünülerek eleştirilere maruz kalmıştır. Adorno'nun eleştirel kuram biçimi de popüler kültürün ortaya çıkışına karşı yüksek modernitenin nostaljik bir müdafaası olarak saldırıya uğramıştır (Stauth ve Turner, 1988). Eleştirel kuramın kitle kültürüne saldırısı pratikte çoğu zaman Batılı popüler kültürün Amerikanlaştırılmasının mahkûm edilmesi gibi görünmektedir. Daha başka eleştirmenler, Adorno'nun ve eleştirel kuramın, popüler kültürün muhalif ve eleştirel unsurlarını tespit edemediklerini öne sürmüşlerdir. Bu tema, popüler kültürün rakipsiz bir biçimde aşağı ve muhalif olduğunu düşünen Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies tarafından geliştirilmiştir (Brantlinger, 1990). Adorno'ya karşı geliştirilen bir diğer argüman, artık standardize bir kitlesel moda dünyasında yaşamadığımızdır. Bunun yerine popüler beğeni dünyası son derece parçalı ve çeşitlidir ve özgül ve belirgin hedef kitlelerinin ihtiyaçlarına hitap eder. Son zamanlarda bazı yazarlar –örneğin *Signatures of the Visible*'da (1990) Fredric Jameson– Adorno'yu müdafaa etmeye başlasalar da, Walter Benjamin'in, Adorno'nun eleştirilerinin hedeflerinden biri olan "Art in an age of mechanical reproduction" ("Tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği çağda sanat yapıtı") makalesinin, kitle kültürü ve popüler kültür

anlayışımız üzerinde Adorno'nun estetiğinden daha fazla etkide bulunmuş olması ilginçtir.

Sonuç

Modern toplumlarda kültürün demokratikleşmesi fikrine getirilen birtakım önemli eleştirilere yer verdim; ancak görünen o ki Mannheim'ı savunmak gerekiyor, çünkü bunun alternatifi (yani, hiyerarşileşmenin kaçınılmazlığına dair karamsar bir görüşün kabulü) bizi eğitimsel ve kültürel reform planlarından mahrum bırakır. Karamsarlık, toplumsal değişim için bilhassa işe yarar bir çerçeve değildir. Bilakis Mannheim, toplumsal yeniden örgütlenmenin bir gereksinimi olarak Ütopyacı zihniyetler fikrinden hiçbir zaman tümüyle vazgeçmemişti. Dolayısıyla Mannheim'm kültürel demokratikleşme hakkmdaki ilk olarak 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların başlarında Almanya'da geliştirdiği görüşleri, ilerleyen zamanlarda İngiltere'de savaş sonrasında demokratik bir toplumun rasyonel bir şekilde yeniden inşası sorunları ve ilerici toplumsal değişim için planlamanın önemi üzerine kaleme aldığı yazılarının temeli olarak görülebilir (Mannheim, 1950). Modern toplumlarda vatandaşlığın doğası hususunda Mannheim (1893-1947) ve Marshall'ı (1873-1982) mukayese etmenin yerinde olduğunu düşünmemin bir sebebi budur. Vatandaşlık hakkındaki görüşleri İngiltere'de sosyal politikanın gelişiminde önemli bir rol oynayan Marshall, sosyoloji profesörüydü ve 1946'dan itibaren London School of Economics'te Sosyal Bilimler Departmam'mn başkanlığını yürütmüştü. Her iki sosyolog da demokratik bir bağlamda eşitsizlikleri dönüştürmeye çalışmanın bir temeli olarak vatandaşlık ilkelerine bağlılık duyuyordu. İkisi arasındaki fark, yalnızca Mannheim'm sosyolojisinin daha kapsamlı olması değil, aynı zamanda Mannheim'm, karamsarlığın mukabil ağırlığı olarak Ütopyacı tahayyül ilkesine duyduğu bağlılıktı.

Sosyologlar eşitlik değil, eşitsizlik hakkında yazmaya meyillidir (Turner, 1986b: 15) ve bu nedenle kültürün demokratikleşmesine ilgi duyan Mannheim gibi bir sosyoloğun kendi-

ni alışılmışın tersini yaparken bulması muhtemeldir. Elias'ın (topyekûn savaş bakımından) ağırlıklı olarak uygarlaşmamış görünen bir çağda uygarlık hakkındaki görüşleri de ana akım sosyolojide eşit derecede olumsuz karşılanmıştır. Kültürel demokratikleşme meselesinde varılan sonuçlardan önemli bir tanesi, toplumsal gruplar toplumsal tahakküm için birbirleriyle rekabet halindelerken, hiyerarşileştirme ve demokratikleştirme süreçlerinin kültürel alanda bununla aynı anda gerçekleştiğidir, ama ana akım sosyolojide kültürel eşitsizliğe yapılan vurgu kültürel demokratikleşmenin önemli yönlerini çoğu defa ihmal etmiştir. Dolayısıyla otomobil, turizm, sinema ve televizyonun demokratikleştirici içerimleri, kültür endüstrisi, kültürel anlamın özgünlüğünü yitirmesi ve medya temsilinde sonu gelmez simülasyonlara (Baudrillard, 1990) ilişkin karamsar analizler uğruna çoğu defa gözardı edilir. Ne yazık ki kültür endüstrisinin bu eleştirisi çoğu kez örtülü olarak hem yüksek kültürün demokratikleşmeye karşı seçkinci bir müdafaasına hem de yitirilen komünalizm ve bütünlüğe yönelik bir nostaljiye yol açar. Bu nedenle Mannheim'ın kültürel yaşamda aristokratik ve demokratik etik arasında yaptığı karşılaştırma, çağımızın eğitimsel ve siyasal ikilemlerinin çoğuna ilişkin, nostalji ve seçkinciliğin panzehiri olan önemli bir sosyolojik içgörü içerir.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N. (1980) *Class Structure and Knowledge*, Oxford: Basil Blackwell.

Abercrombie, N. (1990) "Popular culture and ideological effects", N. Abercrombie, S. Hill ve B.S. Turner (der.), *Dominant Ideologies* içinde, Londra: Unwin Hyman, s. 199-228.

Abercrombie, N. ve Longhurst, B. (1983) "Interpreting Mannheim", *Theory, Culture & Society*, 2(1): 5-15.

Adorno, T. (1991) *The Culture Industry, Selected Essays on Mass Culture*, Londra: Routledge (*Kültür Endüstrisi - Kültür Yönetimi*, çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel, Nihat Ülner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

Apel, K.-O. (1984) *Understanding and Explanation, a Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.

Archer, M. (1988) *Culture and Agency, The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Baudrillard, J. (1990) *Revenge of the Crystal, Selected Writings on the Modern Object and its Destiny, 1968-1983*, Londra: Pluto Press.

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters, On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Oxford: Polity Press (*Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 2006).

Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1988) *Homo Academicus*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. ve Passeron, J.C. (1990) *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londra: Sage.

Brantlinger, P. (1990) *Crusoe's Footprints, Cultural Studies in Britain and America*, New York ve Londra: Routledge.

Certeau, M. de. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, CA: University of California Press (*Gündelik Hayatın Keşfi - 1: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2009 ve *Gündelik Hayatın Keşfi - 2: Konut, Mutfak İşleri*, çev. Çağrı Eroğlu, Erkan Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi, 2010).

Durkheim, E. (1957) *Professional Ethics and Civic Morals*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Oxford: Basil Blackwell (*Uygarlık Süreci*, Cilt 1, *Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişimler*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000 ve *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, *Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, çev. Erol Özbek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002)..

Elias, N. (1991) *The Society of Individuals*, Oxford: Basil Blackwell.

Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, Londra: Sage (*Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

Gouldner, A.W. (1982) *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York: Oxford University Press (*Entelektüelin Geleceği*, çev. Ahmet Özden, Nuray Tunalı. Eti Kitapları, 1993).

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Jacoby, R. (1987) *The Last Intellectuals, American Culture in the Age of Academe*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.

Jameson, F. (1990) *Signatures of the Visible*, Londra: Routledge.

Kettler, D., Meja, V. ve Stehr, N. (1984) *Karl Mannheim*, Chichester: Ellis Horwood, ve Londra ve New York: Tavistock Publications.

Klages, L. (1981) *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn: Bouvier.

Leiss, W. (1983) "The icons of the marketplace", *Theory, Culture & Society*, 1(3): 10-21.

Mannheim, K. (1950) *Freedom, Power and Democratic Planning*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1956) *Essays on the Sociology of Culture*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1986) *Conservatism, a Contribution to the Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mannheim, K. (1991) *Ideology and Utopia*, Londra: Routledge (*Ideoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Yayınları, 2009).

Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

Meja, V. ve Stehr, N. (der.), (1990) *Knowledge and Politics, the Sociology of Knowledge Dispute*, Londra: Routledge.

Mennell, S. (1989) *Norbert Elias, Civilization and the Human Self Image*, Oxford: Basil Blackwell.

Merton, R.K. (1945) "Sociology of knowledge", G. Gurvitch ve W.E. Moore (der.), *Twentieth Century Sociology* içinde, New York: The Philosophical Library, s. 366-405.

Mill, J.S. (1952) *A System of Logic*, Londra: Longman and Green.

Morley, D. (1986) *Family Television: Cultural power and domestic leisure*, Londra: Comedia.

Oakes, G. (1975) "Introductory essay," Max Weber, *Roscher and Knies, The Logical Problems of Historical Economics*, New York: The Free Press. s. 1-49.

Parsons, T. (1966) *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Parsons, T. ve Platt, G. (1973) *The American University*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Roberston, R. ve Turner, B.S. (der.), (1991) *Talcott Parsons, Theorist of Modernity*, Londra: Sage.

Scheler, M. (1980) *Problems of a Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell (*Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005).

Turner, B.S. (1986a) *Citizenship and Capitalism, The Debate over Reformism*, Londra: Allen & Unwin.

Turner, B.S. (1986b) *Equalilty*, Chichester: Ellis Horwood, ve Londra: Tavistock (*Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 1997).

Turner, B.S. (der.), (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra: Sage.

Turner, B.S. (1991) "Preface to the new edition", K. Mannheim, *Ideology and Utopia* içinde, Londra: Routledge, s. xxxiii-lviii (*Ideoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Yayınları, 2009).

Veblen, T. (1899) *The Theory of the Leisure Class*, New York: Macmillan (*Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Cumhur Atay, Zeynep Gültekin, Erzurum: Babil Yayınları, 2005).

Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, New York: The Free Press (*Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Küre Yayınları, 2012).

Weber, M. (1975) *Roscher and Knies, the Logical Problems of Historical Economics*, New York: The Free Press.

Weber, M. (1977) *Critique of Stammler*, New York: The Free Press.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press (*Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt takım, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Williams, R. (1976) *Keywords, a Vocabulary of Culture and Society*, Londra: Fontana (*Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

Willis, P., Jones, S., Canaan, J. ve Hurd, G. ile birlikte (1990) *Common Culture, Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Milton Keynes: The Open University Press.

Wollin, R. (1991) *The Politics of Being, The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press.

Wuthnow, R. (1987) *Meaning and Moral Order, Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

GEORG SIMMEL VE PARA SOSYOLOJİSİ

Giriş

Simmel 1858'de doğdu. Berlin'in Yahudi iş dünyası kültürünün merkezinde büyüyen Simmel, tarih ve felsefe eğitimi alarak 1885'te *Privatdozent* oldu. Çok sayıda kitap ve makale yayımlamış olmasına rağmen Simmel'in, dönemin yaygın Yahudi aleyhtarlığının bir sonucu olarak, nüfuzlu bir üniversite pozisyonuna sahip olması mümkün değildi ve Strasburg Üniversitesi'nde profesörlüğe terfi edilmesi 1914'ü bulmuştu. Durkheim gibi Simmel de hem Yahudi aleyhtarı önyargının nesnesi hem de Birinci Dünya Savaşı'ndaki milliyetçi davanın ateşli bir destekçisiydi. Simmel 1918'de karaciğer kanserinden öldü.[1] Simmel'in bu temel ve sade olgusal biyografisi, Simmel'in sosyolojisinde karşımıza çıkan temaların çoğunu pek çok bakımdan temin eder. Her şeyden önce sosyolojisi savaş öncesi Berlini'nin parıltılı, kozmopolitan dünyasının parlak bir yansıması olarak görülür ve bu dünya hakkındaki yorumlarının izlenimcilik bi-

1 Simmel'in yaşamının anahatları için, L.A. Coser, *Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt Brace Jovanovich, 1971 (*Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, çev. Himmet Hülür, İbrahim Mazman, Serhat Toker, De Ki Yayınları, Ankara, 2010).

çimini aldığı düşünülür; sosyolojik yazıları "*sup specie aeternitatis* fotoğraf kareleri"dir.[2] Simmel'in bakış açısı, Robert Musil'in *The Man Without Qualities*'inde aktarıldığı biçimiyle, yani kökleri, bağlılıkları veya amacı olmayan bir toplumsal varoluş olarak modern toplumun doğasının bir örneği olarak görülür.[3] İkinci olarak Simmel, Berlin'in kültürel seçkinleriyle iyi bağlantılar kurmuş olmasına rağmen, toplumsal olarak dışlanmıştı ve bu hep böyle kaldı. Bunun neticesinde yazıları perspektifçilik ve gerçekliğin estetikleştirilmesi olarak nitelendirilmiştir. Bunun bir göstergesi olarak, Simmel'in geçmişte etkisi "Yabancı" gibi ufak katkılara dayanmıştır.[4] Üçüncü olarak, Simmel Alman üniversite sisteminde kendine etkin bir yer edinemediği için, Durkheimcı sosyolojiyle kıyaslanabilir Simmelci bir sosyoloji ekolü gelişmemiştir. Simmel'in çalışmalarının on yıllar boyunca sosyolojik olarak yorumlanması, Simmel'in sosyolojik gelenek yelpazesinde kuramsal bir muamma olarak kalmasını önleyememiştir. Sosyolojisi etkileşimci, biçimsel ve çatışma sosyolojisi olarak sınıflandırılmıştır.[5] Daha yakın zamanlarda Simmel'e yönelik ilgide bir canlanma olmuş ve sosyolojisinin bütünlüğü ve önemi daha fazla takdir görmeye başlamıştır. Bu canlanma Levine, Frisby, Robertson ve Robertson ve Holzner'ın yorumlarıyla ortaya çıkmıştır.[6] Daha da önemlisi, Sim-

2 D. Frisby, *Sociological Impressionism, A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, Londra, 1981. Frisby'nin eleştirel bir değerlendirmesi için, bkz. Roland Roberts'ın *Theory, Culture and Society*, cilt 1, no. 1, 1982, s. 94-7'deki kitap incelemesi.

3 Musil'in önemi üzerine, bkz. D.S. Luft, *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942*, University of California Press, Berkeley, 1980.

4 K.H. Wolff (der.), *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, New York, 1950.

5 Örn. F.H. Tenbruck, "Formal sociology", K.H. Wolff (der.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel* içinde, Columbus, Ohio, 1959, s. 61-99; N.J. Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel*, New York ve D. Levine, "Sociology's quest for the classics", B. Rhea (der.), *The Future of the Sociological Classics* içinde, George Allen & Unwin, Londra, 1981, s. 60-80.

6 D. Levine, "Introduction", *Georg Simmel, On Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago, 1971; Frisby, D., *Georg Simmel*, Tavistock, Londra, 1984; R. Robertson, *Meaning and Change, Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, Blackwell, Oxford, 1978 ve R. Robertson ve B. Holzner (der), *Identity and Authority, Exploration in the Theory of Society*, Blackwell, Oxford, 1980.

mel'in *The Philosophy of Money*[7] kitabının Bottomore ve Frisby tarafından çevrilmesi, Simmel'in modern kültür sosyolojisinin sistematik olarak değerlendirilmesi için yeni bir fırsat sunar. Bu bölümün sırtındaki asıl yük, mevcut yorumların, bir yandan Weber'in kapitalizmi "demir kafes" olarak analiz etmesine, öte yandan Lukács'm genç Marx'taki yabancılaşma temasını yeniden keşfetmesine başlıca kuramsal desteği sağlayan *The Philosophy of Money*'deki asli "yabancılaşma" ve "rasyonalizasyon" temasına odaklanamamış olmasıdır.

Üniversite sisteminin merkezinden yapısal olarak tecrit edilmesine rağmen Simmel, ömrü boyunca, parlak biri olarak görülmüştür. Pek çok açıdan Simmel'le ihtilafa düşen Weber bile, 1908 tarihli yarım kalmış bir el yazmasında, Simmel için "önde gelen bir düşünür, akademik gençlik ve akademik meslektaşların birinci sınıf bir uyarıcısı şöhretini hak eder" diye yazmıştı.[8] Kuşkusuz Berlin'de verdiği dersler, hem meslektaşların hem de öğrencilerin dikkatini çekmesine neden olmuştu. 1890'larm sonlarında Simmel, üniversitenin en büyük amfisinde sosyoloji dersleri veriyordu. Bu dersler, Simmel'in felsefedeki sorunlarla, özellikle Kant, Schopenhauer ve Nietzsche'yle daha açıkça ilgilenmeye başladığı 1908'e kadar devam etti. Bu erken dönemde sosyoloji alanında yaptığı başlıca yayınlar arasında *Über social Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie* ve *Soziologie* bulunuyordu.[9] *The Philosophy of Money* 1900'de yayımlansa da bu çalışmanın içeriğine 1896 ve 1899 arasında çıkan bir dizi makalesi önayak olmuştu.

---

7 G. Simmel, *The Philosophy of Money*, çev. T. Bottomore ve D. Frisby, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1978.

8 M. Weber, "Georg Simmel as sociologist", *Social Research*, cilt 39, 1972, s. 158.

9 Simmel ve çalışmaları hakkında daha fazla tartışma için, J. Freund, "German sociology in the time of Max Weber", T. Bottomore ve R. Nisbet (der.), *A History of Sociological Analysis* içinde, Heinemann, Londra, 1978, s. 149-86 (*Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur. Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006); R. Heberle, "The sociology of Georg Simmel: the forms of social interaction", H.E. Barnes (der.), *An Introduction to the History of Sociology* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1958, s. 249-73 ve H. Maus, *A Short History of Sociology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1962.

Simmel'in 1890'larda sosyolojiyle ilgilenmesinin önemi, Weber'in hukuk ve tarihten sosyolojiye dönüşünden önce gelmesidir; dahası Simmel'in verdiği dersler ve entelektüel salonu, Alman toplumsal düşüncesine on yıllar boyunca pek çok bakımdan hükmedecek bir entelektüeller grubu üzerinde muazzam bir etkisinin olmasını sağlamıştı. Örneğin Lukács 1909-10'da Simmel'in derslerine girmiş ve özel seminerlerine katılmış, Simmel'in gözde öğrencilerinden biri haline gelmişti.[10] Simmel'in sosyolojiye yaklaşımı, Ernst Bloch, Max Scheler, Martin Buber, Karl Mannheim, Bernard Gorethuysen ve Leopold von Wiese'nin gelişimi üzerinde de etkili olmuştu. Simmel aynı zamanda Weber'in, düzenli olarak Weber'in evinde toplanan gayriresmî tartışma grubunun bir üyesiydi. Simmel, Weber ve Lukács arasındaki ilişki, bu Alman bilim insanları ağı içerisindeki ilişkilerin en önemli olanıydı.

Simmel'in sosyolojisi

The Philosophy of Money'nin argümanını anlayabilmek için Simmel'in toplumsal kuramının genel bir yorumunu sunmak önemlidir. Üç temanın, yani ilişkilendiricilik, toplumlaşma ve toplumsal biçimlerin Simmel'in sosyolojik bakış açısının özünü kapsadığı söylenebilir.[11] Simmel'e göre toplumun tek bir öğesi bile yalıtılmış halde değil, ancak bütünlükle olan karşılıklı ilişkisi açısından anlaşılabilir. Dolayısıyla toplumsal bir kurum olarak para, yerleşik olduğu tüm toplumsal çerçeveden ayrı tutularak anlaşılamaz. Para bize bir toplumun tüm işleyişine ilişkin içgörü verir ve bir toplumun yapısı, toplumsal bir görüngü olarak paranın önemi ve doğasını kavrayabileceğimiz bağlamı sunar. Aslında Simmel'in çok çeşitli ampirik il-

10 Simmel ve Lukács hakkında biyografik notlar için, I. Mészáros, *Lukács Concept of the Dialectic*, Merlin Books, Londra, 1972.

11 Simmel'in düşünce yapısı hakkındaki alternatif yorumlar için, M.S. Davis, "Georg Simmel and the aesthetics of social reality", *Social Forces*, cilt 51, 1973, s. 320-9 ve S. Hobner-Funk, "Aestheticism in George Simmel's 'Philosophy of Money'", *Proceedings of the 10th World Congress of Sociology*, Mexico City, 1982.

gi alanlarından doğan bu argüman, kültürün herhangi bir öğesinin, bütünlüğün doğasına ilişkin sosyolojik bir araştırmanın başlangıç noktası olabileceğini ima eder. Moda, satranç kuralları veya masada bıçakların kullanımı, bu bütünlüğü anlamak için para kadar uygundur. Hiçbir şey önemsiz değildir, çünkü her şey bağlantılıdır.

Simmelci sosyolojinin ikinci önemli özelliği, Simmel'in "toplumlaşma" adını verdiği şeye yaptığı vurgudur. Simmel, hem yalnızca bireylerin var olduğunu ontolojik olarak iddia eden metodolojik bireycilikten, hem de "devlet" ya da "kilise" gibi kolektif varlıkların şeyleştirildiği ve özerk toplumsal kişilikler olarak ele alındığı sosyolojik bütüncülükten kaçınmak istiyordu. Buna karşın Simmel, işe toplumsal etkileşimlerden başlamadan ve toplumsal yapıların toplumlaşma süreciyle biçimlendiğini kavramadan, ne bireyi ne de toplumu anlayabileceğimizi öne sürüyordu. Bu nedenle mübadele ilişkilerinin doğasını yorumlayan Simmel, şunu gözlemliyordu:

> Emek ürünlerinin ya da herhangi başka bir mal mülkün mübadelesi, insan sosyalleşmesinin bariz bir şekilde en katıksız ve en ilkel biçimlerinden biridir; "toplumun" zaten var olması ve sonrasında mübadele edimlerini ortaya çıkarması anlamında değil, tam aksine, mübadelenin insanlar arasında içsel bir bağ yaratan işlevlerden biri olması anlamında – salt bir bireyler derlemesi yerine bir toplum. Toplum ilk önce var olması gereken, böylece mensuplarının tüm bireysel ilişkilerinin bu çerçeve içerisinde gelişebileceği ya da onun tarafından temsil edilebileceği mutlak bir varlık değildir; o yalnızca bu etkileşimlerin bütününün sentezi ya da genel adıdır.[12]

Simmel'in pozisyonunun üçüncü temel yönü, bireylerin bitmek bilmeyen toplumlaşmasından kaynaklanan toplumsal yaşam biçimlerinin –gruplar, aileler, ağlar, mübadele ilişkileri, vb.– zaman içinde insan etkileşiminin içeriğinden ayrılan, ken-

12 Simmel, 1978, *a.g.e.*, s. 175. Simmel'in para analizi hakkında bir tartışma için, S.P. Altmann, "Simmel's philosophy of money", *American Journal of Sociology*, cilt 9, 1903-4, s. 46-68.

dine ait bir mantık benimsediğidir. Kültür, katılaşan yapılar olarak şeyleşmiş bir hale gelir. "Kültürün trajedisi", insanların yarattığı yaşam biçimlerinin, toplumlaşma sürecinde bunları ilk olarak yaratmış olan insanlardan bir özerklik ve bağımsızlık edinmesi gerçeğinde yatar. Simmel'e göre para, içeriğin şeyleşmiş biçimde katılaşmasının klasik bir örneğidir; para,

> iktisadi hareketlerinde ifade edildiği şekliyle şeyler arasındaki saf ilişkinin şeyleşmesidir ... Kişiler arası mübadele faaliyeti, para tarafından, somut, bağımsız ve adeta katılaşmış bir biçimde temsil edilir, tıpkı hükümetin, bir cemaatin üyelerinin karşılıklı öz-düzenlemelerini temsil etmesi, Palladium'un* ya da Ahit Sandığı'nın** grubun bağlılığını temsil etmesi ya da askerî düzenin nefsi müdafaayı temsil etmesi gibi ... Bu özellik sonrasında kendine ait bir yapı edinir ve soyutlama süreci somut bir oluşumda belirginleştiğinde sonuçlanmış olur ... Paranın, somut ve değerli bir töz olarak ve aynı zamanda önemini tözün tamamen çözünerek hareket ve işleve dönüşmesine borçlu olan bir şey olarak ikili doğası, paranın kişiler arası mübadelenin şeyleşmesi, salt bir işlevin tecessümü olması gerçeğinden türer.[13]

Bu nedenle *The Philosophy of Money* mübadele biçiminin, içeriğinden nasıl koparıldığı, paranın toplumsal ilişkilerin belirleyici, özerk bir özelliği haline nasıl geldiği hakkında bir çalışma olarak görülmelidir. Dolayısıyla mübadelenin parada şeyleşmesi, tüm toplumsal görüngülerin birbirlerine bağlı oldukları düşünüldüğünde, para piyasasına dayanan modern toplumda genel olarak şeyleşmenin bir örneği haline gelir.

The Philosophy of Money pek çok açıdan ilginç bir kitaptır. Görünürde Marx'ın ekonomi politiğinin bir eleştirisi olan para analizinin bir amacı,

> tarihsel materyalizmin altına, iktisadi yaşamın entelektüel kültürün meselelerine içerilmesinin açıklayıcı değeri korunur-

(*) Tanrıça Pallas'ın Truva'yı koruyan heykeli – ç.n.

(**) On Emir tabletlerinin saklanması için yapılmış sandık – ç.n.

13 Simmel, *a.g.e.*, s. 176.

ken, bu iktisadi biçimlerin kendilerinin psikolojik ya da hatta metafizik önkoşulların daha derindeki değerlemeleri ve akımlarının bir sonucu olarak görülmesine olanak sağlayacak şekilde yeni bir kat çıkmaktır.[14]

Gelgelelim Marx'ın *Capital*'deki para tartışmasına neredeyse hiçbir atıf yoktur ve elbette Simmel, *Grundrisse*'deki parayla ilgili bölümden bihaberdir. *The Philosophy of Money*'nin ortaya çıkmasına katkı sunan düşünsel etkiler hakkında ancak tahminde bulunulabilir. Elbette Simmel Kant'a sık sık atıfta bulunur ve bir bütün olarak kitap, 19. yüzyıl sonunda sosyal bilimlere hâkim olan yeni-Kantçı epistemolojinin temsilcisi olarak alınabilir. Simmel, iktisat kuramında muhtemelen Carl Menger'in *Principles of Economics* (1871; *İktisadın Prensipleri*, 2009) ve *Problems of Economics and Sociology* (1882) çalışmalarından etkilenmişti. Bunun dışında Simmel'in, enflasyona getirdiği açıklamada, David Hume'un izinden gittiği öne sürülür.[15] Simmel hayatının ilerleyen dönemlerinde çoğunlukla rasyonalizm karşıtı olan çeşitli felsefi görüşler benimsemiş olsa da, para çalışmasının ardındaki asıl güç Kant'tı, özellikle de Simmel tutarsız toplumlaşma cereyanının içinden "toplumsal yaşamın bir geometrisi, saf bir biçimsel sosyoloji"[16] çıkarma teşebbüsünde bulunduğu ölçüde.

The Philosophy of Money konunun dışına çıkan sözler, kendi kendine konuşmalar ve ufak ilavelerle dolu karmaşık bir kitap olsa da kitabın asli argümanını belirlemek nispeten kolaydır. Bu argümanın üç bileşeni vardır: (1) Basit takastan karmaşık bir parasal sisteme tarihsel geçiş, toplumda *gemeinschaft*'tan *gesellschaft*'a geçişe tekabül eder; (2) paranın tahakkümü, gayrişahsî, soyut toplumsal ilişkilerin öne çıkmasının bir yansıması ya da temsilidir; soyut para soyut toplumsal ilişkilerin simgesidir; (3) para gayrişahsî mübadele ilişkileri aracılığıyla daha fazla kişilerarası özgürlüğe yol açsa da aynı zamanda insan ya-

14 *A.g.e.*, s. 56.

15 D. Laider ve N. Rowe, "Georg Simmel's Philosophy of Money: a review article for economists", *Journal of Economic Literature*, cilt 18, 1980, s. 97-105.

16 Coser, 1971, *a.g.e.*, s. 202.

şamım bürokratik, nicel düzenlemeye daha fazla tabi kılar. Dolayısıyla para hem bireysellikle hem de bireyleşmeyle tutarlılık gösterir. Simmel'in tarihsel argümanı açısından basit bir takas ya da mübadele sistemi yerini yavaş yavaş üçüncü bir ölçü unsurunun metaların mübadelesine dahil olduğu bir duruma bırakır. Mübadele halindeki iki metanın değeri, deniz kabuğu, kumaş ya da metaller gibi değerli olduğu düşünülen bir diğer metaya istinaden ölçülür. Para, bir değer ölçüsü olarak, değerli metallerden gümüş veya altın sikkelere, deri paraya ve en nihayetinde de kâğıt paraya evrilir. Bu gelişmede para, nominal bir değere sahip olmayı bırakır ve aynı zamanda altın külçe teminatından giderek koparılır. Diğer bir deyişle para giderek kendisi bir değer olmak yerine sadece bir değer sembolü olarak salt bir işlev üstlenir. Bu gelişme toplumun değişen doğasıyla ve bilhassa güvenin artmasıyla mümkün kılınır. Aşağıdaki alıntı bu argümanın temel öğelerini ihtiva eder:

> Paranın etkin bir hale gelebilmesi için toplumsal ilişkilerin belirli bir kapsayıcılığı ve yoğunluğu olması gerekir ... ve etkilerinin düşünselleştirilebilmesi için toplumsal ilişkilerin daha da yoğunlaşmasına ihtiyaç vardır. Bu çarpıcı görüngüler, paranın içsel doğasının maddi temeline yalnızca gevşek bir biçimde bağlı olduğunu açıkça gözler önüne serer; para bütünüyle sosyolojik bir görüngü, insan etkileşiminin bir biçimi olduğu için, toplumsal ilişkiler ne kadar yoğun, güvenilir ve makbul olursa, karakteri de o kadar öne çıkar. Doğrusu kültürel etkileşimin genel istikrarı ve güvenilirliği, paranın tüm dışsal veçhelerini etkiler. Kâğıt gibi narin ve kolayca parçalanabilen bir maddenin en yüksek para değerini temsil eder hale gelmesi, ancak karşılıklı korumayı temin eden ve hem dışsal hem de psikolojik çeşitli temel tehlikelere karşı koruma sağlayan istikrarlı ve sıkıca örgütlenmiş bir toplumda mümkündür.[17]

Toplumun, devlet, hukuk ve gelenek tarafından desteklenen genişlemesi, genişlemiş bir toplumsal iş bölümüyle bağlantılı olarak, paranın içsel değerini kaybetmesinin ve salt işlevsel bir

17 Simmel, 1978, *a.g.e.*, s. 172.

önem kazanmasının zorunlu önkoşullarıdır. Hepsinden öte para toplumda güven gerektirir ve bu da toplumsal istikrara ihtiyaç duyar. Bu koşullar olmaksızın para, içsel değerinden koparılmış, gayrişahsîleşmiş bir görüngüye dönüşemez. Simmel'e göre toplumsal iktidarın devlet kurumunda merkezîleşmesi ve vatandaşların bireyselleşmesi, kâğıt paranın giderek soyut ve gayrişahsî bir hale gelmesiyle sembolik olarak temsil edilir.

İstikrarlı bir parasal sistemin varlığı, mübadelenin toplumsal ya da fiziksel olarak ilişkili ya da bağlantılı olmayan kişiler ya da gruplar arasında gerçekleşebildiği anlamına gelir. Para uzak mesafeden mübadeleyi olanaklı kılar. Aynı zamanda insan uğraşının her bir ufak ayrıntısının, kararlaştırılmış bir fiyatı olabileceği anlamına gelir. Paranın daha ufak parasal birimlere bölünebilir olması sebebiyle insan faaliyetinin nicelleştirilmesinde ilkesel olarak hiçbir sınır yoktur. Dolayısıyla para, Weber'in modern toplumlarda rasyonalizasyon süreci olarak gördüğü şeyin temel bir veçhesidir. Paranın varlığı, varoluşun düşünselleştirilmesi için zorunlu bir temeldir. Değerin para tarafından temsil edilmesine dayanan bir toplum,

> zihinsel süreçlerin kayda değer bir şekilde genişlemesini ... ama aynı zamanda yoğunlaşmasını, kültürün entelektüelliğe temel bir şekilde yeniden yönelmesini gerektirir. Yaşamın esasen akla dayandığı ve aklın pratik yaşamda zihinsel enerjilerimizin en değerlisi olarak kabul edildiği fikri, bir para ekonomisinin büyümesiyle el ele gider ... Düşünsel becerilerin ve soyut düşüncenin artması, paranın giderek salt bir sembole, içsel değerine istinaden nötr bir hale dönüştüğü bir çağı niteler.[18]

Yaşamın düşünselleştirilmesi ve insan performansının nicelleştirilmesi dolayısıyla bir sekülerleşme süreciyle de bağlantılıdır; değerin sembolü olarak para, idarenin metafizik temeli olarak doğal hukukun yerini alır.

Para, kişilerarası ilişkileri daha soyut kılarak, aynı zamanda iktidarın kişilerarasındaki aleni bağımlılık açısından belirgin olduğu geleneksel dünyayı da zayıflatır. Mübadele daha so-

18 *A.g.e.*, s. 152.

yut bir hale geldikçe, kişiliklere duyulan bağımlılık da geriler. Durkheim'ın giderek artan toplumsal iş bölümünün neden olduğu mütekabiliyet analizine yakından benzeyen bir argümanda Simmel, şunu gözlemlemiştir:

> insanların birbirlerine bağımlılığı henüz bütünüyle nesnelleşmiş bir hal almamıştır ve kişisel unsurlar daha tamamıyla dışlanmamıştır. Ancak genel eğilim kuşkusuz bireyi insanların başarılarına giderek daha fazla, ancak bunların ardında yatan kişiliklere giderek daha az bağımlı kılma yönünde ilerler. Her iki görüngü de aynı kökten gelir ve tek bir sürecin karşıt taraflarını oluşturur: Modern iş bölümü bağımlılıkların sayısının artmasına izin verdiği gibi işlevlerin ardındaki kişiliklerin ortadan kaybolmasına da neden olur.[19]

Para, sonsuz bölünebilirliği, esnekliği ve mübadele edilebilirliğiyle iktisadi bağımlılıklar yelpazesini genişletirken, para mübadelelerine dayanan toplumsal etkileşim, paranın soyutluğu ve kayıtsızlığı neticesinde toplumsal ilişkilerdeki kişisel unsuru ortadan kaldırır. Para insanları kişisel bağımlılıklardan azade kılsa da, toplumsal kontrolün bir yönü olarak bireylerin nicel tasnifini daha kesin ve güvenilir kılar. Paranın menfi sonuçlarının bu açıklamasında, Simmel'in sosyolojisinde kendinden uzaklaşmanın ("estrangement") üç boyutu üzerine kesin bir bakış açısı saptamaya başlarız: Şeyleşme, yabancılaşma ve nesnelleşme.[20] Örneğin para bir araç olmaktan çıkar ve kendi başına bir amaç haline gelir:

> Değerini yalnızca bir araç olmasına, daha kesin değerlere çevrilebilirliğine borçlu olan bir nesne, daha önce hiç bu denli eksiksiz ve kayıtsız şartsız bir biçimde psikolojik bir mutlak değere, pratik bilincimize hükmeden massedici bir nihai amaca dönüşmemiştir.[21]

---

19 *A.g.e.*, s. 296.

20 P. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane, Londra, 1967.

21 Simmel, 1978, *a.g.e.*, s. 198.

Dahası, Marx'ın fetişizm üzerine görüşlerini andıran pasajlarda Simmel, paranın doğasıyla uzlaşabilmek için dinsel analojilerden yararlanır. Mesela paranın herhangi bir içsel değerden ayrılması ve salt işleve dönüştürülmesi, "paranın giderek tinselleştirilmesini" temsil eder.[22] Genel açıdan Simmel'in parayı "şeyleşmiş toplumsal işlevler kategorisine"[23] ait olarak ele aldığını gördük ve bu nedenle tıpkı Marx'ın dini, insan yabancılaşmasının olağanüstü temsili olarak ele alması gibi Simmel de parayı gayrişahsî kapitalizmin şeyleşmiş temsili olarak görüyordu.

Marx, Lukács, Weber

Lukács'ın *History and Class Consciousness*'ının olağanüstü başarısının, erken dönem Marx'ta yabancılaşma ve şeyleşme temalarını Paris Elyazmaları'nın yayımlanmasından önce yeniden keşfetmesi olduğu sık sık öne sürülür.[24] *The Philosophy of Money*'nin yakın bir okuması ve Lukács'ın Simmel'in "kültürün trajedisi" bakış açısına dayandığının bilinmesi, Lukács'ın burjuva toplumunda şeyleşmiş bilinç analizinin, Simmel'in şeyleşmiş bir toplumsal ilişki olarak para analiziyle dolayımlanmakla kalmadığını, Lukács'ın bakış açısının büyük ölçüde Simmelci sosyolojiye dayandığını gösterir. Lukács'ın Simmel'den ödünç aldıkları arasında şunlar vardır: (1) Herhangi bir unsurun varlığı ve anlamının bütünle olan ilişkiselliğine dayandığı, Althusserci terminolojiyi kullanacak olursak, açıklayıcı bir bütünlük olarak topluma yapılan vurgu; (2) gerçek içeriklerinden arındırılmış ve kendilerine ait bir yaşam üstlenen burjuva düşünce biçimlerinin analizi; ve (3) kapitalizmin,

22 *A.g.e.*, s. 198.

23 *A.g.e.*, s. 175.

24 G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londra, 1971 (*Tarih ve Sınıf Bilinci*. çev. Yılmaz Öner. Belge Yayınları, İstanbul, 2006). Lukács'ın Genç Marx'ı keşfi üzerine, A. MacIntyre, *Against the Self-Image of the Age*, Duckworth, Londra, 1971. Genel bir değerlendirme için, I. Mészáros (der.), *Aspects of History and Class Consciousness*, Merlin Book Club, Londra, 1971.

iktisadın, hukukun ve siyasetin gerekçelendirici temeli olarak bireycilik öğretisinde bireyi başlıca ideolojik öneme terfi ettirmesine rağmen, aynı zamanda çeşitli standardizasyon, düzenleme ve nicelleştirme süreçleriyle özerk bireyi zayıflattığının kabulü. Bir örnek olarak Lukács'm "iktisadi kapitalizm kuramı" adını verdiği şeyi eleştirirken kullandığı içerik/biçim ayrımını ele alabiliriz. Bu türden bir kuramın başarısızlığı, kapitalizm ilişkilerinin görüngüsel biçimlerine nüfuz edememesinden ve "kapitalizmin gerçek yaşam-sürecini" kavrayamamasından kaynaklanır:

> [İktisat kuramcıları] bu kof tezahürleri gerçek kapitalist temellerinden ayırır ve bunları genel olarak insan ilişkilerinin ebedi modeli gibi görerek bağımsız ve daim kılarlar. (Bu en bariz şekilde, Simmel'in ayrıntılar hususunda oldukça ilgi çekici ve zekice bir kitap olan *The Philosophy of Money*'sinde görülebilir.)[25]

Lukács'm Simmel'in kitabını "ilginç ve zekice" olarak görmesi, Simmel'in başarısını yeterince takdir etmez. Ayrıca Lukács'm başka bir yerde Simmel'in genel olarak kültür sosyolojisine yaptığı katkının takdiri konusunda çok daha cömert olduğu kaydedilmelidir. Lukács'a göre kültürel analize diğer tüm sosyolojik çalışmalardan daha fazla netlik kazandıran, Tönnies'in *gemeinschaft* ve *gesselschaft* analizi ve Simmel'in paranın gelişimiyle ilgili felsefi incelemesiydi.

Bu kuramcılar arasındaki ilişkiye yaklaşırken, Marx'm kapitalist iktisatta parayı ele alma biçiminde yabancılaşma temasını "yeniden keşfedenin" Lukács değil Simmel olduğu iddiasını öne sürmek istiyorum. Simmel'in argümanının birtakım önemli özellikleri, Marx'm *1844 El Yazmaları*'nda önceden açıkça tasarlanmıştır. Marx'a göre para, temel teşkil eden insanlar arası mübadele ilişkilerinden koparılan özel mülkiyetin soyut ilişkilerini temsil eder:

25 Lukács, *a.g.e.*, s. 95.

> Bu ilişkinin düşünümsel varlığı, para, bu nedenle özel mülkiyetin dışsallaştırılması, özgül ve kişisel doğasından soyutlanmasıdır.[26]

Simmel gibi Marx da paranın, toplumsal ilişkilerin bir soyutlaması olarak basit takastan senetlere evrimsel bir gelişim geçirdiğini düşünüyordu:

> kâğıt para ve paranın yerine geçen tahvil, çek, senet gibi kâğıtlar, paranın, para ve parasal sistemin ilerici gelişiminde zorunlu bir safha olarak daha bütünlüklü varlığını oluşturur.[27]

Marx, güvenin ve iktisadi kredinin artmasının ahlâkın yerini aldığını, çünkü bir kişinin değerinin tamamen ödeyebilme kapasitesiyle ölçüldüğünü öne sürüyordu. Din gibi para da baş aşağı duran bir dünyanın bir ifadesiydi:

> para, insanın ve doğanın gerçek asli güçlerini salt soyut kibre ve bu nedenle de kusurlara –zulmeden umacılara– dönüştürür, tıpkı gerçek kusurları ve umacıları –gerçekte acz içindeki, yalnızca kişinin hayalinde var olan asli güçleri– gerçek güçler ve yetilere dönüştürdüğü gibi.[28]

Marx'ın para analizi zaman ilerledikçe daha sofistike ve karmaşık bir hal alsa da, para üzerine daha sonraki dönemlerde yaptığı yorumlar, paranın mübadele ilişkilerini yansıttığı, ama aynı zamanda şeyleştirdiğine yönelik temel anlayışı muhafaza etmişti. Örneğin 1857-8 tarihli *Grundrisse*'de Marx'ı, paranın, parayı ilkin ortaya çıkaran temeldeki toplumsal ilişkilerden giderek koptuğunu öne sürerken görürüz:

> Mübadele ve ürünün salt bir mübadele değerine dönüşmesi ihtiyacı, iş bölümüne, yani üretimin artan toplumsal niteliğine ayak uydurarak yol alır. Ne var ki iş bölümü arttıkça, para-

26 K. Marx, *Writings of the Young Marx of Philosophy and Society*, (çev. L.D. Easton ve K.H. Guddat), Anchor Books, New York, 1967, s. 267.

27 *A.g.e.*, s. 268.9.

28 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, (der. D.J. Struik), Lawrence & Wishart, Londra, 1970, s. 168.9 (*1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000).

nın gücü de artar. Diğer bir deyişle, mübadele ilişkisi kendini, üreticilere dışsal ve onlardan bağımsız bir güç olarak tesis eder. Bu antitezleri ve çelişkileri yaratan para değildir; daha ziyade bu çelişkilerin ve antitezlerin gelişimi, paranın görünürdeki aşkın gücünü yaratır.[29]

Marx'ın *Grundrisse*'de, amaca dönüştürülmüş bir araç olan paranın çelişkili ve yabancılaştırıcı doğasını vurgulamış olması da ilginçtir; aşağıdaki alıntı yaklaşık kırk yıl sonra Simmel'in ileri süreceği şeylerin çoğuna yol gösteriyordu:

> Amaçlarını, bunları aynı sırada değilleyerek yerine getirmek; metaların bağımsız olmasını temin etmek; amaca dönüşen bir araç olmak; metaların mübadele değerini, bu ikisini birbirinden ayırarak gerçekleştirmek; mübadeleyi, parçalara ayırarak kolaylaştırmak ... üreticiler mübadeleye bağımlı hale geldiği ölçüde mübadeleyi üreticilerden bağımsız hale getirmek, paranın içkin bir özelliğidir.[30]

Marx'ın *Capital*'deki para analizi daha ayrıntılı bir hal alır ve daha önceki Hegelci dilin büyük bir bölümü metinden kazınırken, aynı zamanda tavır ve maksat bakımından önemli bir süreklilik vardır. Örneğin Marx *Capital*'de, ilk olarak *1844 Elyazmaları*'nda "burjuva toplumunda paranın gücü" üzerine notlarda alıntıladığı Shakespeare'in *Timon of Athens*'inden (*Atinalı Timon*) (perde 4, sahne 3) aynı parçayı alıntılar.[31] *Timon of Athens*'de paranın kötü ahlâklıyı iyi ahlâklıya, toplum karşıtını toplumcul birine ve çirkini güzele dönüştüren gayritabiî bir gücü olduğu argümanı yer alır. Marx bu şiirsel temayı benimsiyor ve bunu, paranın toplumsal ilişkiler üzerinde bir özerklik ve güç edindiği ve böylelikle toplumsal gücün vücut bulduğu tezine dönüştürüyordu:

---

29 K. Marx, *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*, Penguin Books, Londra, 1973, s. 146 (*Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma*. çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008).

30 *A.g.e.*, s. 151.

31 Evrensel satılabilirlik olarak yabancılaşma üzerine, I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, Londra, 1970.

> Metaların arasındaki her bir nitel farklılığın parada sönümlenmesi gibi, para da, radikal bir eşitleyici gibi, tüm ayrımları ortadan kaldırır. Gelgelelim paranın kendisi bir kişinin özel mülkiyeti haline gelmeye muktedir bir meta, dışsal bir nesnedir. Dolayısıyla toplumsal güç, özel kişilerin özel gücü halini alır. Bu nedenle eskiler, parayı iktisadi ve ahlâki düzeni tahrip eden bir şey olmakla suçluyordu. Modern toplum ... altını Kutsal Kâse'ymiş gibi, kendi hayat ilkesinin göz alıcı bir cisimleşmesi gibi karşılar?[32]

Marx'la Simmel arasında bağ kuran bu pasajın bir özelliği, meta fetişizmi üzerine olan bölümlerde olduğu gibi, dinsel metaforların yaygınlığıdır. Konu dışına çıkacak olursak, fetişizm argümanıyla ilgili sorunlardan biri, kesin olarak söylemek gerekirse, bir fetişin tipik olarak bir soyutlamayı temsil eden somut bir nesne olmasıdır. Ne var ki parayla ilgili husus, bunun somut ilişkileri, yani gerçek toplumsal mübadele ilişkilerini temsil etmek için kullanılan bir soyutlama olduğudur. Hem Marx hem de Simmel'de metaforlar karmakarışık bir hal alır, çünkü her ikisi de paranın şeyleşen (yani bir nesne haline gelen) bir soyutlama olduğunu öne sürerken, aynı zamanda bir nesne olarak paranın (fetişleşmiş bir meta) bir bütün olarak toplumun soyut temsiliyetine dönüştürüldüğünü iddia etmek istemektedirler.

Bu yorumlama egzersizinin amacı, Marx'ın *1844 El Yazmaları*'ndaki para analizini farkında olmadan yabancılaşma olarak yeniden kuranın Lukács değil Simmel olduğunu öne sürmektir. Epistemolojik olarak oldukça farklı başlangıç noktalarından hareket etmelerine rağmen, Marx ve Simmel, önemli pek çok açıdan örtüşen analizler ortaya çıkarmıştı. Lukács'ın Simmel'e dayanıyor olması, aynı zamanda, örneğin edebiyat alanında Lukács'a atfedilen etkinin büyük bir bölümünün alttan alta Simmel'e ait olduğu anlamına gelir. Goldmann genelde Lukács'm pozisyonunun başlıca temsilcisi olarak gö-

32 K. Marx, *Capital*, Lawrence & Wishart, Londra, 1974, cilt 1, s. 132-3 (*Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, İstanbul, 2011).

rülür.[33] Goldmann, Lukács'ın izinden giderek, bütünlük anlayışını birincil metodolojik hareket noktası olarak almış, biçim ve içerik arasındaki ayrımı edebiyat eleştirisinin faydalı bir aracı olarak kabul etmiş ve son olarak "trajik vizyon" sorununun modern toplumun merkezinde yer aldığını öne sürmüştü. Bu üç bileşen de elbette esasında Simmelci'dir, çünkü Lukács'ın Marksizmi yeni-Kantçı sosyolojiden besleniyordu. Goldmann, Aydınlanma felsefesi analizinin[34] büyük bir bölümünde mübadele ilişkilerinin burjuva toplumu için sonuçlarına –bireyin özerkliği ve toplumsal ilişkilerde evrenselcilik gibi– odaklansa da, Simmel'in para incelemesine atıfta bulunmaz; gelgelelim, her ikisi de Simmel'den önemli ölçüde etkilenmiş olan tarihçi Gorethuysen'e ve filozof Heidegger'e atıfta bulunur. Bu yorumların amacı, Goldmann'ın entelektüel itibarını zedelemek değildir; amaç, Marksizm ve sosyoloji arasında keskin bir ayrım olduğu zorlamasında bulunan bugünkü coşkunun, tarihsel olarak saf ve analitik olarak geçersiz olduğunu öne sürmektir.

Dolayısıyla Simmel 20. yüzyıl Marksizmindeki pek çok gelişme açısından önemli bir yere sahipti. Ne var ki modern toplumsal kuram üzerindeki başlıca etkisi Weber'in sosyolojisi aracılığıyla gerçekleşmişti. Örneğin Weber, eylemlerin anlamını kavramanın başlıca yolu olarak Simmel'in yorumlayıcı yöntem açıklamasına dayansa da, aynı zamanda Simmel'in öznel ve nesnel anlamı ele alışındaki kafa karışıklığının bir kısmını eleştirmek istiyordu.[35] Bundan başka Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'indeki "iktisadi etik" tartışmasının, Simmel'in *The Philosophy of Money*'nin üçüncü bölümündeki "amaç dizileri içinde para" tartışmasına kısmen dayandığı da öne sürülmüştür: Weber'in *The Philosophy of Money*'de ideal tiplerin tarihdışı inşasını aşmanın bir yöntemini bulduğu, çün-

33 M. Evans, *Lucien Goldmann, An Introduction*, Harvester Press, Londra, 1981.

34 L. Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973 (*Aydınlanma Felsefesi*. çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, İstanbul, 1999).

35 M. Weber, *Roscher and Knies, The Logical Problems of Economics*, Free Press, New York, 1975, s. 152.

kü Simmel'in yaklaşımının, anlamın –kültürel gelişimin dinamik biçimleri olarak bileşikler– tarihsel inşasına olanak tanıdığı iddia ediliyordu.[36] Elbette Weber Simmel'i bazı hususlarda eleştirmeye çalışmıştı. Örneğin Weber, Simmel'in, "para ekonomisi" anlayışı ile sosyoekonomik bir sistem olarak "kapitalizm" arasında yeterli bir ayrım yapamamasına karşı çıkıyordu.[37] Simmel/Weber ilişkisi üzerine bu gözlemler asıl meseleye tam olarak değinmez: Simmel'in tüm insan faaliyetinin ölçütü olarak soyut ve evrensel bir para sisteminin gelişimine dair felsefi incelemesi, Batı toplumlarında altta yatan rasyonalizasyon sürecinin kültürel dışavurumlarının temel bir modelini sunuyordu. Weber'in modern toplumlarda rasyonalizasyon açıklaması, özellikle bu süreç kendini para ekonomisinin gelişimi, bir bilim olarak iktisat, toplum içindeki mübadele ilişkileri, insan uğraşının ölçülmesi için ayrıntılı hesaplamalar ve sistematik araçlarla yapılan iktisadi öngörülerde belirgin kıldığı için, Simmel'in para açıklamasının ayrıntılandırılmış ve genişletilmiş bir halidir.

Weber'in sosyolojisindeki "rasyonalizasyon" kavramının çeşitli anlamları vardır ve bizzat bu çeşitlilik, kavramın Weber'in tüm eserlerinin merkezinde yer aldığının kanıtıdır. Dolayısıyla rasyonalizasyon sürecinin birtakım boyutları vardır.[38] Rasyonalizasyon, zihin ve kol emekçilerinin üretim araçlarından ayrılmasını gerektirir. Weber *Economy and Society*'de işçilerin mülksüzleştirilmelerinin, kapitalist faaliyetlerin rasyonel bir şekilde hesaplanmasını mümkün kıldığını, yönetimsel rasyonaliteyi artırdığını ve "disiplin için en elverişli koşulları" yarattığını açıkça

36 D. Frisby, *Georg Simmel*, Ellis Horwood ve Tavistock, Chichester ve Londra, 1984, s. 143; Levine, 1971, *a.g.e.*, s. xlv; G. Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Hutchinson, Londra, 1982, s. 33.

37 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen & Unwin, Londra, 1965, s. 185 (*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

38 Rasyonalizasyonun çeşitli boyutlarının bir tartışması için, R. Brubaker, *The Limits of Rationality, An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Allen & Unwin, Londra, 1984. Rasyonalizasyonun gelişimi üzerine, W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism, Max Weber's Developmental History*, University of California Press, Berkeley, 1981.

dile getiriyordu.[39] Uzun lafın kısası, rasyonalizasyon, hesaplama ve disiplinin temeli olarak yabancılaşmayı içeriyordu. Rasyonalizasyon aynı zamanda düşünselleştirmeyi de içerir. Bu süreç, yaşamın tüm alanlarının, en azından ilkesel olarak, sistematik bilimsel inceleme ve yönetime tabi kılınmasını içerir. Bu da uzmanın, ahlâk, toplumsal ilişkiler ve kişilerarası davranış alanında geleneksel otoriteler üzerinde tahakküm kurması anlamına gelir. Rasyonalizasyon, toplumsal örgütlenmenin bürokratik modellerinin ilerici tahakkümünde, bürokratik personelin tahakkümünde ve bireyin devlet tarafından gözetlenmesinde belirgindir. Rasyonalizasyon, bireyselliğin bireyleşme tarafından hiçe sayıldığı "demir kafes"le sonuçlanır. Rasyonalizasyonun bu yönleri son olarak sekülerleşmeyi getirir. İster dinin ister doğal hukukun olsun mutlak değerler, modern toplumun meydana getirdiği görecilik dalgası karşısında, hesaplama etiği karşısında ve araçsal rasyonalitesinin yaygınlığı sonucunda çöker. Weber'e göre rasyonalizm, irrasyonalizmle sonuçlanır, çünkü değerler artık aşkıncılıkta ya da herhangi bir evrensel çıkar anlayışında güvence altına alınamaz ya da demirlenemez. Toplumun bürokratik olarak idare edilen gerçeklik yüzünden farklılaşması, evrensel insan çıkarlarında amaca yönelik herhangi bir arayışın, zifiri karanlıktaki Ütopyacı bir uğuldama olduğu anlamına gelir.

Rasyonalizasyonun bu dört boyutu, bir para ekonomisinin varlığını gerektirir. Aslında bu durumu bir parça paradoksal bir şekilde ortaya koymalıyız: Rasyonalizasyonun hem etkisi hem de bir varoluş koşulu olarak para. Para, kesin hesaplamalar yapmayı mümkün kılar ve tüm rasyonel muhasebe sistemlerinin temelidir. Para, bürokratikleşme için zorunlu bir gereksinimdir, çünkü kesin işlevlerin yerine getirilmesi için işe alınabilen ve işten çıkartılabilen maaşlı, beyaz yakalı işçilerin varlığına olanak tanır. Daha genel bir açıdan, kapitalist ekonominin asli bir özelliği olarak özgür ücretli emeğin gelişimi, bir para ekonomisi olmaksızın gerçekleşemez. Weber'in iktisat sos-

39 M. Weber, *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley, 1978, cilt 1, s. 138 (*Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt takım, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012).

yolojisinde paranın önemi, *Economy and Society*'deki para, kredi ve mübadele tartışmasıyla açıklanır.

Simmel'den farklı olarak Weber, kendi para analizinin kaynakları konusunda oldukça açık sözlüydü. Örneğin Ludwig von Mises'in *Theory of Money and Credit* ve G.F. Knapp'ın *The State Theory of Money* yaklaşımlarının izinden gidiyordu.[40] Bu mesafeden sosyal bilimler, özellikle de iktisat ve sosyoloji arasındaki ayrımın, ayrıcalıklı bir mülkiyet hakları sistemine dönüştürülmediğini unutmak bir hayli kolaydır. İktisatçılar *Methodenstreit*'e sosyologlar kadar kapılmışlardı.[41] Weber elbette öncelikli olarak paranın toplumsal sonuçlarıyla ilgileniyordu. Bu sonuçlar geniş ve çeşitlidir: Mübadele ilişkilerinin dolaylı mübadele aracılığıyla genişlemesi; borç ilişkileri biçimindeki tecilli yükümlülüklerin artması; iktisadi üstünlüklerin para üzerinde kontrol sahibi olmaya dönüşmesi; tüketimin bireyleşmesi; ama tüm bu sonuçlar

> en önemli gerçeğe, parasal hesaplamanın mümkün olmasına [dayanır]; diğer bir deyişle, satım ve alım işlemlerine her halükârda girebilecek tüm ürün ve hizmetlere para değerleri tahsis etme ihtimaline.[42]

Bir para sistemi hesaplama, disiplin ve mübadelenin gelişmesi için son derece önemli olduğundan, Weber rasyonel bir para sisteminin yokluğunun modern kapitalizmin gelişmesini engellediğini öne sürüyordu. Örneğin Weber'in *The Religion of China*'ya,[43] Çin'in istikrarlı bir para birimi geliştirememesine dair bir açıklamayla başlaması ilginçtir. Bu tema aynı zamanda Weber'in, Protestanlığın kültür düzeyinde parayı, tefeciliği hoş

40 L. von Mises, *Theories des Geldes und der Umlaufsmittel*, Munich, 1912 (*The Theory of Money and Credit*, Londra, 1934 olarak tercüme edilmiştir) ve G.F. Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes* (*The State Theory of Money*, Royal Economic Society, Londra, 1924). Weber'in yorumları için bkz., *Economy and Society*, cilt 1, s. 184-193.

41 L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, New York University Press, New York, 1981.

42 Weber, 1978, *a.g.e.*, s. 81.

43 M. Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, Macmillan, New York, 1951.

görmeyen geleneksel etik sistemden özgürleştirerek temiz, en azından dinsel açıdan tarafsız bir hale getirdiğini öne sürdüğü "Protestan Ahlâkı" tezinde de yer almıştı:

> 17. yüzyıldaki büyük dinsel çağın faydacı halefine miras bıraktığı şey, gelgelelim, paranın edinilmesi hususunda, yasal olarak gerçekleştiği müddetçe, her şeyden öte inanılmaz derecede iyi, ikiyüzlü diyebileceğimiz kadar iyi bir vicdandır.[44]

Bu nedenle kapitalist gelişmenin koşulları, bir para sistemine dayanan mübadelenin artmasını, bankacılığın ve parayı ahlâki bir görüş açısından tarafsız olarak ele alan bir dizi tavrın gelişmesini içerir. Buna ek olarak, bir para ekonomisi, bürokratik idarenin ortaya çıkması açısından elzemdir ve bu da kapitalizme güvenilir, istikrarlı bir idari çerçeve sağlar. Doğrusu Weber, para ekonomisinin "salt bürokratik idarenin tesisinin değilse de sabit ve daimî varhğı"nın önkoşulu olduğunu iddia ediyordu.[45] Bu nedenle Weber'e göre paranın, özellikle de kâğıt paranın gelişimi, modern kapitalizmin kökenleri, gelişimi ve karakteriyle derinden bağlantılıydı. Para, bilhassa, kapitalizmde rasyonel hesaplamanın temeliydi ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerde gayrişahsîliği beraberinde getiren rasyonalizasyonla yakından bağlantılıydı.

Weber parasal bir sistemin ahlâkıyla değil sosyolojik bir sorunla –rasyonalizasyon ve kapitalizm arasındaki ilişkiyle– ilgileniyordu. Ne var ki Simmel'le, esasında bireyselliğin idare olunan topluma gark edilmesi anlamına gelen bir modernite metafiziği konusunda ortaklaşıyorlardı. Marx ve Simmel gibi Weber'in sosyolojisi de, metafiziğin araçları amaçlara yeğ tutması meselesine odaklanıyordu. Alan Dawe bu paradoksu "insan eylemliliğinin insan esaretine dönüşmesi" olarak ifade ediyordu.[46] Soyut para ilişkilerinin toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmesi, insan

44 Weber, 1965, *a.g.e.*, s. 176.

45 H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber, Essays in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1961, s. 205 (*Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul, 2008).

46 A. Dawe, "The relevance of values", A. Sahay (der.), *Max Weber and Modern Sociology* içinde, Routledge & Kegan Paul, Londra, s. 47.

yabancılaşmasının zorunlu bir önkoşuluydu, ama aynı zamanda kapitalist bir sistemde toplumsal ilişkilerin şeyleşmesinin başlıca örneğiydi. Bir yanda Weber ve Simmel, öte yanda Marx arasındaki fark, Weber ve Simmel için sosyalizmin şeyleşmenin sona ermesi değil, soyut ilişkilere ayrılmaz bir şekilde bağlı olan bürokratik rasyonalizasyon sürecinin mantıksal neticesi olmasıydı.

Sonuç

Simmel'in para felsefesi üzerine bu tartışmada, Simmel, Marx, Weber ve Lukács arasındaki benzerlikler, yabancılaşma ve rasyonalizasyon olarak para ortak temasına dikkat çekmek üzere vurgulanmıştır.[47] Yakınsama ve örtüşmeye yapılan bu vurgu, önceliğin tipik olarak farklılık ve sapmaya verildiği güncel kuramsal konjonktürde bir parça aykırı durabilir. Bu "sosyologların" (bu unvanı paylaştıkları ölçüde) oldukça farklı epistemolojik pozisyonlardan yola çıktıkları açıktır. Simmel'in sosyolojisi çoğu kez Kant'ın *a priori* sınıflandırmasının toplumsal bir versiyonu olarak görülür ve bir bütün olarak sosyolojisi yeni-Kantçı bir paradigma içerisinde yorumlanır. Değer-sorunları analizinde Simmel, Windelband ve Rickert'la ilişkilendirilen yeni-Kantçı Baden ekolüne yaklaşıyordu.[48] Ancak aynı zamanda, Nietzsche'nin, istenci –istenç burada Apolloncu biçime karşıt olarak ket vurulmamış enerji ya da içeriği temsil eder– değilleyen kültürel biçimler düşüncesinde Simmel üzerindeki önemli etkisini de kaydetmemiz gerekir. Nietzsche'nin nihilistik bir kültürde değerlerin değer kaybetmesi sorununun etkisinin, hem Simmel hem de Weber üzerinde hâlâ sistematik olarak değerlendirilmeyi bekleyen önemli ortak bir dizi kuramsal sonucu olmuştu.[49]

---

47 Bu alanda Marx ve Weber arasındaki ilişkinin en kusursuz çalışması hâlâ K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, George Allen & Unwin, Londra, 1982'dir (*Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, Doruk Yayınları, İstanbul, 1999).

48 W. Outhwaite, *Understanding Social Life, The Method called Verstehen*, Londra, George Allen & Unwin, 1975.

49 Bu meselenin çeşitli yönleri şurada ele alınmıştır: R. Robertson, *Meaning and Change, Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, Basil Blackwell, Oxford, 1978; E. Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", *Archives*

Marx'ın kapitalist genişleme bağlamında para analiziyle meşgul olması, oldukça farklı düşünsel ve toplumsal kuvvetlerle biçimlenmişti.[50] Marx'ın iktisadında paranın türlü toplumsal işlevleri vardı: Bir değer ölçüsü, bir dolaşım aracı, bir ödeme yolu, evrensel bir mübadele aracısı ve servet istiflemenin bir yolu. Bu çeşitli toplumsal işlevlerin ardında Marx, bir meta olarak paranın soyut emek ihtiva ettiğini ve paranın değerinin arz ve talebe ilişkin pazar koşullarından ziyade üretim koşullarınca belirlendiğini göstermeye çalışıyordu. Marx'ın parayı ele alışı, paranın görüngüsel biçimlerini analiz etmekle yetinen burjuva ekonomi politiğinin bir eleştirisi olmak niyetindeydi. Marx'm değer, para ve fiyatları ele alma biçimi geniş çaplı eleştirilere maruz kalsa da, Marx'm, paramn gerçekte toplumsal ilişkilerin bir dolayımlaması olduğunu açığa çıkaran bakış açısının, sosyolojik değerini kolaylıkla kavrayabiliriz.[51] Marx'ın para-sermaye devreleri analizi, ideal tipik bir kavramsallaştırma olarak iktisat sosyolojisinde yalnızca biçimsel bir alıştırma değildi. Marx ve Simmel arasındaki karşıtlıklardan biri, Simmel'in yeni-Kantçı biçimciliğine karşı Marx'm paranm niteliğini reel iktisadi süreçlerde tespit etme teşebbüsüydü. Toplumsal analize yönelimlerinin diğer açılarından da Marx'ı Simmel'le aynı kefeye koymak bir o kadar zordur. Çatışmayı ele alma biçimlerinde, Simmel'in çatışma sosyolojisi ve Marx'ın sınıf analizi arasında bir paralellik çizmek bir hayli yanıltıcıdır, çünkü Simmel'in insan çatışmasına yaklaşımı öncelikle Nietzsche'den ilham alıyordu.[52] Marx'ın emek değer kuramı açısından para kura-

Eropéennes de sociologie, cilt 5, 1964, s. 190-238; B.S. Turner, *For Weber, Essays on the Sociology of Fate*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1981; B.S. Turner, "Nietzsche, Weber and the devaluation of politics; the problem of state legitimacy", *Sociological Review*, cilt 30 9(3), 1982, s. 367-91.

50 S. de Brunoff, *Marx on Money*, Pluto, Londra, 1976.

51 Soyut mübadele üzerine, A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour, A Critique of Epistemology*, Macmillan, Londra, 1978; Marx'ın para kuramının klasik eleştirisi için, Eugen von Bohm-Bawerk, Paul M. Sweezy (der.), *Karl Marx and the Close of his System* içinde, Merlin, Londra, 1975; Marx'ın değeri fiyatlara dönüştürmesinin bir müdafaası için, G. Carchedi, "The logic of prices as values", *Economy and Society*, cilt 13(4), 1984, s. 431-55.

52 Yanıltıcı bir mukayese için, J.H. Turner, "Marx and Simmel revisited: reassessing the foundations of conflict theory", *Social Forces*, cilt 53(4), 1975, s. 618-27.

mı klasik iktisadın güçlü bir eleştirisi olma niyetindeyken, Simmel çoğu defa para ve mübadele hakkındaki mevcut iktisadi kabulleri benimsemekle yetiniyordu. Benzer bir şekilde Lukács, biçim ve içerik arasındaki özcü ayrımın başı çeken bir örnek olduğu "burjuva düşüncesi karşıtlıklarını" aşmaya çalışıyordu.

Weber'in sosyolojisi bazen biçimciliği, soyutluğu ve muhafazakârlığı nedeniyle de eleştirilmiştir.[53] Ne var ki Weber hakkındaki bu yorum, Weberci sosyolojinin, sonuçların niyetleri her daim devre dışı bıraktığı kaderci temasını irdeleyemez. Weber'in parayı ele alışı örneğinde, araçların amaçlara hükmettiği bu kaderci temayı (bu tema Simmel'de de vardır) bir kere daha saptayabiliriz. Ancak Weber, evrenselci para vasıtasıyla somut takastan soyut mübadeleye erekselci bir ilerleme olarak tarih aracılığıyla gözler önüne serilen mübadele mantığının izini sürmekle yetinmiyordu. Paranın gelişimi bürokratik toplumsal ilişkilerin genişlemesiyle yakından bağlantılıydı ve bu ilişkiler de istikrar ve öngörülebilirliğe duyulan iktisadi gereksinimlerin bir ifadesiydi. Weber paranın gelişimi açıklamasında ("açgözlülük" gibi) herhangi insani bir vasıfla ilgilenmiyordu: Hatta iktisat sosyolojisinin bu türden kabuller gerektirdiğini özellikle reddediyordu. Para, ya "bütçe yönetimini" (*Haushalten*) daha rasyonel kıldığı ya da kârın kesin bir şekilde hesaplanmasını kolaylaştırdığı ve böylece girişimciliği teşvik ettiği için gelişir. Weber'in iktisat sosyolojisi insani "ihtiyaçlar" üzerinde temellenmiyor, daha ziyade rasyonel bir para sisteminin büyümesini destekleyen yapısal koşulları anlamaya çalışıyordu.[54] Buna karşın Simmel'in yaklaşımı, öncelikle, toplumsal gerçekliğe dair insan deneyiminin bir aracısı olarak bir para fenomenolojisi geliştirmekle ilgileniyordu.

53 Bu yorum, N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, Londra, 1973'te öne çıkar (*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*. çev. L. Fevzi Topaçoğlu ve Şen Süer Kaya, Belge Yayınları, İstanbul, 1992). Bir eleştirisi için, B.S. Turner, "The structuralist critique of Weber's sociology", *British Journal of Sociology*, cilt 28, 1977, s. 1-16.

54 Weber'in iktisat sosyolojisine bu bakışın anahatları, T. Parsons'ın M. Weber'e giriş yazısında bulunabilir, *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, Glencoe, III, 1947, s. 3-86 (*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2012).

Para modern toplumlar içerisindeki başlıca bir kurum ve prestijin toplumsal ifadesinin ve dağıtımının gerekli bir özelliği olsa da elimizde tamamıyla olgunlaşmış bir para sosyolojisinin olmaması tuhaftır. Marksizmde, para üzerine, Marx'ın mirasına eleştirel bir şekilde dayanan birkaç klasik metin bulunur; bunun başlıca örneği Rudolf Hilferding'in 1910'da yayımlanan *Finance Capital*'idir (*Finans Kapital*, 1995).[55] Sosyolojide, iktisat sosyolojisinde kurama ve özellikle para anlayışına yapılan önemli birkaç katkıdan birinin Talcott Parsons ve Neil Smelser'dan geldiğinin farkına varmak önemlidir.[56] Parsons'ın sosyolojisinde iktisadi rasyonalite sorununun önemi düşünüldüğünde, Simmel'in *The Structure of Social Action* ve *Economy and Society*'de adeta ihmal edilmiş olması, Parsons'ın düşünsel gelişiminin tuhaf bir özelliğidir. Benzer bir şekilde Neil Smelser'ın *The Sociology of Economic Life* çalışmasının iktisat sosyolojisi tarafgiri olan güçlü argümanı, Durkheim ve Weber'i öncüler olarak kabul ederken Simmel'i bütünüyle ihmal eder.[57] Son olarak, Simmel'in sembolik etkileşimciliğin gelişimi için önemli bir temel sunduğuna yönelik etkili görüşe rağmen, sembolik etkileşimcilerin gündelik dünyada sembolik mübadelelerde paranın törensel rolü hakkmdaki çalışmaları da *The Philosophy of Money*'yi gözardı eder.[58]

Georg Simmel'in sosyolojisine duyulan ilgide son zamanlarda yaşanan canlanma, iktisat sosyolojisine yaptığı katkıların bütünüyle değerlendirilmesini henüz sağlayamamıştır. Bu ihmal talihsizdir, çünkü Simmel'in çalışmasının en değerli yanı, bir kurum olarak paranın rolüne dair gerçekten toplumsal bir görüş geliştirmesiydi. Sistematik bir para sosyolojisinin ol-

55 R. Hilferding, *Finance Capital, A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1981 (*Finans Kapital*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1995).

56 T. Parsons ve N.J. Smelser, *Economy and Society, A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1956.

57 N.J. Smelser, *The Sociology of Economic Life*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1963.

58 İki başlıca örnek şunlardır: A. Birenbaum ve E. Sagarin (der.), *People in Places, The Sociology of the Familiar*, Nelson, Londra, 1973 ve M. Truzzi (der.), *Sociology and Everyday Life*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey, 1968.

mayışı, sosyal bilimlerde para ve mübadeleye yaklaşımların çoğunlukla dar ve yetersiz bir iktisadi çerçevenin hâkimiyetinde olduğu anlamına gelir. Simmel'in özgünlüğü, parayı, rasyonalizasyon sürecinin tahakkümündeki bir kültürün gelişiminin asli bir özelliği olarak görmesiydi. Protestan Ahlâkı tezi gibi *The Philosophy of Money* de modernite ve modern bilincin kökleri üzerine klasik bir çalışmadır. Simmelci sosyolojiye biçimselci olduğu gerekçesiyle yol vermek, Simmel'in modernizm sosyolojisine yaptığı katkıyı gözden kaçırmak ve daha da hususi olarak Simmel'in iktisat sosyolojisinin önde gelen kurucularından biri olduğunu gözardı etmektir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

TOPLUMSAL SİSTEM ÜZERİNE TALCOTT PARSONS

Giriş: Yorumlamaya ilişkin güçlükler

The Social System'daki genel sorun, modern sosyolojinin hem en etkili ve sistematik ders kitaplarından hem de en acımasızca eleştirilen çalışmalarından biri olmasıdır. Doğal olarak kitabın yazarının da kariyeri bu durumla bir hayli benzerlik gösterir. Parsons'ın ilk önemli yayını –*The Structure of Social Action* (1937)– uzun vadede sosyal bilimlerde toplumsal eylemin faydacı kuramlarına karşı en tutarlı ve derin hamlelerden biri olmuş, böylelikle Parsons'ı, diğer entelektüel rollerinin yanı sıra, iktisat kuramının analitik sorunlarına katkıda bulunanlar arasında önemli bir yere koymuştur. Bir sonraki önemli kitabı *The Social System* (1951), *Toward a General Theory of Action*'la (Parsons ve Shils, 1951) beraber Parsons'ı, kuramsal bir çalışma tarzı olarak genellikle hiper-soyut, mantıksal olarak kusurlu ve muhafazakâr olmakla itham edilen yapısal işlevselciliğin önemli bir siması olarak tesis etti. Bu nedenle Parsons'ın yaşamındaki paradokslardan biri, modern sosyolojiye yaptığı başlıca iki katkıyı, birbirlerini karşılıklı dışladığı düşünülen pozisyonlara yapan bir yazar olmasıdır. Bu çelişki, aynı zamanda, Parsons'ın modern bir düşünür olarak bariz önemine rağmen

"kuramına yönelik geleneksel tavrın eleştirel bir mesafe olmasını" açıklar (Munch, 1981: 710).

Parsons'ın *The Social System*'ı hakkındaki bu bölümün amacı, bu çelişki ya da gerilimin gerçekte var olup olmadığını ve herhangi bir şekilde çözüme kavuşturulmasının mümkün olup olmadığını görmektir. Parsons'ın (özellikle sonraki çalışmalarında) yazma üslubu anlaşılması güç ve sıkıcı olmasıyla ün saldığı için, buradaki amacım okuyucunun metne erişimini de kolaylaştırmaktır. Parsons'm en sert eleştirmenlerinden biri bir defasında Parsons'ın eserlerinin "açık anlam, kesinlik ve temel zarafetten yoksun çakma bilimsel argoyla dolu" olduğunu yazmıştı (Sorokin, 1996: 56). Parsons'm eserlerine dair bu görüşle hemfikir olmasam da *The Social System*'a heyecan verici bir nesir örneği ya da sosyolojiye temel bir girişmiş gibi davranmak yanıltıcı olacaktır. Bu nedenle bu bölümün üstlendiği görevin bir kısmı şu soruyu yanıtlamaktır: Parsons'ı neden okumalı?

Parsons'ın çalışmalarına zaten aşina olanlar bu sorudaki ironiyi fark edecektir. Parsons'm *The Structure of Social Action*'ı, Crane Brinton'ın *English Political Thought in the Nineteenth Century* kitabından alınan şu meşhur soruyla başlar: "Herbert Spencer'ı bugün kim okuyor?" Cevap elbette hiç kimsedir, ama Parsons'm sonraki çalışmaları Spencer'ın işlevselciliğiyle biraz benzerlik taşıdığı için (Peel, 1971), Parsons'ın kendi sorusu ironik bir biçimde ileri görüşlüdür. Bereket versin ki "bugün Parsons'ı kim okuyor?" sorusunun yanıtı kesinlikle hiç kimse değildir. Birazdan göreceğimiz üzere, Parsons'm 1979'da Münih'te ölmesinden sonra Parsons'ın çalışmalarına yönelik ilgide, yalnızca kendi kültüründe değil (Alexander, 1984; 1987), aynı zamanda Almanya (Habermas, 1987; Luhmann, 1982; Munch, 1987), İngiltere (Hamilton, 1983; Savage, 1981) ve diğer pek çok toplumda (Bourricaud, 1981; Buxton, 1985; Holton ve Turner, 1986; Robertson ve Turner, 1989) önemli bir artış yaşanmıştır. Doğrusu bugünün sosyoloji kuramı sahnesindeki bazı yorumcular için Parsons'ın yeniden değerlendiriliyor oluşu, ya "yeni-işlevselcilik" (Alexander, 1985) ya da "yeni ku-

ramsal hareket" (Alexander, 1988) olarak adlandırılan, sosyolojinin daha geniş bir yeniden canlanışının parçasıdır.

Gelgelelim benim yöneltmek istediğim soru, Parsons'ın hâlâ ilgi odağı olup olmadığı değil, "Parsons'ı neden okumalı?"dır. Bu bölümde bu soruya daha kapsamlı bir yanıt verebilmek üzere, Parsons'm genel olarak çalışmaları ve özel olarak *The Social System*'ına yönelik sunduğum müdafaanın üç bileşeni bulunuyor. Birincisi, modern sosyolojinin ana akım tartışmalarını Parsonsçı sosyolojiyi kavramadan anlamak gerçekten de imkânsızdır, çünkü Parsons'ın toplumsal eylem, toplumsal yapı, işlev, kültür ve toplumsal sistem fikirlerini ele alış biçimi, doğrudan ya da dolaylı olarak, hem Amerika hem de Avrupa'da sosyoloji alanında daha sonra yaşanan pek çok gelişmeyi biçimlendirmişti. Elbette bu gelişmeler çoğu kez Parsons'a *karşı olarak* yaşanmıştı. Örneğin Anthony Giddens'm "yapılaşma kuramı" (Giddens, 1968; 1976) Parsons'm iktidar, sistem ve eylem görüşlerine karşı geliştirilmişti. İkincisi, Parsons'ın kurama yaklaşımı bize, sosyal bilimlerin temel sorunlarını ele alan güçlü bir sistemik toplumsal kuram sunar. Pek çok sosyolog çalışmalarını, kendilerini diğer sosyal bilimlerden muazzam şekilde yalıtarak yürütse de, Parsons'ın sosyolojisi açıkça, Clyde Kluckhohn'un kültürel antropolojisi, geleneksel iktisada karşı geliştirilen "kurumsal iktisat" ve Freud'un psikanalitik geleneği gibi, "komşu" sosyal bilimlerdeki analitik meselelerle meşgul olmayı amaçlıyordu. Parsons (kısmen Harvard Toplumsal İlişkiler Departmam'nda yer almasından ötürü) disiplinlerarasılık konusuna son derece olumlu yaklaşsa da, *The Social System* aynı zamanda özerk bir disiplin olarak sosyolojinin güçlü ve ilginç bir savunusunu sunar. Üçüncüsü, sosyoloji, tıpkı diğer sosyal bilimler gibi, çok az bir genel öneme sahip ufak-ölçekli betimsel ve ampirik araştırma ile uygulamalı araştırmalar açısından nadir bariz içerimleri olan büyük-ölçekli kuramsal araştırma arasında çoğu defa istikrasız ve belirsiz bir yer işgal etse de genel bir geçerliliği haizdir. Benim argümanım, Parsons'm sosyolojisinin kuramsal ve ampirik sosyoloji arasındaki bu uçurumu kapatmak anlamında uzun bir yol katettiğidir.

Talcott Parsons: Yaşamı ve zamanı

Parsons'ın tarihsel olarak önemli açılardan olaysız geçen yaşamı (1909-79) hakkında yeterince yazı yazılmıştır. Ancak, mesela Reinhard Bendix'in yazdığı Weber'in entelektüel biyografisiyle (1969) kıyaslanabilir tam bir entelektüel biyografisine henüz sahip değiliz. Bu aşamada Parsons'ın bir biyografisini sunmaya kalkışmayacağım. Buradaki asıl niyet, anlaşılması ancak Parsons'ın tüm külliyatı bağlamında mümkün olan ve *The Social System*'ı yazarken Parsons'm aklını meşgul eden meselelere ışık tutabilmek için Parsons'm düşünsel gelişiminin veçheleri üzerine yorum yapmaktır. Parsons'm sosyolojik yaklaşımı, Amherst Koleji'ndeki öğrencilik yıllarından yaklaşık yarım asır sonra Münih'teki vefatına kadar üç genel düşünsel kuvvetin etkisinde kalmıştı.

Bunların ilki, Parsons'ın ev yaşantısının reformist Protestanlığıydı. Parsons'ın Batı toplumunda insani değerler sorununa her zaman ilgi duymasının izini buraya kadar sürebiliriz. Değerlere yönelik bu ilgi basitçe tarihsel bir ilgi değildi, çünkü Parsons değer-yönelimi sorununun gerçekte toplumsal eylem yapısının tam da temelinde olduğunu öne sürmek istiyordu (faydacı topluınsal düşüncenin sorunları hakkındaki başyapıtının başlığı da bu durumla bağlantılıydı). Parsons, insani değerlerin *sosyolojik* analiz için esas olduğu fikrine bağlı kaldı. Parsons Protestanlıktan, insan eyleminin değer analizine başvurmadan bilimsel olarak anlaşılamayacağı temel fikrini aldı. Bu bakımdan Parsons ve Weber'i karşılaştırmak ilginçtir, çünkü Weber de kendi dünya görüşünde Protestanlıktan, özellikle de W.E. Channing'in reformist felsefesinden önemli ölçüde etkilenmişti (Mayer, 1944: 24 vd.). Weber'in kişinin yaşamı için genel bir plan olarak kişilik fikri, doğrudan liberal Protestan arka planından kaynaklanıyordu ve değer-güdümlü insan eylemine yönelik tavrını biçimlendirmeyi sürdürdü (Holton ve Turner, 1989).

Parsons'ı klasik sosyolojinin daha geniş bir geleneği içerisine yerleştirirken, Parsons'ın, tıpkı Marx, Durkheim ve Weber gi-

bi bilhassa iki soruyla ilgilendiğini kaydetmemiz gerekir. Bunların ilki "Avrupa uygarlığının evrimine, Yunan, Roma ve daha az da olsa İslâm kültürüne kıyasla Hıristiyanlığın katkısı ne olmuştur?"du. İkinci soru ise "Hıristiyan değerlerin etkisi, 16. yüzyılın sonundan itibaren kapitalist kurumların giderek büyüyen tahakkümüyle ne ölçüde azalmıştır?"dı. Parsons'a göre Hıristiyanlık, bireysel sorumluluk, çilecilik ve rasyonalizme yaptığı vurguyla ve siyaset ve maneviyatı birbirinden ayırmasıyla, Batılı kapitalist uygarlığı temel bir biçimde şekillendirmişti. Bu bakımdan Parsons, kendisinin tercüme ettiği Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* kitabının gösterdiği yoldan gidiyordu. Ne var ki Parsons, Hıristiyanlık ve kapitalizmin illaki bağdaşmaz olmadıklarını öne sürerek Weber'den farklılaşıyordu. Örneğin Parsons, seküler Amerika'nın (kültürel çoğulculuk gibi) pek çok yönünü, (hoşgörü gibi) Hıristiyan değerlerinin gerçekleştirilmesi olarak görüyordu (Robertson, 1982). Weber'in sosyolojisi, kadercilik ve karamsarlık temalarının tahakkümü altındaydı (Turner, 1981); Parsons'm sosyolojisi ise, Amerikan zaferciliği adını verebileceğimiz şeyle doluydu ve sol cenahtan muhalifler onu bu nedenden ötürü sert bir biçimde eleştiriyordu. Buna karşın Weber'in Almanya söz konusu olduğunda alenen milliyetçi olması pek fazla yorum almamıştı.

İkinci olarak Parsons'm yaşam öyküsü ve sosyolojik görüşleri, seküler bir vecibe olarak profesyonel tıbba duyduğu hayranlığın büyük etkisi altındaydı. Parsons'm niyeti esasında biyoloji ve felsefe eğitimi almak ve kariyerini tıp alanında sürdürmekti. Parsons sosyoloji tarafından "ayartılmış" olsa da, tıbbi meselelere duyduğu ilgi sosyolojik fikirlerinin kalıcı bir yönü olmayı sürdürdü. Örneğin tıbbi meslek ve sözüm ona "hasta rolü", tıbbi değerlerin, faydacı bireysel çıkar değerlerinin tahakkümünde olmayan toplumsal eylemin asli bir örneğini temsil ettiği *The Social System*'m kilit öneme sahip meseleleridir. Profesyonel bir kişinin özgeci olması, topluluğa hizmet etmeye yönelmesi ve kısa vadeli pazar değerlendirmelerine göre değil, meslek etiğine göre çalışan biri olması beklenir. Parsons, psikana-

litik kuram, özellikle de Freud'un kuramları ve terapi tekniklerinden de giderek etkilenir olmuştu. Parsons, Freud'un aktarım hakkındaki fikirlerini, doktor ve hasta arasındaki toplumsal ilişkileri açıklamak için kullanıyordu; aynı zamanda modern ailenin örgütlenişinde ensest tabusunun toplumsal işlevlerini açıklamak için, Freud'un Oedipus kompleksi hakkmdaki düşüncelerinden yararlanıyordu (Parsons, 1954).

Ne var ki Parsons'ın toplumsal eylem anlayışı, meslek etiği tarafından düzenlemeye tabi tutulma anlayışının etkisi altında olsa da, Parsons toplumsal sistem üzerine görüşlerini geliştirirken, tıbbi, daha özel olarak da biyolojik fikirler de benimsedi. Burada, değerlerin toplumsal eylemi biçimlendirme şeklinin bir modeli olarak tıbbi pratiğe duyduğu ilgi ile toplumsal sistem parçalarının (kurumların) toplumsal sistemin çevresiyle bağlantılı olarak uyum kapasitelerini iyileştirilmek üzere işleme şeklinin bir modeli olarak organik sistemlerin biyolojisine duyduğu ilgi arasında bir gerilim vardır.

Dolayısıyla Talcott Parsons'a getirilen bu yorumda, *The Structure of Social Action* ve *The Social System* arasındaki ilişkiyi karşı karşıya getirerek önceden değindiğim kritik bir mesele söz konusudur. Parsons'ın sosyolojisini öncelikli olarak (Parsons'ın adlandırdığı biçimiyle) iradeci bir eylem kuramı analizine bir katkı olarak mı, yoksa toplumsal sistemlerin yapısının belirlenimci kuramına bir katkı olarak mı görmeliyiz? İlk kuram durumunda toplumsal aktörün eylemliliği asli bir kuramsal pozisyon üstlenir görünürken, ikinci durumda öncelik toplumsal ilişkilerin yapısına verilir. Bu ikilem, idealizm ve belirlenimcilik, idealizm ve materyalizm ve eylemlilik ve yapı arasındaki (artık) klasikleşmiş ikilikler dizisidir. Bu çelişkilerin Parsons versiyonuna istinaden iki pozisyon benimseyebiliriz. İlk pozisyonda Parsons'ın telafi edilemez bir biçimde bu kuramsal sorunların kapanma kısıldığını ve bu meselelere herhangi bir nihai çözüm sunmadığını öne sürebiliriz (Dawe, 1970; Giddens, 1984). Şayet bu argümanı benimseyecek olursak, Parsons'm bir bütün olarak genel kuramının (ama illaki parçalarının değil) en nihayetinde mantıksal olarak çelişkili ve tutarsız

olduğunu iddia etmiş oluruz. Bu nedenle Parsons'ın kuramı en sonunda reddedilmelidir. Örneğin, Habermas Parsons'ın kuramının toplumsal eylemin iletişimsel doğasıyla en nihayetinde başa çıkamadığını ve kültürü nesnel bir sistem parçası olarak ele almaya devam ettiğini ileri sürer. Parsons'm erken dönem eylem kuramı, sonraki sistemler kuramının altında ezilmiştir (Habermas, 1987: 203).

İkinci bir pozisyon, genel olarak Parsons'ın sosyolojisinin, eylemlilik ve yapı arasında bir çıkmaza sürüklendiğini ve kuramının bu kadim çelişkileri uzlaştırma konusunda bir hayli yol katettiğini inkâr etmek olacaktır. Bu bakımdan Parsons'm kuramının gerçekte ne bir eylem kuramı ne de bir sistemler kuramı olduğunu öne sürmemiz gerekir; esasında bir eylem-sistemler kuramıdır. Bu ikinci pozisyon, Parsons'm bu güçlüklerin üstesinden geldiğini mutlak anlamda öne sürmez, ama (1) kuramının umutsuzca bu ikilemlerin içinde kilitli kalmadığını ya da bunların kapanına kısılmadığım ve (2) bunun neticesinde Parsons'ın çalışmasını, sosyolojinin gelecekteki gelişimi açısından yararlı olmayı sürdüren biçimlerde geliştirmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Parsons'ın kuramı onarılmaya müsaittir (Holton ve Turner, 1986). Parsons'm sosyolojisine bu yönelim, görünen o ki, Parsons'a geleneksel olarak yöneltilen eleştirilen çoğunu kabul eden, ama Parsonsçı mirası onararak Parsonsçı sosyolojinin genel amaçlarım müdafaa etmek isteyen "yeni-işlevselcilik" adıyla bilinen yaklaşım tarafından (Alexander, 1985) benimsenen pozisyondur. Parsons'ın *The Social System*'ına bu girizgâhta, tek bir basit nedenden ötürü yeni-işlevselciliğin kuramsal ruhunu genel anlamda benimseyeceğim. Sosyolojide kendimizi eleştirmekle öyle meşgulüzdür ki kendi kendimizi yok etme tehlikesiyle karşı karşıyayızdır. Ağacın büyümeye devam edip etmediğini görmek için, her şey yolunda mı diye bakmak üzere mütemadiyen köklerini deşer duruyuz. Analojiyi sürdürecek olursak, Parsons'a bu girizgâh, etraflı bir kıyım yerine kuramsal bir budama stratejisi benimser. Bu işe koyulmadan önce Parsons'ın biyoloji bilimleriyle ilişkisini daha yakından irdelememiz gerekir.

Toplumsal kuramda biyoloji bilimlerinden analojiler ve metaforlar kullanmak, toplumsal sistemler hakkmdaki kuramsal çerçevelerin gelişiminde yaygın bir strateji olmuştur. Bu strateji, sosyal Darwinizm ve Spencer'ın evrimsel sosyolojisinde ortak olan "organik analojinin" temelinde yer alıyordu. Parsons'm toplumsal ilişkilerin sistemik nitelikleri hakkmdaki görüşleri, L.J. Henderson'ın Harvard'da V. Pareto üzerine yürüttüğü çalışma grubunun, Walter B. Cannon'ın *The Wisdom of the Body* kitabının ve Claude Bernard'm etkisi altındaydı. Parsons'ın toplumsal değişimi, toplumsal bir sistemin çevresine evrimsel olarak üyum göstermesi, özellikle de bir sistemin parçalarının yapısal farklılaşması açısından görmeye başlaması, bu etkiler neticesinde olmuştu. Homeostaz düşüncesi, yani sistemin "bozukluklarının" yeni bir denge düzeyiyle sonuçlanması eğilimi, Parsons'm çalışmalarında önemli bir yere sahipti. Bu nedenle bu türden kuramın başlıca kabulleri, (1) tüm toplumsal sistemlerin, "içsel" parçaları arasındaki ve sistem ve çevresi arasındaki ilişkilere istinaden tanımlandığı; (2) işlevsel katkı anlayışının, bir sistemin çeşitli parçalarının devamlılığının anlaşılmasında temel olduğu ve sosyolojinin öncelikli olarak toplumsal sistemlerin varhklarını sürdürmelerinde kurumların işlevsel öneminin analizine yöneldiği; ve (3) işlevsel önemin göstergesinin toplumsal sistemin parçaları ya da kurumlar değil, toplumsal sistemin kendisi olduğudur (Haines, 1987). Sağduyu açısından sosyolojinin vazifesi, (aile, okul ya da kilise gibi) çeşitli kurumların nasıl işlediğini, yani bir bütün olarak toplumun devamlılığına ve varlığını sürdürmesine nasıl katkıda bulunduklarını keşfetmektir. İlerleyen dönemlerdeki çalışmalarında toplumsal sistemlerde devamlılık ve değişime duyulan bu ilgi, yeni sibernetik bilimine, yani toplumsal sistemlerin enformasyonun depolanması ve aktarılmasıyla nasıl yönetildiği ve düzenlendiğine duyulan ilgiyle genişlemiş ve gelişmişti.

Buraya kadar Parsons'm erken dönem sosyolojisinin iki temel meselenin büyük ölçüde etkisi altında olduğunu gördük: dinî değerler ve biyoloji bilimleri. Parsons, Marksizme karşı, kapitalist toplumun yalnızca iktisadi (veya materyalist) açı-

dan anlaşılamayacağını öne sürüyordu. Weber ve Durkheim gibi Parsons da, dinî değerlerin siyasal ve iktisadi meseleler üzerindeki etkisine yoğun ilgi duyuyordu. Bu etkiyi, toplumsal eylemin temelinde yer alan değer-yönelimlerinin bir araştırması olan ve toplumsal ilişkilerin normatif yapılanmasını sunan *The Social System*'m içeriğinin tümünde görebiliriz. İkinci olarak, Parsons'ın biyoloji bilimlerine duyduğu ilgi, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki karşılıklı bilimsel ilişkiye hayatı boyunca ilgi duymasına neden oldu. Erken dönem gelişimindeki üçüncü başlıca etki, bir bilim olarak iktisadın doğasıydı.

İktisat kuramının Parsons'ın gelişimi açısından önemi uzun zamandır ciddi anlamda ihmal edilmiştir (Holton ve Turner, 1986). Kısmen Parsons'ın idealizmi –yani değerlerin rolüne yönelik ısrarlı ilgisi– yüzünden eleştirilere maruz kalmasından ötürü, Parsonsçı sosyolojinin asli bir teması olarak iktisadi analize bakmak onu eleştirenlerin aklına gelmemiştir. İktisat kuramına duyduğu bu ilgi nereden geliyordu? Parsons ilk olarak, Amherst'te kurumsal iktisat dersleri veren Walter Hamilton'm etkisinde kalsa da bu entelektüel ilgi Parsons'ın, London School of Economics'te kısa bir dönem vakit geçirmesinin ardından, eğitimine devam etmek üzere Heidelberg'e gelmesiyle (1925-6) büyük oranda pekişmişti. Parsons Almanya'da, Alman sosyal bilim literatüründe kapitalizm kavramı üzerine bir tez yazdı ve bu tezden iki kısa makale yayımladı. Ama bu çalışmalar yalnızca *The Structure of Social Action*'da faydacı iktisadi düşüncelere yönelik eleştirisinde değil, aynı zamanda Weber tercümelerinde ve iktisadi fikirler ve kuramcılar üzerine arada bir yayımladığı makalelerde de olmak üzere iktisat sosyolojisine yaptığı sonraki katkıların temelini oluşturdu. Gelgelelim, iktisat kuramı ve iktisat tarihiyle bu meşguliyetin Parsons'ın düşünsel gelişiminin sadece geçici bir safhası olmadığı akılda tutulmalıdır. Parsons, örneğin Neil Smelser'la birlikte iktisat sosyolojisi üzerine yazılar kaleme almaya devam ediyordu (Parsons ve Smelser, 1956), ama aynı zamanda 1931'de Harvard'da iktisat dersleri veriyordu ve 1953 yılında da İngiltere'de, Cambridge Üniversitesi'nde iktisat alanında Marshall öğretim üyesiydi.

Ancak bu ayrıntılar bile iktisadın Parsons'ın düşünsel kariyerindeki gerçek önemini gizler. Bu etki iki biçim almıştı. İlk mesele, Parsons'ın iktisadı sosyal bilimlerdeki eylem kuramlarının en gelişmişi ve dolayısıyla sosyolojinin, üniversite müfredatıyla birlikte daha olgun bir statüye nasıl evrilebileceğinin bir modeli olarak görüyordu. Parsons, çevresiyle bağlantılı bir toplumsal sistemin karşısında duran dört "vazife" etrafında toplumsal sistemin dört altsistemli bir modelini oluşturmuştu. Bu dört altsistem (AGIL sistemi) uyum (iktisat), hedefe ulaşma (yönetim biçimi), bütünleşme (hukuk ve toplumsal denetimle ilgilenen kültürel genel değerler sistemi) ve gizillikti (toplumsal sistemdeki pozisyonları doldurmaya yönelik normatif motivasyon sorunu). Birazdan da göreceğimiz gibi bu modelin belirgin sorunları vardır, ama bu aşamada Parsons'ın iktisadın, çevre ve toplumsal sistem arasındaki uyum sorunlarına hususi bir atıfta bulunan bir eylemi iktisadileştirme bilimi olduğunu düşündüğünü belirtebiliriz; iktisat bilhassa kıt kaynakların pay edilmesiyle ilgiliydi. Dolayısıyla bir disiplin olarak iktisadın ilk devamlı etkisi, Parsons'ın bir disiplin olarak sosyoloji, bunun diğer disiplinlerle ilişkisi ve üniversite içerisinde müfredat reformu sorununa duyduğu genel ilgiye istinadendi.

İktisat Parsons'ın düşüncesini ikinci olarak genel anlamda bir toplumsal mübadele modeli olarak etkiliyordu. Geleneksel arz-ve-talep iktisadı, pazardaki kişiler arasında metaların mübadelesinde davranışı en yüksek düzeye çıkarmanın doğasını kavramakla ilgileniyordu. Bu mübadele ilişkileri tipik olarak metaların maddi bir mübadelesi açısından değil bir mübadele aracısı olarak para açısından sembolik olarak yürütülür. Kapitalist, işgücünü, işçiye varoluş araçlarını (giyecek ve yiyecek) doğrudan sağlayarak değil, para biçimindeki bir ücret aracılığıyla satın alır. Ancak paranın kendisi yalnızca bir değer sembolüdür, çünkü ilkesel olarak işçinin ödemesi, değerli deniz kabukları, posta pulları, çek veya diğer sembollerle de yapılabilir. *The Structure of Social Action*'da yer almamasına rağmen (Levine, 1980) çalışmaları Parsons'ı önemli ölçüde etkileyen Georg Simmel, *The Philosophy of Money*'de (Simmel, 1978)

mübadele değerinin bir sembolü olarak paranın bir güven ölçütü, dolayısıyla güvenilir toplumsal etkileşimlerin boyutunun bir ölçütü olduğunu öne sürüyordu. Parsons parayı genelleştirilmiş bir mübadele aracısı olarak görüyor ve analojiye başvurarak toplumda bu türden birtakım araçların olabileceğini söylüyordu. Bilhassa toplumsal aktörlerin arzu edilir hedefleri başarmasına olanak sağlayan tedavüldeki mübadele aracıları olarak iktidar, etki ve bağlılığa bakıyordu. Bu mübadele aracıları, yeniden Parsons'ın dört alt sistemli modeline (AGIL) bağlanır. Para, uyumsal alt sistem ve bunun sınırları arasındaki mübadele aracısıdır; iktidar, yönetimin genelleştirilmiş aracısıdır; etki, bütünleştirici alt sistemin; ve bağlılık da gizillik altsisteminin aracısıdır. Birazdan göreceğimiz üzere Parsons'ın argümanlarını analojiye başvurarak dile getirmesi, bir mübadele aracısı olarak iktidar görüşü ve paraya hususi yaklaşımı tümden eleştiriye maruz kalmıştır (Ganssmann, 1988). Bu aşamada bu eleştiriyle doğrudan ilgilenmiyorum; amacım yalnızca iktisadi kuramlaştırmanın Parsons'ın düşünsel gelişimi üzerindeki etkisini belirlemektir.

Yapıdan sisteme

Sosyolojinin başlıca metinleri üzerine ikincil yorumlar, asla metinlerin kendilerini okumanın yerine geçmemelidir. Gelgelelim Parsons'm *The Social System*'ına bu girizgâh, sistemler kuramının 1960'lar ve 1970'lerde hasmane bir şekilde alımlanması bağlamında Parsons'm başlıca çalışmalarının olumlu bir okumasını sunmak için güçlü bir sebebe sahiptir. Dahası Parsons sık sık tutarsızlıkla itham edildiği için, Parsons'm çalışmalarını art arda okumak için belki bir tür gerekçe de söz konusudur. *The Social System*'ı, *The Structure of Social Action*'ı biraz olsun kavramadan anlamanın güç olduğu aşikârdır.

The Structure of Social Action'da Parsons, birbiriyle bağlantılı üç argüman geliştiriyordu. İlki, klasik toplumsal kuramın, rasyonalist ve pozitivist bir epistemoloji açısından eylemi izah edebilmesinin ve kendi öncülleriyle çelişkiye düşmeden top-

lumsal düzeni açıklayabilmesinin mümkün olmadığıydı. Örneğin klasik iktisat, iktisadi aktörlerin rasyonel ve bencil olduğunu varsayar. Bu aktörler, rekabete dayalı üstünlüklerini, mübadele aracılığıyla bencilce azami düzeye çıkarmaya çalışarak ihtiyaçlarını giderirler. Parsons, bu tür kuramların toplumsal düzeni açıklayamayacağını öne sürüyordu, çünkü iktisadi aktörlerin kişisel amaçlarına ulaşmak için güç ve hileye başvurmaları son derece rasyoneldir. İktisat kuramının işaret ettiği toplum atomistiktir, istikrarsızdır ve muhtemelen şiddet içerir. Parsons, Hobbes'un bu tür bir toplum için verdiği meşhur "edepsiz, yabani ve fâni" tarifinin izinden giderek, bu niteliklere sahip atomistik bir toplumda herkesin herkesle savaş halinde olacağını öne sürüyordu.

Klasik iktisat kuramı, toplumun nasıl mümkün olduğunu açıklamak için, müşterek his, insani işbirliği ve tarihin "gizli eli" hakkında kimi artık kabuller ihraç ederek bu sorunu aslında "çözmüştü", ama bu destekleyici kabuller, rasyonel, faydacı kabullerle bağdaşmaz ya da bunlardan çıkarılamazlar. Parsons bu gayrimeşru kuramsal stratejileri eleştirmek için "artık kategori" fikrini icat etmişti. Ama buna, Hobbes, Locke ve Spinoza'daki toplumsal sözleşme kuramının düzen meselesini çözdüğü ve bencil rasyonellik anlayışını muhafaza ettiği şeklinde itiraz edilebilir. Şayet aktörler barışı sürdürmek için sözleşmeye dayalı anlaşmalar oluşturuyorlarsa, o halde toplumsal düzen rekabetçi bir şekilde davranmayı sürdüren rasyonel aktörlerce temin edilebilir. Parsons'ın, Durkheim'ın "sözleşmenin sözleşme-dışı unsuru" anlayışını takip ederek bu kabullere karşı geliştirdiği argüman, sözleşmelerin uygulanmasının, sözleşmelerin önemi hakkındaki bu anlaşmaları ahlâken uygulanabilir kılan müşterek mutabakatlara (değerlere) dayandığıdır. Kısacası eylem ve düzenin çoğu rasyonalist izahı ya tutarsızdır ya da istikrarlı bir toplumsal düzen sağlamak üzere bir tür baskıcı kuvvet fikrini kullanmaya mecbur kalmıştır.

Parsons'ın argümanının ikinci özelliği, önde gelen dört toplumsal kuramcının (Marshall, Pareto, Weber ve Durkheim) irdelenmesi vasıtasıyla, Parsons'm iradeci eylem kuramı adım ver-

diği şey hususunda kuramsal olarak birbirlerine yaklaştıklarının tespit edilebileceğiydi. Bu yakınlaşmanın nedeni, bu kuramcıların rasyonalist ve pozitivist kuramlarının, toplumsal düzeni ve rasyonel eylemi, artık kategorilere başvurmadan aynı anda açıklayamamalarıydı. Bu kuramlara ilişkin özgül güçlüklerden biri, rasyonel olanı, deneysel doğa bilimiyle uyumlu olan olarak tanımladıkları için, tatmin edici bir değerler, kültür ve anlam kuramına ulaşamamalarıydı. Pozitivist bir bakış açısından tüm dinsel inançlar ve pratikler irrasyonel görünür. Bu indirgemeci görüşlere karşı Parsons, örneğin dinî sembollerin ne rasyonel ne de irrasyonel olduklarını öne sürüyordu; bunların usla bir ilgileri yoktu (*non-rational*). Dinî semboller nihai gerçeğin deneyimlerini temsil eder ve doğa bilimlerinin bunun hakkında söyleyeceği ya çok az şey vardır ya da hiçbir şey yoktur. Eylemin usla bir ilgisi olmayan (*non-rational*) yönlerinin yeterli bir kuramı olmaksızın sosyoloji, aktörlerin toplumsal eyleme atfettiği anlamlara dair tatmin edici bir anlayışı asla geliştiremez.

The Structure of Social Action'ın üçüncü başlıca teması, şayet toplumsal eylemin birey için anlamının ve müşterek değerlerin toplumsal sistem açısından bütünleştirici işlevlerinin birbirleriyle nasıl zorunlu olarak bağlantılı olduklarını kavrayacaksak, bir değerler sosyolojisinin gelişiminin bir sosyal bilim olarak sosyolojinin asli bir vazifesi olduğuydu. Toplumsal düzen, şayet toplumsal aktörler, işbirliksel faaliyetleri paylaşmak ve gerçekleştirmek üzere onları birleştiren bir ortak değerler kültürünü paylaşıyorlarsa mümkündür. Eylemin nihai amaçlarını belirleyen ve eylem araçlarının seçildiği normları yapılandıran, bu genel değerlerdir. Bu genel değerler ya da Parsons'ın kültürel sistem adını verdiği şey, eylem ve toplumun tüm topluluk için kolektif anlamını adeta depolar. Eylemin anlamlı olmasının sebebi, rasyonel aktörlerin ellerinin altında, eylemi tanımlayan müşterek değerlerin olmasıdır ve toplumsal düzenin mümkün olmasının sebebi, bu genel değerlerin toplumsal aktörleri, toplumsal çatışmaların barışçıl bir şekilde çözüme kavuşturulmasına (garantilemese de) izin veren bir şekilde toplumsal sistemlere bağlamasıdır.

Böylelikle, maddi çıkarlara veya çevreye indirgenemeyen nispeten özerk bir toplumsal değerler alanı fikri, *The Structure of Social Action*'ın asli bir özelliğiydi. Bu bakımdan *The Social System* da genel bir değerler sosyolojisi geliştirme girişimi olarak görülebilir. Bu nedenle Parsons'ın kitabının amacı, toplumsal bir sistemin başlıca bileşenlerini toplumsal eylemin yapısından türetmektir. Bunun neticesinde argümanı, öncelikli olarak, "değer-yönelimleri" adını verdiği şeye ve eylemin kültürel örüntülerine ve bunların toplumsal süreçlerin güdüsel yönleriyle ilişkilerine odaklanır.

The Social System'da Parsons, karakteristik olarak ya üç parçalı ya da dört parçalı diyagramlar veya kutular içeren bir simetri ve örüntü arayışına dayanan kuramsal bir faaliyet tarzı benimsiyordu. Bu nedenle bir toplumsal eylem sistemi, üç başlıca bileşene bölünebilir: Kültürel sistemler, toplumsal sistemler ve kişilik sistemleri.

Eylemin güdüsel yönelim tarzları bilişsel, katetik ve değerlendirmecidir; benzer bir şekilde toplumsal bir aktörün eylem durumuna yönelik bilişsel, takdir edici ve ahlâki değer-yönelimleri vardır; kültürel örüntüler ve kurumlar aynı zamanda (bilgi ve bilişe vurgu yapan) inanç sistemleri, (katetik ilkeye tekabül eden) anlatımsal-sembolik sistemler etrafında örgütlenir ve son olarak bir de (değerlendirmeci faaliyetlere tekabül eden ahlâki yükümlülükleri kapsayan) değer-yönelim sistemleri vardır.

Parsons'ı eleştiren pek çok kişi için paralellerin, analojilerin ve çoğunlukla 2x2'lik bir kutudaki simetrik ilişkilerin bu kullanımı, Parsons'ın toplumsal sistem kuramının en itici ve mantıksız yönü haline gelmiştir. Örneğin Parsons'm bilişsel, katetik ve değerlendirmeci yönelimler modelinin, insanların, eylemde bulunurken, ya bildikleri, ya hissettikleri ya da yargıda bulunduklarına dair aklıselim bir iddiadan daha fazlası olmadığı öne sürülmüştür. Parsons'ı savunmak için, pek çok felsefi etik anlatısının, mesela Aristoteles ve Kant'ınkilerin, bu türden üç parçalı bir eylem sistemine dayandığına işaret edilebilir. Dahası Parsons, modern toplumsal hareketlerin veçhelerini "an-

latımsal bir devrim" olarak gördüğünde, anlatımsal semboller fikrini oldukça yaratıcı bir şekilde kullanıyordu. Bu kuramsal modellere, Parsonsçı sosyolojinin katı, kalıcı özellikleri yerine sosyoloji kuramını geliştirmenin bulgusal aygıtları olarak yaklaşılmalıdır (Adriaansens, 1989).

Parsons'ın sosyoloji kuramı gelişiminin bir diğer özelliği, işin içine kalıp değişkenlerinin katılmasıydı. Bu kalıplar, eylemi çatışan bir tercihler sistemi olarak karşıladığı iddia edilen rol-tanımlarının yapısına atıfta bulunur. Parsons'm anlatısının merkezinde duran bir örnek vermek gerekirse, bir doktor, bir çocuğu muayenesi esnasında mesleki-etik bir yasayı takip ederken çocuğa evrenselci, yansız ve özgül bir tarzda yaklaşır. Doktor ilkesel olarak çocuğun hususi toplumsal özelliklerine (alt sınıf, beyaz, Katolik) karşı kayıtsızdır, çünkü doktor çocuğun semptomlarına mesleki bir ilgi duymaktadır. Öte yandan çocuğun annesi, çocukla kurduğu tikelci, duygusal ve mufassal ilişkiyle nitelendirilir. Bu nedenle Parsons, değerler ve eylemler bakımından aile ve mesleki durum arasındaki mühim farklılıklara işaret etmek ister. Bunlar, gerçekte sistematik olarak ilk kez Tönnies (1912) tarafından tarif edilen *gemeinschaft* ve *gesellschaft* arasındaki meşhur ayrımla bağlantılı olan çok farklı kalıp değişkenleri sergilerler. Kalıp değişkenlerin evrensel ve kaçınılmaz oldukları iddia edilir: Bunlar duygululuğa karşı duygusal yansızlık; kendine yönelime karşı kolektif yönelim; evrenselciliğe karşı tikelcilik; başarıya karşı atıf; özgüllüğe karşı mufassallıktır.

Görünürde biçimci olan bu değer-yönelimleri açıklamaları, kültürel kurumlar ve kalıp değişkenleri aslında Parsons'm iradeci eylem ve toplumsal düzenle ilgili erken dönem analizleriyle iki açıdan doğrudan bağlantılıdır. Birincisi, Parsons kişilik ve kültürel sistemler arasındaki değiş tokuşun, toplumsal sistemin istikrarı açısından önemli anlamlar barındırdığını göstermek istiyordu. Toplumsal aktörler ailede toplumsallaşma aracılığıyla değerleri "içselleştirdikleri" zaman, toplumsal sistemdeki hâkim değer örüntülerine uyum sağlamaktan kişilik anlamında memnuniyet duyuyorlardı. Aktör ve kültür arasında çif-

te zorunsuzluk vardır. Kültürel sistem, hâkim kültüre uyum gösteren eylemlerle pekiştirilir; toplumsal aktör hâkim değerlerle uyumlu hareketlerde bulunmanın bir sonucu olarak kişilik bakımından memnuniyet duyar. Toplumsal düzenin muhafaza edilmesinin sebebi, toplumsal aktörlerin verdikleri destek karşılığında ödüllendirilmeleridir. *The Social System*'m büyük bir kısmı bu sebeple sapma tartışmasına ayrılmıştır.

İkinci ilişki, Parsons'ın kalıp değişkenleri açıklamasında bir kere daha Hobbesçu düzen sorunu meselesine değinmesidir. Toplumsal ilişkiler rastgele değil, ahlâken eylemi mecbur kılan temel değer örüntüleriyle yapılandırılmış olarak işler. Dahası, evrenselci, duygusal olarak yansız, kolektif, özgül ve başarı-yönelimli eylem tarifinde Parsons, pazara yönelik (kapitalist) eylemlerle şiddetle çelişen bir toplumsal eylem açıklaması sunuyordu. Böylelikle Parsons'ın toplum vizyonunu, "sahiplenici bireycilik" (Macpherson, 1962) tahakkümündeki bir topluma açık bir alternatif olarak görebiliriz. Dolayısıyla kalıp değişkenlerin yalnızca Parsons'ın modern mesleki davranış görüşünün değil, bizzat sosyolojinin de kalbinde yer aldığını görmek mühimdir. Gerçekte Parsons, çalışmasının sonlarına doğru, sosyoloji kuramının, "toplumsal sistemler kuramının, toplumsal sistemde değer-yönelimi örüntülerinin kurumsallaşmasının görüngüleriyle ilgilenen yönü" olduğunu öne sürer (Parsons, 1951: 552).

Bu mesele bilhassa Parsons'ın meslekler analizinde belirgindir. Bu, *The Social System*'daki hasta rolü analiziyle yakından bağlantılı bir meseledir, ama etkisi Parsons'm bir bütün olarak çalışmasında çok daha yaygındır. Aslında bu mesele, *The Social System*'in kilit noktasının, Parsons'm kalıp değişkenlerin doktor ve hasta arasındaki ilişkiyi nasıl biçimlendirdiğini tartıştığı sayfalarda (428 vd.) bulunabileceğini iddia etmek isteyeceğim kadar önemlidir. Parsons'a göre hasta olmak toplumsal bir durumdur, çünkü toplumsal bir role girişi içerir. Hasta olmayı çevreleyen önemli beklentiler vardır; şöyle ki, hasta olmak, toplumsal ilişkileri toplumsal bir sistem teşkil eden doktor ve hasta için normatif beklentiler içerir. Parsons, bilhassa, evren-

selci, tarafsız ve kolektif yönelimlerin doktor açısından önemini vurguluyordu.

Gelgelelim Parsons aynı zamanda hasta rolünü, daha geniş bir genel toplumsal değerler bağlamı içerisine yerleştirmekle ilgileniyordu. Bireyci Amerikan kültürünün başarısı ve aktivist değerleri düşünüldüğünde, hasta olmak, önemli bir anlamda, sapkın olmak demekti. Hastalık tipik olarak çalışmayı bırakmayı ve edilgenliği içerir. Hastalığın çalışmaktan geçici, edilgen bir uzaklaşmayı içermesi, tüm sistemin değerlerine muhtemel bir tehdittir. Bu nedenle, Parsonsçı sosyolojide doktor, yerleşik düzenin muhafızı, sapkınlığın bekçisi ve "kutsal" normallik düzeninin tecessümü olarak ortaya çıkar. Bu bağlamdaki kalıp değişkenler (özellikle duygusal yansızlık) doktorun, bir bütün olarak toplumun tarafsız muhafızı olarak işlev görmesine olanak sağlar.

The Social System çeşitli ve çetrefilli bir metindir, ama Parsons'ı, onun yaklaşımının çağdaş ilgi alanlarıyla bağlantısını gösteren bir şekilde okumanın belirli biçimlerini zaten göstermiş olduğumu umuyorum. Örneğin Parsons'ın tıbbi iktidarın sembolik önemi hakkındaki görüşleri, AIDS, tüp bebek programları, kronik hastalık ve yaşlanma ve tıbbi-endüstriyel kompleksin insani tehlikelerine karşı verilen toplumsal tepkiler bağlamında bilhassa önemlidir. Parsons'm tıbbi sosyolojisi sıklıkla eleştiriye maruz kalsa da, çalışmalarınm, ampirik olarak alakasız olduğu ithamının sürdürülemeyeceği bir yönünü teşkil eder. Ayrıca Parsons'ın tıbbi otoritenin kültürel ve sembolik önemine dair farkındalığı, tıbbi iktidarı ve tıbbi bilgiyi başlangıç noktaları olarak alan pek çok çağdaş, radikal paradigmaya öncülük etmiştir (Turner, 1987).

Parsons ve Amerikan sosyolojisi

Parsons'ın yapısal işlevselciliğinin etkisini eleştirenler çoğu kez profesyonel Amerikan sosyolojisi üzerindeki kişisel etkisinin hem sınırlı hem de kısa süreli olduğu gerçeğini gözden kaçırırlar. Örneğin J. Goudsblom'un (1988), Norbert Elias'ın ku-

rumsal bir gücünün olmamasına kıyasla, Parsonsçı sosyolojinin başarısının kısmen Parsons'ın Amerika'daki örgütlü sosyoloji üzerindeki tahakkümüyle açıklanabileceğini iddia etmesi asıl meseleyi ıskalar. Parsons'ın Avrupa kuramı hakkındaki erken dönem çalışmalarının kabul görmesi bir hayli zaman aldı (Camic, 1989). Geçmişe baktığınızda Parsons'ın klasik Avrupa sosyolojisini (özellikle Weber ve Durkheim'ı) Amerikan akademik yaşamına takdim etmesinin ne kadar önemli olduğunu bugün görebiliriz, ama o dönemde Parsons, Robert Park, Charles Cooley, Franklin Giddings, Albion Small, William Sumner, William Thomas ve Lester Ward gibi Amerikalı akademisyenlerin egemenliğinde olmayı sürdüren ana akım Amerikan sosyolojisine bir parça uzaktı. Parsons'ın kuramsal ilgi alanları, Chicago Ekolü'nün yerel, uygulamalı ve ampirik yöneliminin çeperinde kalıyordu.

Parsons'ın, kısmen aralarında Bernard Barber, Kingsley Davis, Robert Merton, Wilbert Moore ve Robin Williams'ın olduğu yüksek lisans öğrencileri vasıtasıyla genel bir etkide bulunması ancak 1950'lerde gerçekleşebildi. Parsons aynı zamanda 1949'da Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığına seçilmişti. Ayrıca Parsons'm kaleminden, çok çeşitli konu başlıkları üzerine, çok fazla çaba göstermesine gerek kalmadan, bir sonu yokmuş gibi duracak kadar çok kitap ve makale seli akıyordu. Ne var ki Parsons'ın sosyolojisi etki kazanmaya başlarken, sosyolojiye yaklaşımı da devamlı ve çoğu zaman düşmanca eleştirilere maruz kalıyordu.

Parsonsçı sosyolojiye ya da daha özel olarak "yapısal işlevselcilik" olarak bilinen şeye karşı, üç eleştirel muhalefet dalgası vardı (Alexander, 1987). Toplumsal düzenin, gündelik yaşamın, bilgili kişilerin süregiden pratikleriyle muhafaza edilen kanıksanmış pratik kuralları üzerine temellendiğini öne süren Harold Garfinkel'm takipçilerinin etnometodolojik eleştirisi vardı. İkinci olarak, sembolik etkileşimciler de, Erving Goffman'ın çalışmasının izinden giderek, Parsons'm işlevselci toplumsal düzen açıklaması olarak gördükleri şeye karşı çıkıyorlardı. Sembolik etkileşimcilere göre düzen, mikro-toplumsal

etkileşimin, ancak toplumsal aktörler arasındaki işbirliğine dayalı müzakere vasıtasıyla sürdürülebilecek olan yeni gelişen bir özelliğiydi. Mesele, toplumsal istikrarın doğası itibarıyla sallantılı olmasıydı.

Ancak uzun vadede Parsons'm başına en çok dert açan ve en esaslı eleştiri, genel olarak çatışma kuramı olarak adlandırılabilecek kuramın eleştirileriydi. Parsons muhafazakâr bir düşünür olarak görülüyordu; toplumsal kuramının, toplumsal değişimi ya da toplumsal çatışmayı açıklayamamasının sebebi, kısmen, toplumsal yapıdaki (toplumsal sınıf gibi) temel bölünmelerle bağlantılı olan maddi çıkarları inkâr ya da gözardı etmesiydi. Bu eleştiriler, Parsons'ın toplumsal düzen açıklamasına yaklaşımıyla taban tabana zıt olan çok sayıda eleştirel kitapta kendine yer buluyordu. Etkisi büyük olan bu eleştirel çalışmalar arasında şunlar vardı: R. Dahrendorf'un "Out of Utopia"sı (1958); A. Giddens'ın "'Power' in the recent writing of Talcott Parsons"ı (1968); Alvin Gouldner'ın *The Coming Crisis of Western Sociology*'si (1971); D. Lockwood'un "Some remarks on the social system"ı (1956); C. Wright Mills'in *The Sociological Imagination*'ı (1959; *Toplumbilimsel Düşün*, 2000); J. Rex'in *Key Problems in Sociological Theory*'si (1961).

Bilhassa *The Social System* sert saldırılara maruz kaldı. Değerlere ve normlara yapılan vurgunun, toplumsal yapının biçimlenmesinde maddi kuvvetlerin, teknolojinin ve toplumsal sınıfın rolünün doğru dürüst anlaşılmasını imkânsız kıldığı düşünülüyordu. Bu nedenle Parsons, şiddet içeren toplumsal değişimi (örneğin devrimleri) açıklamakta güçlü çekiyordu ve değişimi ancak evrimsel bir açıdan, çevreye uyumsal bir düzenleme olarak toplumsal sistemlerin içsel farklılaşması şeklinde kavramsallaştırabiliyordu. Dahası, bu güçlük yüzünden Parsons'm, toplumdaki muhalefeti ancak bir dizi asli normdan sapma olarak açıklayabileceği düşünülüyordu. Böylelikle Parsons'm sosyolojisi, hâkim ideoloji tezinin bir versiyonuna dayanıyordu (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980), çünkü bir toplumsal sistemin, rekabet halindeki birden çok değerler sistemine sahip olabileceği bir durumu kavramsallaştıramıyordu.

Çatışma kuramcıları aynı zamanda Parsons'ın analitik şemasında birtakım teknik sorunlar olduğunu ve şemanın bu sorunları şiddetlendirdiğini öne sürüyorlardı. Bu meselelerden üçüne değinebiliriz. Birincisi, Parsons'm (*The Structure of Social Action*'daki gibi) bir eylem perspektifiyle (*The Social System*'daki gibi) bir sistem perspektifini uzlaştırmakta zorlanmasına ilişkin geleneksel sorun söz konusuydu (Scott, 1963). İkincisi, bir "toplumsal sistemi" saptamak ve bir "toplumsal sistemi" bir "toplumla" ilişkili olarak tanımlamak aslında zordur. Parsons, iki toplumsal aktör (bir doktor ve bir hasta) arasındaki toplumsal ilişkileri toplumsal bir sistem olarak ele alıyordu, fakat elbette Büyük Britanya birkaç toplumdan (İngiltere, İskoçya ve Galler) oluşan bir toplumsal sistemdir. Ulus-devlet (mesela Fransa) bir toplum mudur, yoksa birkaç toplum mu? Ulus-devletin meşru varlığına tipik olarak itiraz edildiği için, ulus-devlet, toplum ve toplumsal sistemin saf bir dengi olamaz. Üçüncüsü, Parsons'm toplumsal sistem kuramı (ve daha genel olarak yapısal işlevselciliği) toplumsal değişimin kaynaklarını saptamakta zorlanır ve bu itiraz aslında sosyolojik ve tarihsel açıklamalar arasındaki ilişkiye dair bir soru sormaktır. Parsons, (McCarthyizm üzerine meşhur yazılarında olduğu gibi) "toplumsal gerinimlerden" çoğu defa toplumsal değişimin açıklamaları olarak söz ediyordu ya da Faşizm üzerine yazılarında askerî bürokrasiyle ilişkili olarak Alman sınıf sistemi mirasını, nasyonal sosyalizmin yükselişinin bir açıklaması olarak görüyordu (Parsons, 1942). Ancak bu olayların ve durumların, toplumsal sistem sosyolojisinin genel doğasıyla nasıl uzlaştırılabileceği net değildir. Bu sorun bir yere kadar Norbert Elias'm (1978), Parsons'da tarihsel zorunsuzluk algısının eksikliğine dair eleştirisinin bir yönünü oluşturuyordu.

Bu itirazlar Parsons'ın sosyolojisinin, aşılması güç bir şekilde eleştirel olarak alımlandığım gösterir. Parsons'ın mütevazı bir savunusuna kısa bir süre sonra geri döneceğim. Ne var ki bu eleştirel yorumların arkasında, Parsons'a yönelik iki daha temel, ama çoğu kez dillendirilmemiş saldırı olduğunu öne sürmek istiyorum. Birincisi, çalışmasının Karl Marx'ın sosyal bili-

me katkılarını neredeyse tamamen ihmal etmiş olmasıdır. İkincisi, çalışmalarının, çoğu defa açıkça, modern ilerlemenin zirvesi olarak Amerikan uygarlığının bir müdafaasını temsil etmesidir. Bu iki mesele birbiriyle açıkça ilişkilidir.

1989 devrimlerini görüp geçirmiş olmanın getirisiyle bakıldığında, yapısalcı Marksizmin 1960'larda ve 1970'lerin başında sosyoloji üzerindeki tahakkümünü anlamak veya bununla empati kurmak artık giderek güç bir hale gelmektedir. 1968 olayları, Marksizmde, özellikle Almanya'da eleştirel kuram etrafında ve Fransa'da yapısalcı Marksizm etrafında kayda değer kuramsal gelişmelerin yaşandığı bir dönemle bağlantılıydı. Bu düşünsel hareketlerin Amerikan toplumsal kuramı üzerinde etkisi az olsa da, ABD'de, en azından bir süreliğine, Herbert Marcuse'nin çalışmaları vasıtasıyla eleştirel kuramdan etkilenen güçlü radikal öğrenci hareketleri vardı. Parsons kampüs içerisindeki bu tür öğrenci hareketlerine pek hoş gözle bakmıyordu. Marx, dünyanın dört bir yanındaki üniversite amfilerinde yeniden hayat bulurken, Parsons'm genel kuramı Marksist kuramın etkisine neredeyse tamamen kapalıydı. Marx, *The Structure of Social Action*'da kısaca ele alınmış ve faydacı iktisat kuramının yalnızca farklı bir türü olarak savılmıştı. Parsons entelektüel kariyerinin geri kalanında, Marx'm bir faydacı olduğu görüşünü sürdürdü (Gould, 1989). Parsons, aynı zamanda, özellikle Marx veya Marksizm üzerine neredeyse hiçbir şey yazmadı. Savaş sonrası dönemin radikal yıllarında Marksist toplumsal kurama yönelik bu ihmal, Parsons'm sosyolojisinin ideolojik açıdan muhafazakâr olduğu görüşünü daha da pekiştirdi.

Parsons'm çağdaş Marksist kuramla meşgul olmayı reddetmesi, Parsons'm savaş sonrası yeniden inşa döneminde Amerika'nın rolüne dair görüşüyle bağlantılıydı. Parsons, Alman ve İtalyan faşizminin yenilgisinin, liberal, çoğulcu siyasetin bir zaferi olduğu kadar iktisadi bir sistem olarak kapitalizm için de bir zafer olduğunu düşünüyordu. Amerika, ırkçılık, kentsel şiddet, organize suç ve smıf eşitsizlikleri sorunlarına rağmen, Stalinizme ve uluslararası komünizme karşı en umut vaat edici alternatifi sunan başarılı ve 'ilerici' toplumsal evrimin örneğiy-

di. Parsons, Rus toplumunun toplumsal başarılarının birçoğunu kabul ediyor, ama uyumsal kapasitelerine şüpheyle yaklaşmayı sürdürüyordu. Bu nedenle Parsons, Amerikan toplumuna yönelik 1960'lardaki yaygın radikal eleştirileri kabul etmiyordu (Lidz, 1989). Parsons, *The Lonely Crowd* (Riesman, 1950), *The Power Elite* (Mills, 1956; *İktidar Seçkinleri*, 1974), *The Sane Society* (Fromm, 1956; *Sağlıklı Toplum*, 1982), *America as a Civilization* (Lerner, 1957) ve *The Authoritarian Personality*'de (Adorno vd., 1950; *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, 2011) benimsenen eleştirel pozisyonların yüzeysel olduğunu düşünüyordu ve akademik tarafsızlık sis perdesinin ardında yalnızca eski ideolojik sloganlar seçiliyordu. Parsons'ın niyeti, bu eleştirilere cevaben, *The American Societal Community* adında genel bir Amerikan toplumu araştırması yazmaktı, ama bu çalışmanın çok azı tamamlanabildi. Geriye kalan (büyük ölçüde yayımlanmamış) bir el yazmaları derlemesidir. Dolayısıyla Parsons'a yapılan eleştirel itiraz, yalnızca sosyolojisinin bir dizi teknik sorun yüzünden kusurlu olduğu değil, aynı zamanda, Marksizm eleştirisine ek olarak, değerler analizinin kasıtlı olarak kültürel çoğulculuğun geleceğini tehdit eden (McCarthyizm gibi) sağcı toplumsal hareketlere ve siyasetin dünya-sistemindeki (Rus komünizmi gibi) iktidar bloklarına karşı Amerikan uygarlığının bir savunusu olduğuydu.

Parsons'ın bir savunusu

1960'larda Parsons'a getirilen eleştirilerle ilgili sorunlardan biri, genelde Parsons'ın çalışmalarından dar bir yelpazeye, özellikle *The Social System*'a odaklanmasıydı. 1980'lerde Parsons'a yönelik ilgideki canlanmanın ayırt edici özelliği, bir bütün olarak Parsons'ın çalışmalarına odaklanmış olmasıdır. Bu daha eksiksiz bakıştan ortaya çıkan, kuramsal kapsayıcılığının takdiridir (Sciulli ve Gerstein, 1985). Buna ek olarak, Parsons'ın çerçevesinin uygulamalı ve ampirik erdemleri de giderek daha fazla takdir görmektedir (Holton ve Turner, 1986). Parsons'ın sosyolojiye yaptığı tüm katkının bu çağdaş değerlendirmeleri-

nin bir sonucu olarak, Parsons'a yöneltilen geleneksel itirazların birçoğu artık eskisi kadar dayatmacı ya da ikna edici görünmemektedir. Parsons'ın kendisine getirilen eleştirilere sistematik olarak yanıt vermeye çalıştığına işaret etmek de (kişi olarak Parsons'm ahlâki bir değerlendirmesi bakımından) önemlidir.

Parsons'ın mütevazı bir savunusu şu gözlemleri içerir. Parsons'ı muhafazakâr olarak gören geleneksel görüşe karşın, Parsons'ın aslında Amerikalı siyahiler için tam vatandaşlık hakları gibi ilerici siyasi değişimleri savunmaya çalışan bir Yeni Düzen liberali olduğu her zamankinden daha açıktır. Ayrıca Parsons'ın sosyolojisinin geniş tarihsel değişimler hakkındaki meseleleri ihmal ettiğini öne sürmek doğru değildir; Parsons da Weber gibi, Batı'nın Hıristiyan ve Greko-Romen uygarlıkları kaynaklı gelişiminin genel örüntüsüyle özel olarak ilgileniyordu. Parsons'ı, Büyük Kuramının, ampirik sorunların anlaşılmasıyla hiçbir ilgisinin olmadığı fikrine karşı savunmak da mümkündür. Örneğin Parsons'ın Alman toplumsal yapısı üzerine, entelektüeller üzerine yazıları ya da meslekler üzerine kaleme aldığı çeşitli makaleleri, özgül meseleler ve ampirik sorunlar üzerine yazabildiğinin açık örnekleridir. Parsons kendini *The Social System*'ın ithaf kısmında "iflah olmaz bir kuramcı" olarak doğru şekilde tarif etmiş olmasına rağmen, üniversite müfredat gelişimi veya ırk ilişkileri ya da Amerikan dış politikası meseleleri gibi çağdaş meselelere duyduğu belirgin ve özgül siyasi ilgiyi de muhafaza ediyordu.

Bu yorumlar makul ve yerinde olsalar da özgün ya da merak uyandırıcı değillerdir. Bu bölümün başındaki gözlemlerime geri dönecek olursam, daha ayrıntılı olarak değinmemiz gereken üç genel savunu alanı vardır. Birincisi Parsons'm sosyolojisinin, sosyolojideki çağdaş tartışmanın genel parametrelerinin birçoğunu tesis ettiğidir; bu parametreler şunlardır: (1) Toplumsal düzen nasıl açıklanmalıdır ve ortak değerlerin bu türden bir açıklamadaki önemi nedir? (2) toplumsal eylemin doğası nedir ve çeşitli faydacılık biçimlerine karşı iradeci eylem fikrini en iyi nasıl savunabiliriz? (3) modern bir toplumun, değerleri ve toplumsal yapısı bakımından asli özellikleri neler-

dir? Ve bu "modernite"nin ne kadarı kapitalist iktisadi gelişmenin ürünüdür? Ve son olarak (4) sosyoloji, ilerici toplumsal ilişkilerin, yani otoriter zorlama biçimlerine başvurmaksızın var olan ilişkilerin anlaşılmasına ve beslenmesine nasıl katkıda bulunabilir? Parsons'm sosyolojisinin merkezinde yer alan bu sorular, ana akım sosyoloji açısından önemini korumuştur ve hatta Parsons'ı eleştirenlerin sundukları sosyolojik alternatiflerin de merkezinde yer alırlar.

Parsons pek çok güncel meseleyi –toplumsal cinsiyet, feminist kuram, sembolik mübadelenin mikro düzeyde analizi, Amerikan dış politikasının olumsuz özellikleri, Batı emperyalizminin neden olduğu baskı, yerli kültürlerin Batılılaşma sonucu uğradığı tahribat ve sözümona Batılı gelişimin zorunlu bir neticesi olarak "azgelişmişlik" ihtimalleri– görmezden gelmiş olsa da, Parsonsçı sosyolojinin iki özelliği, çağdaş sosyolojiyi egemenliği altında tutmaya devam eder.

Birincisi, klasik sosyolojinin kültüre dair yeterli bir bakış açısı geliştirememiş olması ve modern kapitalizmin gelişiminin *çeşitli biçimlerinin kültürel meseleleri "sanayi sonrası toplumda"* daha az değil, daha fazla belirgin kılmış olmasıdır. Parsons'ın kültürel antropolojiyle meşguliyeti, toplum, kültür ve kişiliğe dair üç parçalı kuramsal modeli ve değer analizine meylettiği düşünüldüğünde, Parsons'ın kültürel sosyolojiye katkısı, genel sosyolojisinin önemli bir özelliğidir. Çalışmasının bu yönü henüz yeteri kadar ilgi görmemiştir (Robertson, 1988).

Parsons'm sosyolojisindeki ikinci tematik mesele, moderniteye yönelik nostalji karşıtı tavrıydı (Holton ve Turner, 1986). Marx ve Weber'in izinden giden ana akım sosyoloji pratikte kapitalist toplumun sosyolojisiyken, Parsons açıkça modernitenin bir kuramcısı ve öncüsü olmuştur. Klasik sosyoloji, istikrarlı köy topluluğunun muhafazakâr değerlerine yönelik çoğunlukla dillendirilmemiş bir nostaljiyi sürdürüyordu; sosyolojinin (kutsal, topluluk, otorite ve statü gibi) temel birim fikirleri, sanayi öncesi tarım topluluklarınca temsil edilen dünyaya bu altta yatan bağlılığı yansıtır (Nisbet, 1967). Sosyologlar *gesellschaft* hakkında yazarlarken çoğu defa *gemeinschaft*'la daha bağlantılı

bir değerler dizisi benimsemişlerdir (Holton ve Turner, 1989). Buna karşın Parsons, sekülerleşmeyi, farklılaşmayı, değerlerin çoğulluğunu, idarenin bürokratikleşmesini, kentsel kültürleri ve modern vatandaşlık biçimlerini kabul etmesiyle tartışmasız bir şekilde modernistti. Parsons'm sosyolojisinde, Weber'in moderniteye ve din sonrası toplumda bilimsel veya siyasal bir vecibe keşfetme sorununa yönelik sergilediği daimî kaygıyla kıyaslanabilecek hiçbir şey yoktur (Lassman ve Velody, 1989). Modernite ve postmodernite hakkındaki güncel tartışmalar düşünüldüğünde, Parsons'ın modernitenin sözcüsü olarak yeniden hayat bulabileceğini ve bu yeniden dirilişin Parsons'ı, (oldukça ironik bir şekilde) rasyonel modernite projesinin tamamlanmasına yönelik dilekler konusunda Habermas'la aynı kampa koyabileceğini varsaymak, riskli bir tahmin değildir.

Parsons'm ikinci başlıca savunusu, yarım asrı kapsayan kuramsal uğraşlarının, rasyonalist faydacı toplumsal kuramın mirasının yerine iradeci bir eylem kuramı koyarak, sosyolojiye tek bir tutarlı yaklaşım geliştirmeye yönelik uzun süreli ve sistematik bir teşebbüsü temsil ettiğidir. Parsons'ı eleştirenler analitik tutarlılığa yönelik bu ciddi arayışı yakın zaman önce takdir etmişlerdir. Bu nedenle Habermas (1987: 199), Parsons'ın arkasında "soyutlama ve farklılaşma düzeyinde, sosyokuramsal kapsamında ve sistematik niteliğinde eşi olmayan" bir kuram gövdesi bıraktığını yazmıştır. Bu eylem kuramı (1) eylemin amaçlarının seçilmesinde ve araçların amaçlara göre düzenlenmesinde, normların ve değerlerin merkezîliğini hesaba katacak ve (2) aynı zamanda duyguları ve değerlendirmeleriyle de güdülenen rasyonel bir varlık olarak toplumsal aktör görüşünü muhafaza edecektir. Dolayısıyla Parsons'm sosyolojisi, Weber'in eylem açıklamasının izinden giderek, toplumsal eylem ve toplumsal ilişkiyi sistematik olarak bütünleştirecek sosyolojik inceleme alanının tutarlı bir genel bakışını, toplumsal sistemin kültürcü bir kuramı adını verebileceğimiz iradeci bir eylem kuramını sunmaya çalışıyordu.

Parsons'ı eleştiren pek çok kişi, eylem kuramı ve toplumsal sistemler kuramı arasında bir kopukluk olduğunu (ve bu ne-

denle Parsons'ın bize sistematik bir genel sosyoloji kuramı sunmadığını) öne sürse de, Parsons'm toplumsal sistemler kuramım kültürcü bir kuram olarak adlandırarak, eylem kuramında değerlerin önemi ile sistemler kuramında kültürel yönelimlerin örüntüsü arasındaki güçlü bağlantıyı fark edebiliriz. Bu ilişkinin bazı yönleri, Parsonsçı kuramın ihmal edilen bir çalışmasında ana hatlarıyla sunulmuştur (Chazel, 1974). Chazel'm işaret ettiği üzere, *The Structure of Social Action*'da birim hareketteki eylem yönelimi fikri, *The Social System*'da kalıp değişkenlerin ortaya çıkışı ve ilerleyen dönemlerdeki sistemler kuramının dört-sistem (GAIL) modelinin nihai gelişiminde düz bir kuramsal gelişim çizgisi söz konusudur. Bu gelişim, aslında, modern toplumların analizi için klasik sosyolojinin içerimlerini –özellikle Tönnies'in *gemeinschaft* ve *gesellschaft* arasındaki ayrımını– dile getirme teşebbüsüydü.

Kalıp değişkenler Parsons'm sosyolojisinin daimî bir teması olmayı sürdürdü ve bu nedenle, kendisini eleştirenlere karşı, çalışmalarının süreklilik arz ettiğinin önemli bir göstergesiydi. Bazı yorumcular bunların Parsons'm ilerleyen dönemlerdeki çalışmalarında bir kenara bırakıldığını söyleseler de durum böyle değildir. Kalıp değişkenler, Parsons için yalnızca kuramsal bir çerçeveyi değil, ahlâki bir yasayı da temsil ediyordu. Bu örtülü ahlâk kuramım, meslek etiğinin, doktorun (tabi ve çoğunlukla çaresiz) hastayla ilişkisine rehberlik etmesindeki önemini ele alışında görmüştük. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, Parsons'ın bir bütün olarak çalışmalarına (benim adlandırmamla) "ilerici toplumsal sistemler"in köklerinin sosyolojik ve tarihsel bir açıklaması arayışı olarak yaklaşırsak, kalıp değişkenlerin sürekliliği bariz bir hale gelir. İlerici toplumsal sistemler, çoğulculukları, değer-çeşitliliğine duydukları hoşgörüleri, yapısal farklılaşmaları, totaliter şiddete başvurmadan sistem sorunlarını çözme kapasiteleri ve dolayısıyla evrenselciliği, başarı-yönelimini ve özgeciliği kurumsallaştırmalarıyla nitelendirilirler. Amerika'nın bu evrensel normları elde edememesinin kapsamlı bir eleştirisi bu temelde yapılabilir. Amerikan toplumundaki ırk ilişkileri meselesi, göze çarpan bir örnektir. Par-

sons bu eleştirilerin farkındaydı, ama vatandaşlık normlarının kurumsallaşmasının, ırkçılığın illaki kökünü kurutmasa da, bu tür ayrımcılık biçimlerini en nihayetinde azaltacağını ve bu değişimlerin Amerikan topluluğuna iç savaştan kaçınmak için yeterli toplumsal dayanışmayı sağlayacağını düşünüyordu.

Daha önce belirttiğim gibi, modern topluma ilişkin bu vizyon, Parsons'ın Weber'in "Protestan Ahlâkı tezi"ni çağdaş sosyoloji kuramına tercümesiydi. Parsons bunu, Amerikan toplumunun tarihin tam bu noktasında Weberci "Protestan Ahlâkı"m bünyesinde başarıyla barındırdığı fikriyle birleştiriyordu (Robertson, 1982). Bu nedenle Amerika, modernleşme sürecinin zirvesidir. Bu tez ilk olarak *The Social System*'da boy gösterir ve sonrasında *Societies*'de (1966) ve *The System of Modern Societies*'de (1971) bütünüyle geliştirilir; bu, aynı zamanda, yarım kalan *The American Societal Community* projesine de temel teşkil etmiştir. Bu kitaplar, Batı liberalizminin tarihsel köklerinin, demokrasinin Yunan polisinde ve Hıristiyan öğretisinin önemli bir özelliği olarak bireycilikte kurumsallaşmasına dayandığım öne sürüyordu. Bu çalışmalarda Parsons, toplumsal bir cennete doğru evrimsel bir gelişme olarak değil, ama insanlarda, (Weber'in karamsar metaforunu kullanacak olursak) demir kafesin, kolektif uğraşın tek muhtemel sonucu olmadığı umudunu yeşertmek için bazı temeller sunan bir süreç olarak tarihsel değişimin iyimser ve modernist bir görüşünü benimsiyordu.

Parsons'ın sosyolojisinin son savunusu, bizzat sosyoloji vizyonu çevresinde yoğunlaşır. Savaş sonrasında üniversite sayısında yaşanan patlama boyunca sosyoloji, kamusal eleştirinin sürekli hedefindeydi. Sol bunu, kapitalizmin, nesnel bir bilim kılığına giren, bir burjuva savunusu olarak görüyordu. Sağ ise bunu Marksizmin, kendini yeterince gizleyememiş, nesnel bir akademik disiplin dili benimsemiş akademik bir versiyonu olarak görüyordu. Her iki taraf da sosyolojinin gitmesi gerektiği konusunda hemfikirdi. Bu, elbette yeni bir durum değildir. Simmel'in Berlin'deki sosyoloji derslerinin tahripkâr olduğu düşünülüyordu. Diğer zamanlarda sosyoloji, Yahudi aleyhtarları tarafından bir "Yahudi Bilimi" olmakla itham edilmiş-

tir. Weber'in bilimde vecibe fikrinin izinden giderek disiplinlerine tutkulu bir şekilde bağlı kalan sosyologlar için Parsons'ın sosyolojisi, toplumsal eylemin, özel odak alanı ortak değerlerin bütünleştirici rolü, özellikle kalıp değişkenlerin muhafazası olan hayati bir bilimi olarak sosyolojinin pervasız ve pişmanlık bilmez bir savunusunu sunar. Antropoloji ve sosyoloji Parsons'a göre yakından bağlantılı olsalar da, antropoloji hızla bir kültür kuramı haline geliyordu. Sosyoloji ve antropoloji özel olarak faydacı rasyonel eylem kuramının bir alternatifi olarak görülüyordu, çünkü uzmanlık alanları öncelikli olarak usla bir ilgisi olmayan (*non-rational*) görüngülere bağlıydı.

Sosyolojinin vazifesini daha geniş bir bağlam içerisinde ele almak için oldukça sağlam nedenler vardır. Parsons'ın, sosyolojinin doğasına dair sunduğu açıklama muğlaktır. Parsons, sosyolojiyi bütünleştirici altsistem çalışmasına tahsis ederken, bunu aynı zamanda siyasi, iktisadi ve psikolojik görüngülerin önemli bir yere sahip olduğu genel bir eylem kuramı olarak görme eğilimindedir. Uzun lafın kısası, sosyolojinin değer-örüntülerinin kurumsallaşmasıyla ilgilenen özel bir disiplin mi olduğu, yoksa toplumsalın genel bir bilimi mi olduğu net değildir. Bir bilim olarak sosyolojiye dair bu tartışmada, en azından Almanya bağlamında "bilim" (*Wissenschaft*) kelimesinin, pozitivist, deneysel, doğal bilimler için kullanıldığı Anglo-Sakson bağlamına göre çok daha geniş bir alanı kapsadığını akılda tutmak önemlidir. Parsons Alman bilimsel kültüründe demlendiği için, "bilim"i, eylemi inceleyen disiplinleri tarif ederken kullanma konusunda çoğu kişiden daha az kaygılıydı.

Parsons'ın sosyoloji versiyonuyla hemfikir olunsun ya da olunmasın, Parsons'a, kendi hayatı da *The Social System*'da tarif etmeye çalıştığı kalıp değişkenlerce biçimlenmiş olan, kendini bu işe adamış bir bilim insanı olarak saygı duymamız gerektiğine inanıyorum. Weber'in "sosyoloji adı altında yüzdürülenlerin çoğu dalavereden ibarettir" dediği söylenir (Mayer, 1944: 87). Parsons örneğinde, Durkheim'da olduğu gibi, sosyoloji kendisi için bir vecibe olan bir adamla karşı karşıyayız. Parsons'ın sosyolojisinde bize sunulan dalavere değil, hakiki bir yazıdır.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, Londra: Allen & Unwin.

Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. ve Sanford, R.N. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York: Harper (*Otoritaryen Kişilik Üstüne*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Say Yayınları, 2011).

Adriaansens, H.P.M. (1989) "Talcott Parsons and beyond: recollections of an outsider", *Theory, Culture & Society*, 6(4): 613-21.

Alexander, J.C. (1984) *Theoretical Logic in Sociology*, Cilt 4: *The modern reconstruction of classical thought: Talcott Parsons*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Alexander, J.C. (der.), (1985) *Neofunctionalism*, Beverly Hills: Sage.

Alexander, J.C. (1987) *Twenty Lectures: Sociological theory since World War II*, New York: Columbia University Press.

Alexander, J.C. (1988) "The new theoretical movement", N.J. Smelser (der.), *Handbook of Sociology* içinde, Newbury Park: Sage, s.. 77-101.

Bendix, R. (1969) *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Londra: Methuen.

Bourricaud, F. (1981) *The Sociology of Talcott Parsons*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Buxton, W. (1985) *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*, Toronto: University of Toronto Press.

Camic, C. (1989) "Structure after fifty years", *American Journal of sociology*, 95: 38-107.

Chazel, F. (1974) *La theorie analytique de la societe dans l'oeuvre de Talcott Parsons*, Paris: Mouton.

Dahrendorf, R. (1958) "Out of Utopia: towards a reorientation of sociological analysis", *American Sociological Review*, 64: 115-27.

Dawe, A. (1970) "The two sociologies", *British Journal of Sociology*, 21: 207-18.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Cilt 1, *The History of Manners*, Oxford: Basil Blackwell (*Uygarlık Süreci*, Cilt 1: *Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişimler*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

Fromm, E. (1956) *The Sane Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, İstanbul: Payel Yayınları, 1982).

Ganssmann, H. (1988) "Money - a symbolically generalised means of communication? On the concept of money in recent sociology", *Economy & Society*, 17(3): 285-316.

Giddens, A. (1968) "'Power' in the recent writing of Talcott Parsons", *Sociology*, 2: 257-72.

Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method, a Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Londra: Hutchinson (*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif bir Eleştirisi*, çev. Bekir Balkız, Bursa: Sentez Yayınları, 2013).

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.

Goudsblom, J. (1988) "The sociology of Nobert Elias: its resonance and significance", *Theory, Culture & Society*, 4(2-3): 323-37.

Gould, M. (1989) "Voluntarism versus utilitarianism: a critique of Camic's history of ideas", *Theory, Culture & Society*, 6(4): 637-54.

Gouldner, A.W. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londra: Heinemann.

Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, *The Critique of Functionalist Reason*, Cambridge: Polity Press (*İletişimsel Eylem Kuramı*, 1. Cilt: *Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonalleşme*, 2. Cilt: *İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001).

Haines, V.A. (1987) "Biology and social theory: Parsons's evolutionary theme", *Sociology*, 21(1): 19-39.

Hamilton, P. (1983) *Talcott Parsons*, Londra ve New York: Tavistock.

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Holton, R.J. ve Turner, B.S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra: Routledge.

Lassman, P. ve Velody, I. (der.), (1989) *Max Weber's "Science as a Vocation"*, Londra: Routledge.

Lerner, M. (1957) *America as a Civilization*, New York: Simon and Schuster, 2 cilt.

Levine, D.N. (1980) *Simmel and Parsons, Two Approaches to the Study of Society*, New York: Arno Press.

Lidz, D. (1989) "The American value system: a commentary on Talcott Parsons's perspective and understanding", *Theory, Culture & Society*, 6(4): 559-76.

Lockwood, D. (1956) "Some remarks on The Social System", *British Journal of Sociology*, 7: 134-45.

Luhmann, N. (1982) *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.

Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Mayer, J.P. (1944) *Max Weber and German Politics, a Study in Political Sociology*, Londra: Faber.

Mills, C. Wright (1956) *The Power Elite*, New York: Oxford University Press (*İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1974).

Mills, C. Wright (1959) *The Sociological Imagination*, Harmondsworth: Penguin Books (*Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Derin Yayınları, 2000).

Munch, R. (1981) "Talcott Parsons and the theory of action 1: the structure of the Kantian core", *American Journal of Sociology*, 86: 709-40.

Munch, R. (1987) *Theory of Action: Towards a synthesis going beyond Parsons*, Londra ve New York: Routledge.

Nisbet, R. (1967) *The Sociological Tradition*, Londra: Faber (*Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013).

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.

Parson, T. (1942) "Democracy and the social structure in pre-Nazi Germany", *Journal of Legal and Political Sociology*, 1: 96-114.

Parsons, T. (1951) *The Social System*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Parsons, T. (1954) *Essays in Sociological Theory*, New York: Free Press.

Parsons, T. (1966) *Societies Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, T. and Shils, E.A. (der.), (1951) *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Parsons, T. ve Smelser, N. (1956) *Economy and Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Peel, J.D.Y. (1971) *Herbert Spencer: The evolution of a sociologist*, Londra: Heinemann.

Rex, J. (1961) *Key Problems in Sociological Theory*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Riesman, D. (1950) *The Lonely Crowd*, New Haven, CT: Yale University Press.

Robertson, R. (1982) "Parsons on the evolutionary significance of American religion", *Sociological Analysis*, 43: 307-26.

Robertson, R. (1988) "The sociological significance of culture: some general considerations", *Theory Culture & Society*, 5(1): 3-24.

Robertson, R. ve Turner, B.S. (1989) "Talcott Parsons and modern social theory: an appreciation", *Theory Culture & Society*, 6(4): 539-58.

Savage, P. (1981) *The Theories of Talcott Parsons: The social relations of action*, Londra: Macmillan.

Sciulli, D. ve Gerştein, D. (1985) "Social theory and Parsons in the 1980s", *Annual Review of Sociology*, 11: 369-87.

Scott, J.F. (1963) "The changing foundations of the Parsonian action scheme", *American Sociological Review*, 29: 716-35.

Simmel, G. (1978) *The Philosophy of Money*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Sorokin, P.A. (1966) *Sociological Theories of Today*, New York: Harper.

Tönnies, F. (1912) *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin: Karl Curtius.

Turner, B.S. (1981) *For Weber, Essays in the Sociology of Fate*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Turner, B.S. (1987) *Medical Power and Social Knowledge*, Londra: Sage (*Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayınları, 2011).

İKİNCİ KISIM

ERKEN DÖNEM KURUMLAR SOSYOLOJİSİ

ONUNCU BÖLÜM

DİN SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ

Büyü ve mit sistemleri de dahil olmak üzere dinsel görüngülerin araştırılması, çağdaş sosyal bilimin köklerinin önemli bir genel özelliğiydi. Doğrusu din üzerine spekülasyonlar, sosyolojide ve antropolojide, Emile Durkheim, Max Weber, Herbert Spencer ve Georg Simmel gibi yazarlarla birlikte tüm 19. yüzyıl ve din sosyolojisinin klasik dönemi boyunca devam eden daimî bir temayı temsil ediyordu. Avrupa sömürgeciliğinin 19. yüzyıldaki yükselişiyle beraber ilkel kabileler, "daha aşağı ırklar", ilkel kültürler ve son olarak da ilkel zihniyet, sürekli meşgul olunan konular arasına girdi. Sömürgeci idareciler, misyonerler ve amatör antropologların raporlarından edinilen tanıklıkların artması, bu sömürgeleşmiş toplumların temelinde yatan ilkel zihniyetin egzotik örnekleri gözüyle bakılan büyüsel inançlara sahip ilkel cemaatler ile ileri uygarlıkların zıt doğaları hakkında spekülasyon üretilmesini körükledi. Dinin çocukluk ve yetişkinlik arasındaki ilişkiye benzediği, ilkel dinlerin insan topluluklarının tarihsel köklerine ilişkin içgörü sağladığı düşünülüyordu. Ayrıca uzak diyarlardaki sömürgelerde yaşayan ilkel insanların tuhaf âdetleri, Avrupalı gözlemciler için Ötekiliğin adeta canlı bir deneyimini sunuyordu. 19. yüzyıldaki bu karşılaştırmalı incelemeler, modern şarkiyatçılığın ve ilkelli-

ğe ilişkin geçmek bilmeyen ırkçı tavırların temelinin büyük bir bölümünü oluşturuyordu. Bu çalışmalar, insan toplumlarının evrimsel ölçeğinde Batı'nın biricikliği ve üstünlüğüne dair güçlü bir şarkiyatçı kabule dayanıyordu. Ne var ki ilkel kültürlerle bu karşılaşmadan, inanç sistemlerinin daha olgun ve sofistike bir sosyolojisi de türemeye başlamıştı.

İlkel dine duyulan bu ilginin, yeni yeni ortaya çıkmakta olan bir karşılaştırmalı uygarlıklar sosyal biliminin içine yerleşik olduğu açıkça görülse de, bu ilkel din çalışmalarının örtülü teması, gerçekte, bizzat kendisi seküler bir hale gelen ve entelektüel tartışmanın teoloji ve felsefe yerine doğa bilimleri kabullerinin tahakkümü altında olduğu bir toplumsal çevre içerisinde Hıristiyan inanç ve pratiğinin rolüne ilişkin artan bir muğlaklık ve tereddüttü. Sosyoloji ve antropolojiye yapılan ilk katkılar ilkel kültürlerin inanç ve pratiklerinin derinine inse de, daha örtülü bir şekilde olmakla birlikte, bir o kadar da ahlâki ve toplumsal otoritenin rahiplerden doğa bilimcilerine geçtiği bir toplumsal çevre içerisinde Hıristiyanlığın rolü ve doğası üzerine bir inceleme ve soruşturmaydı. Antropoloji ve sosyoloji, ilkel dinin hakikat değeri hakkında göreli sorunları gündeme getiriyordu ve bunun neticesinde, kaçınılmaz olarak, Hıristiyan mitolojisi ve Hıristiyan pratiğinin rasyonelliği ve geçerliliği hakkında göreceli meseleleri gündeme getiriyordu. Batı'da bilim ve din arasındaki bu gerilimler, Humphry Ward'un, Elsmere'in dinî inançlarından yavaş yavaş ödün verdiği ve antropolojinin göreci hamlesiyle karşılaştığında ise bu inançların yıkıma uğradığı, en nihayetinde Üniteryen inançtan T.H. Green'in felsefesine hümanist, şüpheci bir bağlılığa geçiş yaptığı meşhur romanı *Robert Elsmere*'de (1888) harikulade bir şekilde resmedilmiştir.

Din antropolojisi ve sosyolojisinin ortaya çıkışını, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki hâkim doğa bilimi düşünce tarzı, yani evrimci bir paradigmanın tahakkümüyle biçimlenen bir bilimsel kuramsallaştırma tarzı zemininde anlamamız gerekir. Sosyal Darwinizm, evrimsel uyumun motoru olarak çatışma ve mücadeleye yaptığı vurguyla, tarihsel gelişim ve toplumsal farklılaşmanın genel bir toplumsal kuramını sunuyordu. Karl Marx,

ekonomi politik ve sosyal Darwinizmi bir araya getirerek, üretim tarzı aşamalarının, ilkel komünizmden feodalizme ve oradan da kapitalizm ve sosyalizme uzanan evrimci bir zincir içerisinde birbirlerine bağlı olduğu güçlü bir tarih ve toplumsal oluşumlar kuramı meydana getiriyordu. Marx'ın tarih görüşü, sosyal Darwinizm ve ahlâk ekonomisinin bu bileşiminin bir ürünü olsa da, kendi kuşağının Alman Ahitsel eleştirisinin ve seküler teolojisinin önde gelen bileşenlerini benimseyen din analizi, Hegel'in idealizmi ve Ludwig Feuerbach'ın duyumculuğunun bir eleştirisine dayanıyordu. Marx'a göre dinî inançlar, verili üretim tarzlarının özgül iktisadi koşullarıyla yakından ilişkili olarak görülmeliydi. Bu nedenle Roma Katolikliği feodalizmin siyasi ve iktisadi yapılarına tam tamına uyarken Protestan Hıristiyanlığının bireyci inançları da rekabetçi kapitalist ekonomilerin iktisadi bireyciliğiyle bir hayli tutarlılık gösteriyordu. Marx, dinî inançlara ilişkin evrimci bir görüş benimseyerek, Friedrich Engels'le beraber dinin, bilimsel akıl ve materyalizmin sıcak rüzgârı karşısında buharlaşacağını varsayıyordu. Marx'ın geleneksel Hıristiyan inancına getirdiği seküler eleştiri, Viktorya dönemi entelektüelleri arasında oldukça destek bulmuştu. Çağdaş filozof Alasdair MacIntyre "The fate of theism" (MacIntyre ve Ricoeur, 1969) makalesinde ateizmin entelektüeller için geçerli bir seçenek olmayı 19. yüzyılın son on yıllarında bıraktığını, çünkü teizmin artık ciddiye alınamadığını ikna edici bir şekilde öne sürmüştür.

19. yüzyılın iktisadi endüstrileşme kuramları aynı zamanda sekülerleşme kuramlarıydı, çünkü sosyal bilimciler, endüstriyel kapitalizmin gelişmesiyle birlikte kırsal toplumdan kentsel topluma geçişin, Kilise'nin toplumsal ve ahlâki denetimini yok ettiğini varsayıyordu. Avrupa'nın toplumsal ve tarihsel gelişimi kronolojik olarak farklı inanç çağları ve sekülerlik çağlarına bölünmüştü. Claude Saint-Simon gibi yazarlara göre "feodal-teolojik sistem"in yerini yavaş yavaş endüstriyel sınıflar ve pozitivist bilime dayanan yeni bir toplumsal düzen alıyordu. Endüstriyel-bilimsel sistemde insanların yönetilmesi şeylerin idaresine dönüşecekti. Hümanizm ve bilime dayanan yeni bir di-

nin ortaya çıkacağım öngörüyordu. Pozitivist felsefesinde Auguste Comte'a göre, Katolik Kilisesi ve militarizmin tahakkümüyle nitelendirilen Ortaçağ toplumu yerini hızla hâkim toplumsal rollerin bilim insanları ve sanayicilere ait olduğu yeni bir toplumsal sisteme bırakıyordu. Herbert Spencer'ın sosyolojik yazılarında ordunun sanayi toplumundan ayrılması, muhalefet eden liberaller arasında beylik bir fikre dönüşmüştü. Eski askerî-teolojik sistemin çöküşü toplumsal örgütlenme ve bireysel bilinçte genel bir krize, en azından muhafazakârlık için bir krize yol açmıştı.

Din sosyolojisi ve antropolojisi çeşitli çelişen ve çatışan kuramlarla keskin hatlarla ayrılmış olsa da, din ve bilimin doğası hakkında 19. yüzyıl sonlarında din analizine temel teşkil eden temaya ilişkin bir genel fikirler çekirdeği vardı. İlk kabul, rasyonalizasyonun sanayi toplumunun ortaya çıkmakta olan bir ilkesi olduğu ve deneysel bilimin yöntemleriyle operasyonel olarak tanımlandığıydı. Hakikat, en nihayetinde, insan aklının bir tecessümü olan deneysel bilimin müdahalesiyle insan duyularına erişilebilir kılınan tanıklıkla üretiliyordu. Bilimsel akıl uygarlığın evriminin, ilkelliği doğrudan Ötekilik olarak kuran tartışmasız bir kıstası haline gelmişti. Bunun neticesinde ilkel insanların inanç sistemlerine bilimdışı ve dolayısıyla irrasyonel gözüyle bakılıyordu. İlkel inanç sistemleri, gerçekliği, doğa bilimlerindeki muhakemeden tümüyle farklı biçimlerde algılayan ilkel bir zihniyetin sonucuydu. Bu görüş Lucien Lévy-Bruhl tarafından *Primitive Mentality* (1923) kitabında uzun uzadıya savunuluyordu. İkinci kabul, insanlık tarihinin, insan toplumlarının belli ve zorunlu safhalar boyunca basitten karmaşık toplumlara geçtiği evrimsel bir şemayla nitelendirildiğiydi. Bu evrimsel şema içerisinde insanlık, ilkel din ve fetişizmden dine, sonra da çağdaş bilime doğru yol almıştı. Üçüncüsü, hâkim sistemin kabullerinin yanı sıra bireycilik, ileri bir uygarlığın başlıca ahlâki ve siyasi niteliği olarak kabul ediliyordu. Toplumsal filozoflar ilkel din hakkında düşünürlerken, ilkel insanları, yalıtılmış bir halde, doğal çevrelerine büyülü bir inançlar sistemi vasıtasıyla anlam vermeye çalışırken tahayyül ediyorlardı. Dolayısıyla vur-

gu, tuhaf bir şekilde kadim filozoflara benzetilen tecrit halindeki kişilerin gerçekliği bilişsel olarak kavramalarına yapılıyordu.

20. yüzyılda antropoloji ve sosyolojinin gelişmesiyle birlikte bu kabuller, alan araştırması metodolojisindeki iyileşmeler ve daha güvenilir karşılaştırmalı etnografik verilerin birikmesinin neticesi olarak içsel eleştiri aracılığıyla en sonunda fırlatılıp atıldı. Din antropolojisi ve sosyolojisinin gelişiminde rasyonel olmayanın daha fazla farkına varıldığını ve takdir edildiğini, yani deneysel doğa bilimleri çerçevesi ve kıstaslarının dışında kalan insan düşünüşünde sembol ve metaforun rolünün öneminin daha iyi anlaşıldığını görebiliriz. Sosyal bilimciler aynı zamanda inanç sistemlerinin doğruluğu ya da yanlışlığına odaklanmak yerine yüzlerini giderek dinin işlevi ve sonuçları hakkındaki meselelere çevirdiler. Son olarak, sosyal bilimler uygarlığın ilerlemesinin evrensel bir kıstası olarak bireyciliğe ilişkin giderek daha eleştirel bir görüş benimsemiştir. Dine dair çağdaş bir görüşün gelişmeye başladığı çerçeveyi sunan toplumsal filozoflar, 19. yüzyılın dine teolojik yaklaşımlarının evrimsel kabullerinin çoğunu reddeder oldular.

Geleneksel ve felsefi bir yaklaşım içerisinde dinin, bir dizi aşamadan geçerek, fetişizm, çoktanrıcılık, tektanrıcılık ve en nihayet de insanlığı ve doğayı anlayabileceğimiz rasyonel ve mantıksal bir çerçeve olarak Protestan teolojisi görüşüne evrildiği düşünülüyordu. David Hume, dine yönelik evrimsel görüşleri, 1757 tarihli *The Natural History of Religion* çalışmasında tasdik ediyordu. Dinin kökeninin fetişizme dayandığı fikri, Voltaire'in çağdaşı ve mektup arkadaşı olan Ch R. de Brosses tarafından 1760'da *Le Culte des dieux Fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie*'de geliştiriliyordu. De Brosses fetişizm fikrini Portekizcede "tılsım" anlamına gelen kelimeden almış ve dinin, taşlara ve diğer fiziksel nesnelere tapınmayı içeren daha önceki fetişizm biçimlerinin varlığını sürdürmesi olduğunu öne sürmüştü. *Kulturkreislehre* adındaki yöntemi kullanan Alman düşünürler, avcı-toplayıcı toplulukların insan varoluşunun en aşağı biçimini temsil ettiği kabulüne dayanan evrimsel bir ölçeği yerleşik kıl-

maya çalışmışlardı. Bu toplumlar üç hat boyunca gelişim gösteriyordu: Anasoylu ve tarımsal, babasoylu ve totemik ve ataerkil ve göçebe.

Fetişizm mefhumu, Marx tarafından, kapitalizmdeki toplumsal ilişkilerin bir ideolojisi olarak tüketimciliğe saplantılı bir bağlılığın eleştirisi olarak konuşlandırılmış olsa da, Max Müller ve Herbert Spencer gibi 19. yüzyıl kuramcıları, genel bir din açıklaması olarak fetişizmi reddediyorlardı ve bilhassa Müller fetişizmi, eski din biçimlerinin bir yozlaşması olarak ele alıyordu. Totemizm de 19. yüzyıl yazarları tarafından ilkel din pratiklerinin bir örneği olarak çokça tartışıldı. Din sosyolojisi üzerine yazan ilk yazarlar bu nedenle çoktanrıcılık ve tektanrıcılık meseleleriyle yoğun bir şekilde meşgul oluyordu. Wilhelm Schmidt'in Tanrı fikrinin kökenine dair sunduğu kuramlar, bir ilkel tektanrıcılık fikri tesis etmeye çalışsa da, erken dönem din kuramları, genel olarak, çoktanrıcılığın yerini en nihayetinde tektanrıcılığa bıraktığı evrimsel bir şema fikrini benimsiyordu. Tektanrıcı bir inanç sisteminin aynı zamanda doğa bilimleriyle daha fazla bağdaştığı düşünülüyordu, çünkü Tanrı illaki kişisel bir tanrı değil, yalnızca İlk Neden'di.

Akıl, evrimsel büyüme ve bireycilik hakkındaki bu kabullere dayanarak, dinî inanç ve pratiğin sosyal bilimsel analizine erken dönem yaklaşımları anlayabilmek için kullanışlı bir şema geliştirebiliriz. Aslında bu sınıflandırma için çeşitli modeller mevcuttur. R.R. Marett, din araştırmasını, *The Threshold of Religion* (1909) kitabında esasen karşılaştırmalı bir ampirik bilim olarak görüyordu. Bireyci ve sosyolojik yaklaşımlar arasında bir ayrım yaptıktan sonra, karşılaştırmalı dini "dinsel yönüyle ele alınan insan zihninin tarihsel eğilimlerini, mümkün olan en genel formüle dayanarak tarif etmeyi amaçlayan ampirik bilimlerin bir dalı" olarak tanımlıyordu (Marett, 1909: 168). Karşılaştırmalı dinin ardındaki kabul, öncelikle felsefi ve teolojik yaklaşımlardan bir parça uzaklaşmayı içerdiğiydi. Karşılaştırmalı dinin ortaya çıkışı, uygun bir metodolojiye daha fazla bağlılık duymayı gerektiriyordu. Bu argüman Alexander Le Roy (1923) tarafından *The Religion of the Primitives* kitabında vur-

gulanıyordu. Çağdaş antropoloji ve sosyolojide daha karmaşık sınıflandırmalar ortaya çıkmıştır. Örneğin, E.E. Evans-Pritchard (1965) *Theories of Primitive Religion* kitabında, R. de Brosses'la başlayan erken dönem psikolojik yaklaşımları, E.B. Tyler, Max Müller ve J.G. Frazer'm çalışmalarında ruh düşüncesinin önemini irdeleyen kuramları ve Emile Durkheim, Robert Hertz, Henri Hubert ve Marcel Mauss'un sosyoloji kuramlarını birbirinden ayırıyordu. Bu yaklaşımlar, ilk olarak 1922'de yayımlanan *La mentalité primitive* kitabı boyunca mantık-öncesi düşüncenin bir açıklamasını sunmaya çalışan Lucien Lévy-Bruhl'un çalışmasıyla kıyaslanıyordu. Bireyci psikolojiyi reddeden Lévy-Bruhl, ilkel temsiliyetlerin toplumsal bir temelde anlaşılmasını savunuyordu. Gelgelelim din kuramlarına ilişkin en kullanışlı sınıflandırma, *Religion Among the Primitives* çalışmasında William J. Goode (1951) tarafından geliştirilmişti. Goode, etkisini bilhassa İngiliz antropologlar arasında hissettiren animist-manist kuramları, Max Müller gibi yazarlar tarafından benimsenen doğalcı kuramları, *Totem and Taboo* (*Totem ve Tabu*), *The Future of an Illusion* (*Bir Yanılsamanın Geleceği*) ve *Moses and Monotheism* (*Hz. Musa ve Tektanrıcılık*) kitaplarında Sigmund Freud gibi yazarlar tarafından benimsenen psikanalitik kuramları birbirinden ayırıyordu. Goode aynı zamanda teolojik ve kültürel tarihsel yaklaşımları tespit ediyor ve William Robertson Smith, Emile Durkheim ve onun Henri Hubert ve Marcel Mauss gibi takipçilerinin çalışmaları boyunca dinin sosyolojik yorumlamalarının ortaya çıkışına işaret ediyordu.

Antropolojik ve sosyolojik din kuramlarının kökenleri hakkındaki bu bölümde, Goode'un sınıflandırma şemasını yakından takip edeceğim. Ancak 19. yüzyıl toplumsal felsefesinin rasyonalist, bireyci ve bilişsel kabullerinin en derin eleştirisini Talcott Parsons'ın çalışmalarında, bilhassa *The Structure of Social Action*'da (1937), Max Weber'in *The Sociology of Religion*'ına (1966) yazdığı giriş yazısında ve son olarak *The Social System*'daki (1951) genel toplum kuramında bulduğunu belirtmeliyiz. Parsons, iktisadi eylemin rasyonalist bir kuramına dayanarak, sosyal bilimcilerin, genel değerlerin topluma temel

teşkil ettiği düşüncesine başvurmaksızın toplumsal düzenin doğasını açıklamalarının imkânsız olduğunu göstermeye çalışıyordu. Parsons rasyonalist toplumsal eylem kuramını eleştiriyordu, çünkü bu bize bir toplumsal dayanışma kuramı sunamıyordu. Doğrusu kuvvet ve sahtekârlık rasyonel seçim kuramıyla son derece tutarlılık gösterir. Bu nedenle Parsons, dine, ortak ritüeller ve ortak değerlerde toplumsal dayanışmanın köklerinin bir örneği gözüyle bakıyordu. Parsons, Durkheim'ın *The Elementary Forms of the Religious Life*'ım bir dayanışma sosyolojisinin gelişimi için bir paradigma olarak analiz ediyordu ve Durkheimcı Ekolün, başta ortak kolektif ritüellerde olmak üzere toplumsal düzenin ritüele dayanan doğasını anlayarak modern sosyolojinin temellerini attığını gösteriyordu.

Büyü ve dini birbirinden ayırma teşebbüsü, 19. yüzyıl din kuramlarının daimî temalarından biriydi. Büyü çoğu kez dinî inanç veya pratiğin erken dönem veya ilkel bir versiyonu olarak görülüyordu. Büyüye, toplumsal düzenlemeler ve doğal afetlerin ikilemleri ve tehlikelerine her şeyden önce bireyci bir karşılık gözüyle bakılıyordu. Örneğin Durkheim'm "büyünün Kilisesi yoktur ... büyücünün bir Kilisesi değil, müşterileri vardır" (Durkheim, 1961: 60) demesi ilginçtir. Büyünün aksine dinin toplumsal bir boyutunun olduğu fikri, birazdan göreceğimiz üzere, dinî inanç ve pratiğe hakiki bir sosyolojik bakışın gelişiminde önemli bir adımdı.

O halde 19. yüzyıl din kuramlarına dönecek olursak, animizm –Tylor, Frazer ve Spencer da dahil olmak üzere İngiliz toplumsal felsefeciler tarafından yaygın olarak benimsenmiştir– dine rasyonalist ve bireyci yaklaşımların tüm asli özelliklerini sergiliyordu. Dinin, "kadim filozofa", doğal ve beşerî görüngülerin genel, ama yanlış bir açıklamasını sunduğu kabulüne dayanıyordu. Tylor, ruh kavramına, bir felsefe türü olarak anlaşılan dinin temel bir öncülü olarak yaklaşıyordu. Bu nedenle Tylor, "kadim yabanıl filozoflar ilk adımlarını, muhtemelen, her insanın kendisine ait olan iki şeye, yani bir yaşama ve bir hayalete sahip olduğuna ilişkin bariz çıkarsamayla attılar" (Tylor, 1891: cilt 1, 429) diyordu. Dini bir felsefe olarak

gören Tylor, dünyanın ilkel bir şekilde anlaşılmasını ruha duyulan bir inanç açısından açıklamaya çalışıyordu. Mesela ruh, kadim filozofa, uyanık olmakla uyumayı birbirinden ayırmanın işe yarar bir yolunu sunuyordu. Bu yaklaşım temelinde Tylor, dine, en basit, ama en etkili tanımlarından birini veriyordu: Din manevi varlıklara duyulan inançtır. Şayet din ruha duyulan inanca dayalı bilişsel bir felsefeyse, büyü Tylor tarafından "içten ama aldatıcı bir felsefe sistemi" (1891: 135) olarak tanımlanıyordu. Bu yaklaşımın bir diğer versiyonu, mana kavramının önemini vurguladığı *Principles of Sociology* (1880: 96) çalışmasında Spencer tarafından benimsenmişti. Bu kavram Batılı gözlemciler tarafından Melanezyalı dinî iktidar kuramlarından alınmış ve ilkel dine dair bir anlayış sunması için genelleştirilmişti. Mana kutsal varlıklara has bir niteliktir. R.H. Codrington tarafından *The Melanesians* (Codrington, 1891: 118-119) kitabında, "hayır ve şerre yönelik türlü eylemlerde bulunan ve sahip olmanın ve kontrol etmenin en büyük avantajlarından biri olan fiziksel güçten bütünüyle farklı bir kuvvet" olarak tanımlanır. Codrington, Pasifik halklarının, bireyselleştirilmemiş ve manevi varlıklarla ilişkilendirilmemiş kutsal bir güce inandıklarını gösteriyordu. Mana, neredeyse her nesne veya yerde bulunmaya muktedirdir. Batılı filozoflar animizm ve manizm kavramlarını, doğanın ve insan varoluşunun gizemlerinin bir açıklaması olarak ilkel dinin yanlış olan felsefesini açıklamak için kullanırlar.

Müller ve Schmidt, Goode'un ve diğerlerinin doğacılık olarak tanımladığı alternatif bir yaklaşımı benimsemişti. Bu gelenekte din, doğanın haşmetine ve korkunç karakterine insani bir karşılık olarak görülür. Doğal çevrenin güzelliği ve haşmeti karşısında aklı başından giden insanlar, bu mucizeyi manevi varlıklar açısından açıklamaya çalışıyorlardı. Bu nedenle Müller'in kuramı, insanlarda bir terör ve mucize algısı uyandıran doğal görüngüler karşısında duyulan hisleri ve güçlü duyguları öne sürer. Müller bu anlayışı bir dil kuramıyla birleştiriyordu. Ruhlara ve doğaüstü varlıklara duyulan inancın, dilsel bir hatanın, yani terimlerin mecazi kullanımlarıyla düzanlamsal kul-

lanımları arasındaki bir karışıklığın sonucu olduğunu öne sürüyordu. İlkel insanlar, doğanın güzelliğiyle ilişkili olarak dilin yanlış kullanımı aracılığıyla doğayı kişileştirmişlerdi. Bilhassa mit, Müller'e göre, bir düşünce marazı sayılıyordu.

Bu 19. yüzyıl din kuramları etkili olsalar da yoğun entelektüel eleştiriye maruz kalmışlardı. Bu eleştiriler, antropoloji ve sosyolojide dine modern yaklaşımların temelini oluşturdu. Animizm-manizm ve doğacılık, daha önce de belirttiğim gibi, ortak bir kabuller kümesine –bireyin merkezîliği, pozitivizm, rasyonalizmin özel bir paradigması olarak doğa bilimleri, evrimcilik ve şarkiyatçılık– sahipti. Sosyoloji kuramları bu yaklaşımlarla girilen eleştirel diyalogdan meydana geldi. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*'ta, temel sosyolojik yaklaşımın başlıca malzemelerini sunuyordu. Tylor'ın "asgari tanım"mı ve genel bir felsefe olarak dinin yanlış olduğu yönündeki düşüncesini eleştiriyordu. Durkheim'a göre "yanlış olan hiçbir din yoktur. Her biri kendine göre doğrudur, her biri, farklı biçimlerde de olsa, insan varoluşunun verili koşullarına yanıt verir" (Durkheim, 1961: 15). Sosyoloji, "dinî düşünce ve pratiğin en temel biçimlerinin dayandığı hep varolan nedenleri" keşfetmeye çalışıyordu (1961: 20). Durkheim, aynı zamanda, animizmdeki bireyci din tanımlarına, manevi varlıklara duyulan inancın dinlere evrensel olmadığını öne sürerek karşı çıkıyordu. Örneğin Teravada Budizmi tanrıcı değildir. Durkheim, dini, "kutsal şeylere, yani bir kenara konulmuş ve yasaklanmış şeylere ilişkin birleşik bir inançlar ve pratikler sistemi – ona bağlı olan herkesi Kilise adı verilen tek bir ahlâki cemaatte birleştiren inançlar ve pratikler" olarak tanımlamayı öneriyordu (1961: 62). Tylor ve Frazer, bireyin dünyayı rasyonel bir şekilde kavramasına yoğunlaşarak, dinsel pratiklerin duygusal niteliğine ve dinî kurumlara katılmanın mecburi doğasına dikkat çekmekte başarısız olmuşlardı. Totemin kutsal niteliğine duyulan inanç isteğe bağlı ya da kişiye özel bir seçenek değildi. Durkheim aynı zamanda modern şehir sakinlerinin doğasının bir vizyonu olarak gördüğü Müller'in doğacılığını reddediyordu; geleneksel toplumların doğayı düzenli ve tekdüze gör-

mesi daha muhtemeldi. Totemik nesneler çoğu kez huşu uyandırmaktan uzaktır ve Müller'in doğa görüşü gerçekte insanbiçimciliğe yaklaşır.

Şayet Durkheim, Robert Hertz, Henri Hubert, Marcel Mauss ve Roger Callois'nin çalışmalarında kutsala modern yaklaşımlara zemin teşkil ettiyse, bu sosyolojik atılım ancak Andrew Lang'in metodolojik eleştirisi, Fustel de Coulanges ve W. Robertson Smith'in kuramsal içgörüleri, antropologların, misyonerlerin ve diğerlerinin etnografik keşifleri ve Robert Lowie'nin ilkel dine karşılaştırmalı yaklaşımıyla kurulan temeller üzerinde mümkündü. Durkheimcı totemik din sosyolojisi abidesi, Baldwin Spencer ve F.J. Gillen'ın (1904) Avustralya Aborjin inanç ve pratiği hakkmdaki etnografik raporlarına dayanıyordu.

Dolayısıyla din sosyolojisi ve antropolojisinin evrimini, spekülatif karşılaştırmalı dinde geleneksel yaklaşımların ve mitolojiye felsefi yaklaşımların metodolojik sınırları ve zayıflıklarına dair artan bir eleştirel farkındalık açısından anlayabiliriz. Örneğin Andrew Lang, Müller ve Schmidt'in mitolojiye, masa başı antropolojisinin yalnızca bir türü olan filolojik yaklaşımının güvenilir olmadığını öne sürüyordu. Lang, mitlerin yalnızca metinsel yöntemler aracılığıyla rahatlıkla karşılaştırılabileceği fikrini eleştiriyor ve karşılaştırmalı folklorun kullanılmasını öneriyordu. Evans-Pritchard'ın (1965: 5) yakındığı üzere bu eleştiriler geçerli olsa da, erken dönem din çalışmaları "ediplerin mutlu avlanma sahasıydı ve oldukça demode bir biçimde spekülatif ve felsefiydi." Frazer'm *The Golden Bough*'ı (1935; *Altın Dal*, 1991 ve 1992) gibi başlıca çalışmalar, dünyanın dört bir tarafından seçilerek alınmış kanıtlara dayanarak gelişigüzel bir şekilde oluşturulmuştu. Sonuç, "ilkel insanın" zihniyetinin bir karikatürüydü.

Bu spekülatif ve seçici arka plana karşı iki sosyolojik katkının dönüştürücü bir etkisi oldu. İlki, Numa Denis Fustel de Coulanges'm 1864'teki *The Ancient City*'sinde (1956) klasik toplum ve dine sosyotarihsel yaklaşımıydı. İkinci atılımsa, William Robertson Smith'in adak üzerine yazılarıyla gerçekleş-

mişti. Fustel de Coulanges, özellikle tanrı kavrayışı açısından antik toplumda dinlerin tarihinin izini, haneyi koruyan tanrılar dininden birleşmiş bir yüce tanrı anlayışının ortaya çıkışma kadar sürüyordu. İddiası, tanrılar hakkındaki inançların Roma toplumuna temel teşkil eden siyasi yapının mitsel yansımaları olduğuydu. Toplum daha birleşik ve bütünleşik bir hale geldikçe, evrenselci bir tektanrıcılık anlayışı ortaya çıkarak Hıristiyan bir yüce tanrı anlayışını meydana getirdi. Çoktanrıcılık ve tektanrıcılık kutuplaşması, yalnızca inananlar arasındaki psikolojik bir eğilimi değil, aynı zamanda toplumun kendisinin yapısal bir dönüşümünü yansıtıyordu. Mitin doğası ve rolü, toplum yapısının türevleriydi. Bu anlayış, dinî pratiklere bakış açısı Alman Ahitsel eleştiriyi evrimsel antropolojiyle bir araya getiren W. Robertson Smith'in yaklaşımıyla bazı açılardan bağdaşıyordu. Smith, 1875'te *Encyclopaedia Britannica*'da yayımlanan makaleleri yüzünden İskoç kilisesinde kaygıya neden oldu ve en sonunda, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesine ve İsa Peygamber'in öğretilerinin biricikliğine aldırış etmediği iddialarıyla Aberdeen Üniversitesi'ndeki İbranice kürsüsünden azledildi.

Smith'in yaklaşımında dinî inanç ve sembollerin anlamı, toplumsal ve kültürel olarak bulundukları yere dayanıyordu; dinî iddiaların "hakikati", yerel ve değişkendi. Profesyonel bir teolojik rahipler tabakasının ve dolayısıyla sistematik bir teolojinin gelişmediği ilkel toplumlarda inancı, ritüel ve ayinlerde pratik cisimleştiriyordu. Smith bilhassa adak ritüelleriyle ilgileniyordu. En temel dinî edimlerden biri insanlar ve tanrıları arasında malların bir mübadelesini içerir ve bu mübadeleler çoğu kez tanrıya yiyecek (ki bu insanların kurban edilmesini içerebilir) sunulan törensel bir yemek biçimini alır. Totemik yemekte kutsal totemin kolektif tüketimi, birey ve kutsal arasında bir bağ kuruyordu. Bu totemik yemekler, grubu bir arada tutan dinsel ritüellerin mecburi doğasını örnekler. "Religio" kelimesinin kendisi aynı zamanda bir arada tutmak anlamına gelir ve dolayısıyla din, grubun, bu ritüellerin gerçekleştirilmesiyle yaratıldığı ve yeniden yaratıldığı, kutsal güçlerle alakalı bir dizi pratik olarak tanımlanabilir. Bu nedenle mitoloji, gru-

bun, özellikle kutsalla olan ilişkilerinde, müşterek tarihi olarak okunabilir.

Smith'in *Lectures on the Religion of the Semites*'indaki (1889) analizi, Hıristiyanlığın merkezinde duran liturjik pratiğin, yani Komünyon yemeğinin, "ilkellerin" kendi tanrılarını yedikleri kadim yamyam ve totemik festivallerin mirası olduğu ihtimalini gündeme getiriyordu. Gerçekten de Komünyon'un "Al, ye. Bu, sana verilen Bedenimdir" buyruğunda, Hıristiyan kültün törensel çekirdeğinin totemik bir yemek olduğu çıkarımında bulunmamak zordur. Smith Hıristiyanlığın, totemik yemeğin tanrısal aşkın özgeci doğasına işaret eden sembolik bir işlevinin olduğu manevi bir din olduğunu öne sürerek, Hıristiyan ortodoksiye yönelik göreci tehditten sakınmaya çalışıyordu. Hıristiyan merasimi, hijyen ve kutsiyet arasındaki yanlış bir denkleme dayanmıyordu, çünkü Aşai Rabbani Ayini, Tanrı ve cemaati arasındaki fiziksel değil manevi bir bağı kutluyordu. Smith'i Kilise içerisinden eleştirenler, onun, İsa Peygamber'in öğretilerinin bütünlüğünü ve biricikliğini, ilkel totemik sistemlerle kaçınılmaz bir şekilde kıyaslanmaktan koruduğuna bütünüyle ikna olmamışlardı.

Kilise içerisindeki teolojik didişmeler her ne olursa olsun, Smith'in dini ele alma biçimi, Durkheim'm, Fustel de Coulanges ve Smith'ten çıkardığı dersler ile Avustralya Aborjin topluluklarına dair etnografik araştırmaları benimseyen, 1912 yılında 20. yüzyılın bir başyapıtını, alt başlığı *The Totemic System in Australia* olan *The Elementary Forms of the Religious Life*'ta ortaya çıkaran totemizm analizine temel teşkil etmişti. Araştırmasının üç belirgin amacı vardı. İlki, dinsel yaşamın temel biçimlerini anlayabilmek için en basit dinî sistemi, yani Avustralya totemizmini araştırmaktı. İkincisi, kutsal ve dindışı arasındaki ayrım gibi temel düşünce biçimlerini araştırmak ve üçüncüsü de tüm insan toplumlarında toplumsal ilişkiler hakkında genellemelerde bulunmaktı. Durkheim, bu çalışmada, Frazer, Tylor, Müller ve Spencer'ın bireyci, bilişsel ve evrimci argümanlarını yerle bir ediyordu. Kutsal/dindışı ayrımının tüm dinsel sistemlerin temel bir biçimi olduğunu kabul eden, evrensel-

ci bir din tanımının peşindeydi. Smith'in adımlarını takip ederek sunduğu klasik tanım, "kutsal şeylere, yani bir kenara konulmuş ve yasaklanmış şeylere ilişkin birleşik bir inançlar ve pratikler sistemi – ona bağlı olan herkesi Kilise adı verilen tek bir ahlâki cemaatte birleştiren inançlar ve pratikler" idi (Durkheim, 1961: 62).

Bu tanım çağdaş sosyolojinin temelini atmış olsa da, geleneksel karşılaştırmalı dinin bazı kabulleri ve sınırlamalarını yansıtmaya devam ediyordu. Durkheim, dinin toplumsal yaşamın temel işlevlerini, yani toplumsal dayanışma ihtiyacını yerine getirdiği için varlığını sürdürdüğünü öne sürüyordu. Ritüel yaşamın kolektif galeyanı kişileri yeniden bir grup halinde bütünleştiriyordu. Dolayısıyla din, bir tür toplumsal tutkaldı (Turner, 1991: 38-62). Bu nedenle ritüel esnasında tapınanlar Tanrı'ya değil, toplumsal gruba saygı gösterisinde bulunuyordu. Durkheim'ın kuramı, dinî sistemlerin inanç ifadelerinin yanlış olduğu, çünkü tanrısal bir kimseye değil, bizzat topluma atıfta bulunduklarına dair geleneksel kabulü, en azından örtülü olarak, sürdürüyordu. Sosyolojisi, sosyalizmin, ileri sanayi toplumunun toplumsal tutkalı olarak geleneksel dinî sistemlerin yerini alması anlamında evrimseldi. Aynı zamanda yaklaşımı, basit totemik sistemlerden yola çıkarak daha karmaşık modern inançlar hakkında genellemede bulunmanın zor olması temelinde de eleştiriye tabi tutulmuştur, ama bu karşıtlık bile Avustralya Aborjin totemizminin, mesela çağdaş sporu çevreleyen kolektif ritüel ve inançlardan daha basit sayıldığı evrimsel bir ölçek imasında bulunur. Modern toplumlarda futbol kulüplerine duyulan bağlılıktan kaynaklanan coşku ve müşterek duygular çoğu defa dinî adanmışlıklarla karşılaştırılır. Durkheim'ın dinî pratiğin toplumsal sonuçlarıyla ilgili işlevselci açıklamasına ilişkin son bir sorun, dinî kurumların tarihsel boyutlarını, özellikle de kilise örgütlerinin örgütsel yapı ve rollerini ihmal etmesidir. Dinin bu yönleri, Ernst Troeltsch ve Max Weber tarafından Alman sosyoloji geleneğinde daha fazla gelişmişti. İngiliz ve Fransız antropologlar dinî ve büyülü sembol ve âdetlerin genel doğasına yoğunlaşırken, Alman sosyolojisi, Batı top-

lumunda Hıristiyanlığın tarihsel rolü ve Hıristiyan kurumlarının örgütsel biçimlerine yönelik özgül ilgi etrafında gelişmişti. Weber, 1904'te iki yazı halinde Almanca yayımladığı meşhur *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de (1930), Protestan inançları ve ortaya çıkmakta olan kapitalizmin bireyci ve seküler kültürü arasındaki ilişkiyi analiz ediyordu. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*'te (1931), Hıristiyanlıkta örgütsel gelişimin ve değişimin bir modeli olarak mezhep ve kilise arasında bir karşıtlık geliştiriyordu. Bu model Weber'in karizmatik atılım analizini (Weber, 1966) kullanıyordu. Weber'in peygamberlik dinleri çalışması, geleneksel otorite tarzları ve karizmatik devrimler arasındaki kalıcı mücadeleyi gösteriyordu; bu karşıtlık, kurumsal açıdan, ruhban sınıfının otoritesi ve peygamberlerin radikal iddiaları arasındaki ayrımda görülebilir. Bu çerçevede geleneksel Hıristiyan Kilisesi, karizmanın kurumsallaşmasını temsil ediyordu.

Sonuç olarak, çağdaş sosyoloji ve antropolojinin düşünsel çevresi, bu erken dönem "ilkel dinler" çalışmaları için bağlam oluşturan 19. yüzyıl sonlarından itibaren gözle görülür bir şekilde büyük ölçüde değişmiştir. Genel olarak, toplum hakkında üniter, evrensel ve rasyonel bir bakış açısı olarak bilimin otoritesine çok daha az güven duyulmaktadır. Antropolojik araştırmanın kendisi bizi insan kültürünün göreciliğine daha duyarlı kılmıştır. Öteki kültürlerin anlamlı nüanslarına hassasiyet, geleneksel alan çalışması metodolojisinin, bariz sonuçların çıkarsanabileceği ampirik gerçekler üretmediği kabulüyle bir araya getirilir. Sosyal Darwinizmin evrimsel bakış açısı, insan toplumlarının ilkel sistemlerden ileri sistemlere doğru gelişimi hakkında karara varmak için artık güvenilir bir temel teşkil etmez. Cüretkâr bir şekilde "ilkel zihniyetler"den söz eden ırkçı paradigmaların ahlâki sorunlarına karşı Viktorya İngilteresi'nin masa başı antropologlarından daha hassasızdır. Bundan başka, çağdaş sosyologlar, modern sanayi toplumlarının kaçınılmaz olarak kültürel sekülerleşme süreçlerine maruz kaldıklarını söyleyebilmemiz hususuna daha fazla şüpheyle yaklaşmaktadır. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanı, son asırda yeni

bir felsefe için önemli bir çağrıydı, ama çağdaş sosyologlar modernleşme altındaki İslamın diriliğinden ve post-komünist toplumlarda dinin yeniden canlanmasından daha fazla etkilenirler.

KAYNAKÇA

Codrington, R.H. (1891) *The Melanesians*, Oxford: The Clarendon Press.

Durkheim, E. (1961) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Collier Books (*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Eskiyeni Yayınları, 2011).

Evans-Pritchard, E.E. (1965) *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press.

Frazer, J.G. (1935) *The Golden Bough*, New York: Macmillan (*Altın Dal, 1.* çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları, 1991 ve *Altın Dal*, 2. çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları, 1992).

Freud, S. (1927) *The Future of an Illusion*, Londra: Hogarth Press (*Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2011).

Freud, S. (1939) *Moses and Monotheism*, New York: Knopf (*Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi, 1998).

Freud, S. (1950) *Totem and Taboo*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2012).

Fustel de Coulanges, N.D. (1956) *The Ancient City, A Study of the Religion, Law and Institutions of Greece and Rome*, Garden City, N.Y.: Doubleday (*Antik Site*, çev. İsmail Kılınç, Ankara: Epos Yayınları, 2012).

Goode, W.J. (1951) *Religion Among the Primitives*, New York: Free Press.

Le Roy, A. (1923) *The Religion of the Primitives*, Londra: Burns, Oates & Washbourne.

Lévy-Bruhl, L. (1923) *Primitive Mentality*, Londra: George Allen & Unwin.

Lévy-Bruhl, L. (1985) *Primitive Mythology*, St. Lucia: Queensland University Press.

MacIntyre, A. ve Ricoeur, P. (1969) *The Religious Significance of Atheism*, New York ve Londra: Columbia University Press.

Marett, R.R. (1909) *The Threshold of Religion*, Londra: Methuen.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw Hill.

Parsons, T. (1951) *The Social System*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Smith, W.R. (1889) *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh: Adam and Charles Black.

Spencer, B. ve Gillen, F.J. (1904) *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra: Macmillan.

Spencer, H. (1880-96) *The Principles of Sociology*, 3 cilt, New York: Appleton.

Troeltsch, E. (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillan.

Turner, B.S. (1991) *Religion and Social Theory*, Londra: Sage.

Tylor, E.B. (1891) *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, Londra: John Murray.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra: George Allen & Unwin (*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion*, Londra: Methuen (*Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

ON BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHRİN SOSYOLOJİSİ

Giriş: Şehirler ve uygarlık

İnsan türünün tarihinde şehirler görece yakın zamanlı bir gelişmedir. İlk şehirler M.Ö. 3000 ve 4000 arasında Nil Vadisi'nde ve Mezopotamya'da eş zamanlı ortaya çıkmıştı. M.Ö. 2000'e gelindiğinde Girit, Çin'deki Sarı Nehir, Yunanistan ve İndus Vadisi'nde de şehirler gelişti. M.Ö. 300 civarında Orta Meksika'da Yeni Dünya'da bağımsız olarak şehirler boy gösterdi. Maya ve Aztek şehirleri M.S. birinci bin yılda ortaya çıksa da büyük şehirler 18. ve 19. yüzyılların sanayi devrimi ve demografik dönüşümünün bir ürünüdür. Şehrin ortaya çıkışının iki başlıca koşulu, tarımsal bir artık ve aile ve akrabalığın üzerinde ve ötesinde var olan idari bir sistemdir. Genelde tarımsal bir artık yeni teknolojilere, kent idaresi ise yazı sistemlerine gereksinim duyuyordu (Gist ve Fava, 1974: 1-25; Gledhill, Bender ve Larsen, 1988). M.S. 900'de Pekin, Agra ve Konstantinopolis gibi şehirler yarım milyon nüfus barındırıyordu. Ne var ki şehirlerin ve kentleşmenin tarihini tek bir sürekli, kesintisiz evrimmiş gibi tahayyül etmemeliyiz. Modern dönemden önce önemli kentsel çöküş ve yenilenme dönemleri yaşanıyordu. Üçüncü asırda Roma imparatorluğunun yaşadığı kriz ve beşinci as-

rın barbar istilaları, klasik Roma'nın aksine bir köy ekonomisine ve savaşçı bir kasta dayanan Ortaçağ toplumunun şekillenmesinde önemliydi. Feodalizm, şehir-içi ticaretin azalması ve kent ekonomisinin gerilemesiyle sonuçlandı (Le Goff, 1988).

Tarihsel bir süreç olarak kentleşme, hem eşitsiz hem de karmaşıktı. Örneğin, 17. yüzyıl sonunda yarım milyonluk bir nüfusu olan Londra Avrupa'daki en kalabalık şehir olsa da, İngiltere sanayi devriminden önce bir kent toplumu değildi. Rouen, Orleans, Amiens ve Rheims gibi geniş eyalet şehirleriyle Fransa'nın aksine İngiltere'nin, yaklaşık otuz bin nüfuslu Bristol, Norwich ve York'un dışında çok az önemli bölgesel merkezi vardı. Dahası İngiltere'nin şehir-devletleri yoktu ve Floransa ya da Venedik'in siyasi ve idari gelişimiyle boy ölçüşemiyordu. 1801'de İngiliz nüfusunun dörtte üçünden fazlası kırsal alanda yaşıyordu, ama sanayi devrimi ve daha sonra tren yollarındaki artış, Edinburgh'daki New Town, Buxton'daki Bath Circus, Cheltenham, Promenade ve Crescent gibi hem şehir planlama hem de iskân gelişiminde önemli birtakım Georgia deneylerine* iktisadi bir zemin sağladı (Downes, 1979). Londra yine de "serkeş bir dağınıklık, herhangi bir İngiliz köyü kadar gelişigüzel bir keşmekeş" olarak kaldı (Laslett, 1965: 58-9).

Batı'da şehrin tarihi tek, birleşik bir kentsel evrim anlatısı olmasa da, şehir fikrinin Avrupa tahayyülünde ortak bir niteliği ve yeri olmuştur. Şehirlerin, tıpkı uluslar gibi, "hayalî siyasi cemaatler" (Anderson, 1983: 15) olduklarını öne sürebiliriz, çünkü demografik büyüklüğü, mekânsal özellikleri ve sosyoekonomik işlevleri her ne olursa olsun, kentsel cemaat, ortak deneyimlerin, kültürel pratiklerin, kentsel ritüellerin ve siyasi süreçlerin bir ürünüdür. Bangkok büyüklüğünde bir şehrin sakinleri, birbirlerini yakından tanımasalar veya birbirleriyle düzenli olarak etkileşime girmeseler de, Bangkok fikri yine de "cemaat"ten anladıklarının merkezinde yer alır. Şehir, Batı ideolojisinin önemli bir bileşenidir.

(*) Georgia mimarisi, 1720'den 1840'a kadar karşımıza çıkan bir mimari üsluptur. Adım 1714'ten 1840'a kadar art arda hüküm süren dört İngiliz kraldan –I. George, II. George, III. George ve IV. George– alır – ç.n.

Şehir, Batı uygarlığı tarihinde temel bir toplumsal kurum olmuştur; şehir ve Batı kültürü arasındaki bu yakın etkileşim, muhtemelen esasen uygarlık (civilization), nezaket (civility) ve vatandaşlık (citizenship) gibi kelimelerin etimolojisiyle resmedilir. Görgülü ve eğitimli vatandaş (*cité-zein*) bir şehrin sakinidir ve Norbert Elias (1978) gibi tarihsel sosyologlara göre insanların davranışlarının inceltildiği ve gündelik davranışın toplumsal açıdan kabul edilebilir bir adab-ı muaşerete dönüştürüldüğü uygarlık süreci, kentli bir çevrenin kozmopolit bağlamına, yani bir şehir-devletine gereksinim duyar. Elias, *The Civilizing Process*'te, uygarlığın tarihsel evriminin, insanların at üstünde geçen vahşi yaşamlarından sarayın inceltilmiş davranışlarına ve sonrasında da burjuva hanesinin püriten yasasına doğru yol aldığını öne sürer, ama bu toplumsal dönüşüm en nihayetinde bir şehir ortamının daha geniş bağlamına ihtiyaç duyar. Sağduyu açısından Batı toplumunun başlıca değerleri, şehrin ürettiği ahlâki düzenle, diğer bir deyişle medenilik değerleri ve kentli kişilikle ilişkilendirilmiştir. Bunun aksine kırsal kesim, şehrin dışında kaldığı için, yaşamı cehalet ve kabalıkla nitelendirilen olumsuz putperest (*paganus*) fikriyle bağlantılandırılıyordu. Şehir duvarlarının ötesindeki yaşam, şiddet, talan ve belirsizlikle nitelendiriliyordu. 19. yüzyıl kapitalizmini en sert eleştirenlerden biri olan Karl Marx, Fransız köylülerinin siyasi muhafazakârlığı üzerine yazılarında kırsal kesimi ve değerlerini, salt "köylü ahmaklığı"yla suçluyordu. Marx, kent burjuvazisini, modernitenin yıkıcı yaratıcılığının birincil vasıtası ve kent ortamını, nihilizmin yeşerme alanı olarak görüyordu. Marx'm Fransa'nın kırsalı ve İngiltere'deki sanayi devrimi üzerine yazıları, kent yaşamının radikal doğası ve bunun modern zihniyet üzerindeki etkilerinin çağdaş yorumlamalarına ilham kaynağı olmuştur. Marshall Berman'ın *All that is Solid Melts into Air* (1982) kitabı buna önemli bir örnektir.

Şehrin surları aynı zamanda uygar ve Hıristiyan bir varoluşun da surlarıydı. Augustinci teoloji, *De civitate Dei* anlatısında, putperest ve Hıristiyan erdemleri arasındaki büyük mücadelenin bir tarifi olarak şehir metaforunu bilerek kullanıyor-

du. 410'da Ebedi Şehrin (Roma) barbar istilacıların eline geçişi, Augustinci erdem kuramının arka planını oluşturuyordu. Augustin'in muhtemel mutluluğa ilişkin putperest fikirlerin bir eleştirisi olarak insanın (yoksunluğu, savaşı, ihaneti ve arkadaşların yitirilmesini içeren) kara talihinin önemine dair Stoacı kabulü, Roma kültürünün kamusal alanının çöküşü üzerine felsefi bir tefekkür olarak görülebilir. Klasik Yunan ve Roma'nın nezaket ve rasyonellik normları, şehir-devletin kamusal alanıyla ilişkiliydi. Bu klasik gelenek içerisinde, özel olan her daim ahlâki yok(sun)lukla bağlantılıydı; mahremiyet arzu edilir bir durum değildi, çünkü kölelikle ve ev içi kadın emeğiyle ilişkilendiriliyordu.

Ortaçağlardan itibaren, barbar istilaları ve kentsel çöküş devam ederken, üniversite biliminin ve şehir kültürünün büyümesi arasındaki yakın ama zorunlu ilişki güçleniyordu. Ortaçağ üniversitesi, en azından ilkesel olarak, bir kurum olarak üniversitenin tüm sınıflara açık olması gerektiği fikrine dayanıyordu. Rönesans üniversiteleri de kültürel evrenselciliğin kozmopolit boyutlarını benimsiyordu ve 19. yüzyılda Alman üniversiteleri reformu, bilimin (*Wissenschaft*) yurtseverliği (*Civismus*) destekleyen bir ortama gereksinim duyduğu kabulüne dayanıyordu. Uzun lafın kısası üniversiteler "yurttaş hümanizmine" ihtiyaç duyuyordu (Bender, 1988).

Şehir hakkındaki sosyolojik literatür içinde, Numa Denis Fustel de Coulanges (1956) gibi 19. yüzyıl yazarları, evrenselci bir kardeşlik ve işbirliği öğretisinin büyümesi ile kadim dünyada kentli Hıristiyanlığın yayılması arasında bağ kuruyordu. 1864 tarihli meşhur çalışması *La cité antique*, klasik toplumun, parçalı bir dizi cemaatten Hıristiyanlığın evrenselci mesajı etrafında örgütlenen bütünleşik bir uygarlığa tarihsel evriminin izini sürüyordu. Dinsel ritüellerin, Yunanistan ve Roma'nın ata kültlerinden Hıristiyanlığın evrenselci komünyonuna kadar şehrin tarihini biçimlendirmede önemli olduğu düşünülüyordu. Fustel de Coulanges pek çokları tarafından şehir-devletinin ve modern toplumu meydana getiren devrimlerin ilk modern tarihçisi olarak görülür. Emile Durkheim'ın genel sosyo-

lojisi ve erken dönem din sosyolojisi üzerinde önemli bir etkisi olmuştur (Turner, 1991).

Toplumsal kuramın gelişiminde, şehir kuramı sosyolojik tahayyülde ve Batı kültürünün ve onun uygar kurumlarının tarihsel anlatısında temel bir yer işgal etmiştir. Şehir, Şarki dünyanın Ötekiliği ve özerk Batı şehrinin rasyonel kültürü arasında bir ikili karşıtlıklar ve değerlendirmeler sistemi vücuda getirerek Garba ilişkin temel söylemin parçası haline gelmiştir. Şehir, Batı tarihi, değerleri ve kurumlarının ayrılmaz ve asli bir bileşeni olarak görülüyordu. Bu temel ayrım, Max Weber tarafından, Batı'nın kendine has özelliklerinin üzerinde dururken ve Batılı şehirlerin özerk cemiyetleri ve demokratik kurumlarıyla Uzakdoğu'nun yağmacı, patrimonyal İslâmî şehirleri arasında sistematik bir karşılaştırmada bulunurken geliştirilen erken dönem şehir sosyolojisiyle bağlantılıydı. Weber'e göre şehir, özerk loncaları ve bağımsız cemiyetleriyle Batı kapitalizminin beşiğiyken, İslâmî şehir yalnızca askerî bir istihkâm, yağmacı halifelerin patrimonyal iktidarının mevkisiydi. Weber'e göre (1958: 80) "Ne iktisadi anlamda 'şehir' ne de sakinlerinin özel siyasi-idari yapılarla donanımlı olduğu garnizonlar zorunlu olarak bir 'cemaat' teşkil eder. Kentsel bir 'cemaat,' kelimenin tam anlamıyla, genel bir görüngü olarak yalnızca Garp'ta ortaya çıkar."

Görünen o ki Fernand Braudel (1974: 400), "Kapitalizm ve şehirler Batı'da temelde aynı şeydi" iddiasında bulunurken Weber'in izinden gitmektedir. Braudel şehirlerin tarihsel gelişiminde üç ideal tip saptıyordu: Kırsal artbölgeden farklılaşmamış şehirler, surlar ve istihkâmlarla içeri doğru kapanan şehirler ve son olarak da prens ve devletlerin egemenliğinin parçası olan şehirler. Avrupa'da şehirler iktisadi ve siyasi olarak kırsal kesim üzerinde egemenlik kurar ve şehir içerisinde yaşam, zanaat ve tüccar loncalarıyla örgütlenir. Bu loncalar, Alexis de Tocqueville gibi çoğulculuk ve demokrasinin erken dönem kuramcıları tarafından göklere çıkarılan "cemiyetsel demokrasi"nin tarihsel menşeidir. İslâmî şehirler bu noktada da farklılık gösterir – "Ortaçağ Avrupası'ndakilere benzer şehirler –kısa bir süreliğine kendi kaderlerinin efendileri–

İslâm'da ancak imparatorluklar çöktüğünde ortaya çıkıyordu. Bunlar, İslâmî uygarlığın gelişmesinde önemli anlara işaret ediyorlardı. Gelgelelim, ancak belirli bir süre varlıklarını sürdürebiliyorlardı (ve yerlerini kıyı köşedeki şehirlere bırakıyorlardı)" (Braudel, 1974: 409). Batı Şarkiyatçılığının geleneksel çerçevesi içerisinde İslâmî şehir, patrimonyal yönetimin bir ürünü olarak bir parça genel bir biçimde tanımlanmıştır ve vatandaşlığın değil, diktatörlüğün menşeidir (Turner, 1974: 9-106).

Batı sosyoloji kuramında şehrin önemini anlayabilmek için, bireysel özgürlük ve demokrasi tartışmaları için şehrin önemini anlamalı ve askerî bir kamp olarak şarki despotik şehir ve Batı şehrinin demokratik kurumları arasında radikal bir farklılık tayin eden Şarkiyatçılıkta stratejik bir kavram olarak şehrin ideolojik önemini kavramalıyız (Said, 1978; Turner, 1974; 1978). İslâmî patrimonyal şehirlerin siyasi belirsizliği, serbest ticaret, bağımsız banka kuruluşları ve ticari bir kültürün evrimi için gerekli olan sosyolojik koşullara zarar veriyordu. Bu karşıtlık, yaygın olan "şehir havası özgürleştirir" (*Stadtluft macht frei*) anlayışının, yani kentli Batılı bir ortamda bireysel özgürlük ve demokrasi ihtimallerinin azami hadde çıktığı görüşünün temelinde yer alıyordu.

Romantizm ve köy

Entelektüel ve ideolojik bir fikir olarak şehir "antik çağdakiler ve modernler" (Schorske, 1963) arasındaki uzun soluklu tartışmanın önemli bir parçasıydı. Pek çok düşünür Antik şehrin erdemlerine alkış tutarken, Voltaire gibi radikal eleştirmenler, bir sanat, ticaret ve özgürlük merkezi olarak Londra'dan beğeniyle söz ediyordu. Bu, endüstriyel bir uygarlıkta, feodalizmin hiyerarşik yapılarından farklı olarak, toplumsal hareketliliğin önemli bir yönüydü. 1776'da yayımlanan *The Wealth of Nations* (*Milletlerin Zenginliği*, 2006) kitabında, şehri, kırsal kesimin ham maddeleri ve kent endüstrisinin iş bölümü arasındaki başlıca bağlantı olarak algılayan Adam Smith, Voltaire'le hemfikirdi. Ne var ki şehrin artan refahı, istikrarsız ve öngörülemez

bir toplumsal ortam yaratarak, aynı zamanda psikolojik açıdan değişken bir iklim meydana getiriyordu. Smith, bunu, romantik bir biçimde, taşradaki meşgalelerin sükûnetiyle karşılaştırıyordu. 18. yüzyıl ortasında, David Hume ve Alexander Pope'a tıbbi tavsiyelerde bulunan İskoç hekim George Cheyne 1724'te yazdığı *Essay on Health and Long Life*'ta, Londralı seçkinlerin tadım çıkardığı kahvehane perhizi ve yaşam tarzının, kronik melankoli ve obeziteye neden olduğunu iddia ediyordu. William Blake Londra hakkındaki şiirinde "Acz izleri, gam yaraları"yla karşılaşıyor, Oliver Goldsmith kırsal erdemleri müdafaa ederek, köylülerin ve köylü cemaatin yavaş ama kaçınılmaz bir şekilde tahribata uğramasına hayıflanıyordu. Lake District şairleri,* kırsal sükûneti aklî dengenin zorunlu bir koşulu olarak ele alan edebî bir geleneği kusursuzlaştırıyordu ve yoksulluk ve yoksunluk, 19. yüzyıl romanının gerçekçiliğinin ana bir konusu haline geliyordu (Lukács, 1971). Gerçekçi roman, şehri, Charles Dickens gibi yazarların gözlerinden, aşağılık bir yozlaşmanın, işçi sınıfı cürmünün ve rekabetçi bireyciliğin yeri olarak görüyordu. 20. yüzyıl edebiyatında seküler modernitenin bağlamı olarak şehrin bu eleştirisi, T.S. Eliot'm, "Düşçül Kent,/Kirli sisi altında bir kış sabahının,/Bir kalabalık aktı Londra Köprüsünden, sürüyle,/ Ummazdım, ölüm çökertsin insanları sürüyle." üzerine kasvetli düşüncelere daldığı "The Love Song of J. Alfred Prufrock"unda ve "The Waste Land"inde devam ediyordu. Eliot'm, 1921 sonbaharında tasarladığı *The Waste Land*'i (*Çorak Ülke*), savaş sonrası Avrupa'nın harap halinden ve Joseph Conrad'ın, Thames ağzında sürüklenen kırmızı mavna yelkenlileri sahnesiyle açılan *Heart of Darkness*'ından (*Karanlığın Yüreği*) ilham alıyordu. Felsefenin bakış açısından, modern şehrin bu mahkûmiyeti ve bunun temelinde yatan teknoloji, Martin Heidegger'in, diğer şeylerin yanı sıra, Rhine'ın elektronik güç santralleriyle doldurulması ve turist endüstrisi tarafından kullanılmasına hayıflandığı 1955 tarihli "The question concerning technology"sindeki

(*) Lake District şairleri, herhangi tekil bir düşünce ekolünü ya da edebî üslubu benimsemiş şairlerden ziyade, 19. yüzyılda İngiltere'deki Lake District bölgesinde yaşayan şairlere atıfta bulunmak için kullanılan bir tabirdir – ç.n.

felsefi metafizik eleştirisiyle zirvesine ulaşmıştı (Heidegger, 1977: 16). Birazdan göreceğimiz üzere, Heidegger'in moderniteye getirdiği felsefi eleştiriler, şehrin postmodern eleştirisine, 1950'lerde kentlerin yeniden gelişimine ve örneğin Le Corbusier'nin eserlerinde modernist mimari tarza temel teşkil ediyordu (Jenks, 1995; Lash, 1990). Sonuç olarak, kırsal kesimin ya tertemiz, pastoral erdemlerin bir sahnesi ya da yontulmamış bir tavırlar birikintisi olarak ikili bir şekilde görülmesi, asırlar boyunca dikkat çekici bir inatla devam etti ve bu zaman süresince köy ekonomisi, köylü üretimden kapitalist bir tarım ticaretine dönüştü (Newby, 1979).

Gerçekte toplumsal şehir kuramlarının ortaya çıkışı, geleneksel köyün kırsal komünalliğini idealleştiren ve şehri tehlikeli ve yabancılaştırıcı bir ortam olarak gören romantizmin izlerini yoğun bir şekilde taşıyordu. Modern şehrin bu eleştirisi, *Technics and Civilization* (1934), *The Culture of Cities* (1938) ve *The City in History* (1961) kitapları, hem kent sosyolojisinin hem de şehir planlamasının temelinde yatan değer ve kabullere şekil veren Lewis Mumford'ın (1895-1990) eserlerinde bilhassa önemliydi.

Mumford, şehrin, en nihayetinde, olsa olsa "muhafazakâr bir ameliyat", adem-i merkeziyetçi bir yönetim ve devredilen bir planlamayla evrimine katkıda bulunulabilecek toplumsal bir organizma olduğuna yönelik temel mecazi anlayış konusunda Patrick Geddes'la görüş birliği içindeydi. Geddes'in Edinburgh'un mimari mirasının korunmasına yaklaşımından ve doğa bilimleriyle sosyal bilimleri sentezleyen felsefesinden etkilenen Mumford, kentli Amerika'nın büyüme deliliğinin ölçeğine yazıklanarak, gökdelenler dikmenin, fiziksel boyutu artırmanın ve arsa fiyatlarını yükseltmenin kent ilerlemesinin zorunlu olarak bir göstergesi olduğu anlayışını reddediyordu. "The intolerable city"de (Mumford, 1926) ilerlemenin yükünü, New York'ta yaşamaya artık gücü yetmeyen vatandaşların ve yer ve destek bulma konusunda iş dünyasıyla rekabet edemeyen kültürel faaliyetlerin (müzeler, parklar ve sanat galerilerinin) taşıdığını söylüyordu.

Mumford'ın başlıca odak noktası aslında tarihseldi; dengeli, organik ve adem-i merkeziyetçi bir uygarlığın aşınmasını ve bunun yerini merkezîleşmiş, militarist (veya en azından dövüşken), metropolit bir iktidar sisteminin almasını anlamaya çalışıyordu. Daha hususi olarak, kapalı, yekpare ve müreffeh Ortaçağ şehrinin gerileyişi ve saldırgan, anonim, merkezîleşmiş megalopolisin yükselişini inceliyordu. Mumford'a göre Ortaçağ şehri, komünal ve cemiyetsel yaşam, özel alanlar ve bir başınalık için sağlam fırsatlar sunuyordu. 14. yüzyılda 40.000 nüfuslu Londra gibi bir şehir, kırsal yaşama ve köylü yaşam tarzına hâlâ açıktı. Buna karşın 19. yüzyılın sanayi şehirleri ya sıra sıra dizilmiş burjuva dükkânları ve evleriyle ya da Charles Dickens'ın "Coketown"ının paragöz sefaletiyle nitelendiriliyordu. "Kömür kapitalizmi" çağının yerini, en nihayetinde, kontrolün haydut-diktatörlerin elinde olduğu Tiranopolis ya da şehrin savaş ve hastalıklarla bir mezara dönüştüğü Nekropolis alacaktı. Mumford'ın çözüm önerileri mütevazı, ama pratikti; yeşil kuşaklar, şehrin yeniden iskânı ve şehir içi cemaatlerin ve "köylerin" oluşturulmasıyla ilgili deneyler içeriyorlardı. Bu fikirlerin çoğu 1938'de Honolulu şehrinin bir planı için yazdığı raporda dile getiriliyordu (Miller, 1989).

Kentsel devrim

Daha önce de gördüğümüz gibi şehir, kayda değer muhafazakâr eleştirinin hedefine oturduğu Batı romantizminde önemli bir rol oynuyordu. Aynı anda şehir, toplumsal değişimin (kentleşme gibi) ürünü, toplumsal dönüşümün motoru ve modern değişimin gerçekleştiği coğrafi mekândır. Bunun neticesinde şehir, toplumsal değişim kuramlarında kavramsal olarak önemli bir role sahiptir. İlk önce Avrupa bağlamım ve toplumsal tarihin hem alanı hem de motoru olarak şehir fikrini inceleyelim.

Şehir ve toplumsal değişim hakkındaki tartışmayı anlayabilmek için, işe şehrin tanımlanmasındaki kavramsal sorunların bir incelemesiyle başlamak önemlidir. İlkin arkeologların tarih-öncesi üzerine çalışmalarıyla beraber şehrin bir kent bağ-

lamı olarak sınıflandırılması, şehirler hakkındaki literatürün önemli bir özelliğidir. Gordon Childe'ın çalışmasını ele alacak olursak, şehrin erken dönem antik çağları ve sosyolojik tanımı için birtakım önemli kıstaslar tayin ederek başlayabiliriz. *Antiquity*'de ("Antik Çağda") uygarlık, şehirler ve kasabalar üzerine makalesinde Childe (1957), bir şehrin tanımlanmasındaki birtakım önemli kıstasları belirliyordu. Childe, "kendi yiyeceklerini avlamak ya da yetiştirmek yerine, şehrin içinde ya da surların ardındaki köylerde yaşayan çiftçi veya balıkçıların ürettiği üretim fazlasıyla yaşamını sürdüren profesyonel yöneticiler, memurlar, rahipler, zanaatkârlar ve tüccarların önemli bir oranını oluşturduğu" bir cemaat olacak şekilde çeşitli yargı kuruluşlarının ve düzenlemelerinin gelişiminin yeri olarak şehirle ilgileniyordu (Childe, 1957: 37). Dolayısıyla bir şehir, bu türden entelektüel veya zihin emekçilerini destekleyecek bir üretim fazlası olan tarımsal bir uygarlığın gelişimiyle oluşan belirli bir yönetim çerçevesi gerektirir. Tarihteki bu geçiş, sanayi devrimi ya da Neolitik devrim fikrine benzer bir "kentsel devrim"den söz etmemize olanak tanır. Dolayısıyla şehirlerin kökenleri, yönetim ve gözetimin bürokratik bir süreci olarak yazının gelişimiyle yakından ilişkilidir. Şehrin Antik çağdaki kökenlerinden modern bir biçime geçişi, okuryazar kültürün ortaya çıkışı ve siyasi düzenlemenin bir stratejisi olarak yazının rolüyle yakından bağlantılıdır.

Bu nedenle Avrupa'da, şehrin kökeni, başlıca kültürel mal varlığı siyasi bir kontrol rejiminin parçası olarak bir yazın kültürünün tahrifi olan bürokratik bir statü grubunun büyümesiyle bağlantılıdır. Bu bürokratik gelişmelerin yanı sıra şehrin büyümesi önemli nüfus değişimleriyle ilişkilidir. Örneğin Michel Foucault'nun (1991) yönetimsellik ve gözetim üzerine çalışması, Avrupa'nın demografik dönüşümü, diğer bir deyişle 18. ve 19. yüzyılın nüfus yoğunluğu yüksek şehirlerinin ortaya çıkışı üzerine kafa yorma olarak görülebilir. Siyasi bir pratik olarak yönetimselliğin ortaya çıkışı, Avrupa kent sahnesinde nüfus değişiminin etkisine dair kaygılarla bağlantılıdır. Şayet sosyolojinin kökleri klasik olarak 1890-1920 dönemine dayanı-

yorsa, o halde sosyolojinin ortaya çıkışını kısmen kentsel yoğunluk ve nüfus değişimi üzerine düşünsel bir tefekkür olarak görebiliriz. 19. yüzyıl boyunca Avrupa şehirleri, kentsel göçün sonucu olan derin bir nüfus dönüşümü ve doğum oranında gerileme ve sağlık önlemleri ve tıbbi müdahaledeki ilerlemeler aracılığıyla hayatta kalan insan sayısında artış içeren demografik bir geçiş deneyimliyordu.

Şehirler bu bakımdan tarımsal bir üretim artığı, demografik geçiş, yazı ve bürokratik hükümet kuruluşlarına atıfla tanımlanır. Sosyolojik bir bakış açısından bu kıstaslar şehri anlamak için bütünüyle tatmin edici değildir. Sosyologlar şehirle coğrafi ve demografik bir görüngü yerine toplumsal bir ilişkiler sistemi olarak daha fazla ilgilenirler. Şehir-devletin, kamusal bir alandaki eşit vatandaşların müşterek bir toplumsal gerçekliğine dayandığını öne süren Aristoteles'ti; özel dünya eşit olmayan kişileri içeriyordu. Kendi içinde müşterek bir alan, bir şehri tanımlamak için yeterli değildi. Farklılıktan korkan Yunan filozoflar, uzamdaki yerinden ziyade bütünlüğü ve birliği açısından ideal şehir anlayışını benimsiyordu (Saxonhouse, 1992). Kent sosyolojisi, köken olarak kentsel coğrafyaya dayanıyor olabilirdi, ama şehrin toplumsal bir biçim olarak analizi şeklinde gelişmişti. Sosyologlar ilk olarak idari ve siyasi bir aktör olarak şehre, ikinci olarak bir yaşam tarzı olarak şehre ve üçüncüsü kentsellikle ilişkilendirilen zihniyetlere (veya kültürlere) ilgi duymuşlardır. Şehrin siyasi bir sistem olarak analizi, Weber'in şehir sosyolojisinin yadigârıdır. Şehrin bir yaşam tarzı olarak incelenmesi, birazdan göreceğimiz üzere, sosyolojideki Chicago Ekolü'nün katkısıydı ve son olarak zihniyet bakımından kent hayatına bakış, Georg Simmel'in kültür sosyolojisine katkısına atıfla anlaşılmalıdır. Bu boyutları tam da bu sırayla ele alacağım.

Şehir, siyaset ve iktidar

Şehir, siyasi ve idari kontrolde önemli bir rol oynamıştır. Gideon Sjoberg (1960), *The Preindustrial City*'de, geleneksel şehrin birtakım ortak özellikleri olduğunu öne sürer. Bu şehirler surlarla

çevrelenmişlerdi ve kentli bir seçkin grubunun savunulmasında önemli bir rol oynamışlardı. Bu surlarla çevrili alan, içerisinde dinî binalar ve hükümet binaları barındırıyordu ve bu merkezî mekân içerisinde pazarlar kuruluyordu. Sjoberg'in savunma işlevlerine yaptığı vurgu, bir yere kadar, bir şehrin her zaman bir pazar yeri olduğunu söyleyen Weber'e getirilen bir eleştiriydi. Şehirler hâkim bir sınıfın iktidarının pekiştirilmesinin mekanizmaları olarak var olurlar. Anthony Giddens (1985) Sjoberg'in argümanının bir mübalağa olduğuna inansa da, şehirlerin, idari iktidarın kırsal alanları kapsayacak şekilde genişlemesinin vasıtaları olduğu görüşünü destekler. Bu nedenle şehir-devletlerinin ortaya çıkışı yazının gelişimiyle yakından ilişkiliydi. Yazının gelişimi gözetimin gelişmesinin asli bir temelidir.

Tarihçiler arasında şehir-devletin kökeninin, tarımsal bir üretim artığının varlığına, kent seçkinlerinin ortaya çıkışına ve daha sofistike kontrol ve gözetim biçimlerine olanak tanıyan yazı sistemlerine dayandığı konusunda genel bir görüş birliği vardır. Gelgelelim ticaret hayatının ve kıtalararası ticaretin ortaya çıkışıyla şehir aynı zamanda feodal beylere karşı dokunulmazlık, zanaat loncalarının büyümesi ve yurttaş kültürü için gereken bağlamı sağlıyordu. Tarihsel şehir ve demokrasi araştırması, Belçika ve Hollanda'daki şehirler üzerinde yaptığı araştırma aracılığıyla, Avrupa şehrinin yükselmekte olan kent kültürünün, yalnızca ticari dokunulmazlıklar için değil, aynı zamanda demokratik pratik ve davranış için de güçlü bir bağlam sağladığına yönelik geniş-temelli tezi tesis eden Henri Pirenne (1936) tarafından bilimsel çalışmalarının odağına konmuştu. Pirenne, İslâm'ın yayılmasının, Emevi halifeliğinin batıya doğru genişlemesi ve bunun neticesinde Kuzey Afrika ve İspanya'nın İslâm işgaline uğramasının ardından uluslararası ticaret yollarını kapatmasıyla kent Avrupası'nın ticaretle uğraşan topluluklarının değişen kaderlerine karşı duyarlıydı.

Alman akademisinde de şehir ve siyasi gelişimle benzer bir meşguliyet bulabiliriz. Bismarck-öncesi Almanya'da, Johann Winckelmann ve Johann Wolfgang Goethe gibi akademisyenler, bir uygar erdemler modeli için gözlerini gerisin geri Antik

Yunan ve klasik Roma'ya çevirmişlerdi. Almanya'nın birleşmesinden önce çok sayıdaki Alman prensliği arasında baskın tek bir şehir yoktu. Berlin'in siyasi ve kültürel üstünlüğü ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıktı. Fransız Devrimi'nin etkisinin ardından, Johann Gottlieb Fichte gibi milliyetçiler, yurttaş erdemlerini meydana getiren cemaatçi bir ahlâktan ilham alan geleneksel Alman şehri ve bunun sakinlerinin erdemlerini methediyordu. Fichte'nin iradeci bilgi kuramı, vahyi reddedip seküler aklın tarafında durması ve haklar hakkındaki aktivist kabulleri, bağımsız şehir geleneğine duyduğu bağlılığın bir yansımasıydı. Fichte'nin "haklar bilimi"nde bağımsız şehir özgürlük ve ilerlemenin vasıtası olarak görülüyordu. Komünalizm temaları, Alman anayasacılığının evrimi boyunca cemaatin (*Genossenschaft*) mirasının izini süren Otto von Gierke (1990) gibi tarihçiler tarafından ele almıyordu. Genel olarak bakıldığında Gierke, Alman siyasi yapılarının gelişimini, şehrin surları içerisinde komünal birlik ve öz-düzenleme biçimleriyle otoriter bir anayasanın (*Obrigkeitsverfassung*) arasındaki sürekli değişen bir denge durumu açısından ele alıyordu. Almanya'da Ortaçağ'ın sonuna doğru, şehirli zanaat loncalarının otoritesi geriledi, vatandaşlardan değil şûralardan oluşan hükümetgalip geldi ve halkın egemenliğinin yerini edilgen haklar aldı. Reformun halkçı unsurlarının bozguna uğraması, otoriter egemenlik (*Obrigkeit*) ilkesini daha da pekiştirdi.

Benzer fikirler, İngiliz anayasacılığı üzerine yaptığı tarih çalışması şehirdeki siyasi reforma yaklaşımının temeli olan Frederic W. Maitland gibi yazarların çalışmalarındaki şehir ve metropolitan hükümet üzerine bir yazı geleneği aracılığıyla ifade edilir. Gierke ve Maitland, Weber'in Batı şehrinin özerkliğine dair tarihsel ve sosyolojik analizinin başlıca düşünsel kaynaklarıydı. Maitland'a göre (1898), Ortaçağ'ın Kraliyet beratı, bir kuruluş oluşturmuyordu; daha ziyade serbestliklerden ve dokunulmazlıklardan zaten yararlanan kentli bir topluluğa tanınırlık bahşediyordu. 15. yüzyıldan sonra beratların, şehirlerin geleneksel özerkliğini değil ama vatandaşların devlete yükümlülüklerini tanımaya yönelik bir eğilimi vardı. Modern şe-

hir, şehri, devletin temsiliyet ve idare sisteminin önemli bir bileşeni olarak ele alan 19. yüzyıl yasaları bağlamında ortaya çıktı. Kuzey Amerika'da etkin vatandaşlık ideali belediye reformlarının hedefindeydi ve William Bennet Munro'nun (1912) çalışmalarında önemli bir siyasi kuram teması haline geldi. Şehir bir etkin vatandaşlık, belediye reformu ve ilerici siyaset bağlamıydı; yurttaş eğitimi ve kentsel siyasi katılım için eğitim zeminiydi. Sosyal bilimciler modern şehre "temsilî hükümetin laboratuvarı" olarak bakıyorlardı (Capes, 1922: 3).

Bir yaşam tarzı olarak kentçilik

Bu çalışmalar Avrupa kent ortamının büyümesiyle yakından ilişkiliydi, ama sosyal bilim bakış açısından bakıldığında kent sosyolojisi araştırma ve kuramsal gelişim açısından en uygun bağlamı Kuzey Amerika'da bulmuştu. Örneğin Chicago Ekolü marjinal gruplar, toplumsal düzensizlik, varoş mahalleler, marjinal meslekler ve kentsel yoksulluk üzerine güçlü bir kent araştırmaları geleneği sunuyordu. Chicago Ekolü pragmatizm, iyileştirme ve ampirik araştırma öğretisiyle güdüleniyordu. Gelgelelim, kentsel verilere bu maddi yaklaşımın aksine aynı zamanda güçlü bir masumiyet kaybı, ahlâki çürümenin hâkimiyeti ve uygar pratiğin aşınması hissi mevzubahisti. Kentsel çürüme arka planına karşın Chicago Ekolü ve onun takipçileri, dolaylı olarak, erken dönem sömürge ortamı, özerk şehir ve özgür ve özgün vatandaşa yönelik olumlu bir imge benimsediler. Pragmatizm ve romantizmin bu karışımından, çeşitli mekânsal düzen, bölgeleme, etnik ayrışım ve toplumsal ekoloji kuramları türedi. Chicago Ekolü, modern kentsel şehrin, doğrultusu ve boyutları bakımından gerçekten sosyolojik olan en ayrıntılı ve önemli tariflerinden birini sundu.

Avrupalı kent sosyologları kapitalizmin yükselişiyle bağlantılı olarak karşılaştırmalı ve tarihsel meselelerle ilgilenirken, Amerikalı sosyologlar ilk olarak etnik göç ve kültürel çeşitliliğin etkisi üzerine kafa yormuşlardı. Şehirlerin kökenlerine, coğrafi konumlarına ve mekânsal gelişimlerine yönelik husu-

si bir ilgi gelişti. Pozitivist bir epistemolojinin peşinden giderek, bilimsel rollerini kent yaşamının "olgularının" ayrıntılı bir resmini çıkarmak olarak algıladılar. Köken, konum ve mekânsal özelliklerle ilgili bu meseleler birtakım önemli çalışmaların boy göstermesini sağladı, ama bunlar arasından *The City* (Park, Burgess ve McKenzie, 1925) bilhassa önemliydi.

Bu araştırma geleneği içerisinden "ekolojik şehir kuramı" türedi. Robert E. Park'a göre şehir, modern insanların, belirli gelişim yasaları izleyen doğal bir ortamıydı. Şehir, zaman içinde belirli mahalleler ve hususi banliyölerle ilişkilendirilen karmaşık bir cemaatler ağı olarak genişliyordu. Bu mahalle toplulukları, belli bir iş bölümü etrafında örgütlenen etnik cemaatleri barındırır. Park'a göre şehir, toplumsal cemaatlerin mekânda örgütlenmesi, kendi evrimsel gelişme yasalarını izleyen bir örgütlenmeydi. Chicago Ekolü'nün şehre yaklaşımı bu nedenle şehrin sosyolojik araştırma için "doğal" bir laboratuvar ya da çerçeve sunduğu, şehir ve taşra arasında kır-kent sürekliliği açısından kavramsallaştırılan önemli bir kültürel ayrım olduğu ve kentli bir toplumda şehrin toplumun tüm yaşamını tanımladığına yönelik genel kabullere dayanıyordu. Daha özgül şehir kuramı, kentsel gelişimin konsentrik bölge kuramıydı. Bu kuram şehrin büyümesinin, arsa değerleri üzerinde, hâkim grupların en önemli kentsel arazileri kontrol etmesini sağlama aldığı toplumsal bir mücadeleyle belirlendiğini belirtir. Merkezî iş bölgesi, bu arsa dağıtımı örüntüsünün kilit noktasıyken, yeni gelenler ve daha güçsüz cemaatler kentin çeperlerine sürülür. Bunun neticesinde şehir halkalar veya bölgeler halinde büyür. Etnik cemaatler hâkim kültürle bütünleştikçe, coğrafi hareketlilikle neticelenen bir toplumsal hareketlilik deneyimlerler. Azınlık grupları varoş mahallelerden şehirdeki itibarı daha yüksek alanlara aktarılırlar. Bölgeler arası nüfus geçişleri açısından coğrafi bir şehir tarihi üretebilmek için bu toplumsal değişimleri haritalandırmak mümkündür. Bu yaklaşım önemli birtakım şehir araştırmalarına sebebiyet vermiştir (Anderson, 1923; McKenzie, 1923 ve 1933; Reckless; 1933; Schmid; 1937; Thrasher, 1927; Wirth; 1928; Zorbaugh; 1929).

Ekolojik kuram başlangıçta şehirlerin mekânsal örgütlenişiyle ilgilense de şehir içerisindeki kültürel uzmanlaşmanın öneminin farkındaydı ve kültürel bir görüngü olarak şehrin çalışılmasını teşvik ediyordu (Sennett, 1969). Kültürel analize doğru bu eğilim, Louis Wirth'in (1938) büyük modern şehrin başlıca özelliklerini belirlemeye giriştiği meşhur makalesi "Urbanism as a way of life"ta görülebilir. Wirth, nüfus yoğunluğuna ek olarak şu özellikleri saptıyordu: Etnik cemaatlerin, yaşam tarzlarının ve kültürlerin heterojenliği; süreksiz, anonim ve etkin biçimde tarafsız toplumsal ilişkiler; mesleki uzmanlaşma ve işbölümü; mesken ve iş yerinin birbirinden ayrılması; düşünce ve değerlerin sekülerleşmesi, ki bu bir para ekonomisi aracılığıyla kolaylaştırılır; kitle pazarlarının büyümesiyle standardizasyon; saat ve trafik işaretlerinin egemenliğinin işaret ettiği biçimsel davranış kurallarına bağımlılık; ve ikincil ve parçalı temasların ağır basması. Wirth'in ufuk açıcı makalesi, takip eden araştırmalar tarafından hem eleştirilmiş hem de ayrıntılandırılmıştır. Kentsel ilişkiler zorunlu olarak ya da her durumda gayrişahsî değildir. Örneğin ampirik araştırmalar tüketicilerin alışverişe çoğu kez kişiselleşmiş bir yaklaşım benimsediğini gösterir (Stone, 1954).

Chicago Ekolü çağdaş kent sosyolojisinin temellerini atmış olsa da ırk ilişkilerinin sosyolojik analizi, toplumsal tabakalaşma ve kentsel örgütlenme çalışmalarında da etkiliydi. Toplumsal hiyerarşinin altı-sınıflı bir modelini geliştiren W.L. Warner ve P. Lunt'un (1941) meşhur "Yankee City araştırmaları"nı ve çağdaş sosyolojide şehir içerisinde ayrımcılık üzerine çalışmasında John Rex'in (1970) iskân-sınıf kuramlarını etkilemişti. Chicago Ekolü, azınlık grupları, etnik cemaatler ve toplumsal sınıfa özellikle odaklanan nicel, kentsel bir etnografi geleneği tesis etti. Konsentrik bölgeleme kuramı, şehrin biçimlenmesinde ulaşım bedelleri ve kira arasındaki etkileşimi hesaba katmak üzere marjinalist iktisadi ilkelerin uygulanmasıyla değişikliğe uğramıştır. Şehrin yapısı, zenginlerin tüketici tercihlerine cevaben değişir. Şayet kent izdihamının ulaşım üzerinde yeterince olumsuz bir etkisi söz konusuysa, zenginler şehir merkezin-

de yaşamayı tercih eder ve böylelikle yoksulları dışarıya doğru iter. Chicago Ekolü'nün mirası bu nedenle çağdaş toplumsal adalet kuramları açısından önemlidir (Harvey, 1973).

Kent zihniyeti

Şehir, yabancılar arasındaki ilişkilerin hâkim olduğu bir toplumsal sistemdir ve bu nedenle şehrin büyümesi geleneksel varoluş örüntülerinin aşınmasının ve modernitenin genişlemesinin bir ölçütüdür. 19. yüzyılda yabancı, yerel cemaat (*Gemeinschaft*) ve kozmopolit toplum (*Gesselschaft*) arasında kalan yalnız bir gezgindi; çağdaş toplumda küreselleşme, toplumun tümünü yabancılığa mecbur eder. Georg Simmel'e göre (1971a), arketipik yabancı Yahudi tüccardı. Yerel cemaatle mübadele ilişkilerine girdiği için, hem uzak hem de yakındı. Duygusal açıdan herhangi bir bağ kurmazken, iktisadi ilişkiler aracılığıyla yine de müdahildi. Simmel'in dünyasında istisnai olan yabancı, bugün bir yaşam biçimi haline gelmiştir (Harman, 1988). Pek çok toplumsal yorumcu kentleşmenin en nihayetinde, değerlere daha az bağlı olan ve öncelikli olarak statü ve nüfuz arayışının etkisindeki yeni bir kişilik türü yarattığı görüşündedir. Bu kişilik türü David Riesman (1950) tarafından önemli çalışması *The Lonely Crowd*'da "ötekine-yönelimli kişilik" olarak tarif ediliyordu. Bu tür kişilikler bir dizi içsel değere ("içe-yönelimli kişilik") duyulan bağlılıklara dayanmak yerine çağdaşlarının değişip duran yargılarının peşinden giderler. Ötekine-yönelimli kişilik, aile ya da mahalle içerisinde konumlanmaz. Daha ziyade "Ötekine-yönelimli kişi kozmopolittir" (Riesman, 1950: 25). Kentsel anomi kuramları, 1950'ler ve 1960'larda popüler hale gelmişti. Riesman'ın "yalnız kalabalık" hakkındaki yorumları, Christopher Lasch'ın narsizmin eleştirisini geliştirmesinde (1979) ve narsist kişilikte yankı bulmuştu.

Kozmopolit kişiliğin ahlâki yüzeyselliğine dair bu Amerikan kaygıların izi, Avrupa'daki 20. yüzyıl sosyolojisinin köklerine kadar sürülebilir. Kentleşmenin ve bununla bağlantılı olarak nüfus değişimlerinin bir sonucu olarak, sosyolojinin köke-

ninin, kent ortamındaki nüfus baskılarının neden olduğu toplumsal denetim sorunları hakkındaki özgül bir kaygıya dayandığını öne sürebiliriz. Mesela birtakım yorumcular, Durkheim'ın işbölümü kuramının, anomi fikrinin ve kolektif bilince yapılan vurgunun, 19. yüzyıl sonlarında Fransa'daki toplumsal düzenlemeler üzerindeki demografik baskıların sosyolojik açıklamaları olduğunu iddia etmiştir. Başka yazarlar, Avrupa'nın büyük şehirlerinin anonim, anomik ve yabancılaşmış nüfuslarıyla ilişkilendirilen yeni bir kişilik türünün ortaya çıkışından etkilenmişlerdi.

"The metropolis and mental life" yazısında Simmel (1971b), sürekli hareket eden ve değişen ortamıyla kent yaşamının, insan kişiliğinin düşünsel yönlerini harekete geçirirken, kırsal cemaatin duygusal bağlara dayandığını öne sürüyordu. Aynı zamanda yaşama ilişkin, bezgin ("blasé") tavır adını verdiği şeyde ifade bulan maddi bir yaklaşımı teşvik ediyordu. Şehrin para ekonomisi yaşama karşı hesapçı, gayrişahsî bir tavır gerektiriyordu ve bu da dakikliğe ve kesinliğe dayanıyordu. Gündelik yaşam koşuşturması mesafeye ve kendini geri çekmeye, hatta olağan bağlılıklar ve iştiraklere karşı bir kayıtsızlık ve tarafsızlık tavrına neden oluyordu. Kısacası şehir, modern, iktisadi bireyciliğin kurumsallaşmasıydı.

Daha yaratıcı ve edebî bir düzlemdeyse Charles Baudelaire (Benjamin, 1976) gibi yazarlar da, herhangi bir bağlılık duymaksızın kent mekânında dolaşan bir seyyah olan kentli *flâneur* kavramı vasıtasıyla kent zihniyeti ve kent kişiliği hakkında yazılar kaleme alıyordu. Şehrin kent kültürünün görsel olana, dolayısıyla insan duyularının bir organı olarak göze öncelik verdiği, modern toplumsal kuramın yaygın bir teması olmuştur. Bakış, modern kültürlerin temel bir özelliğidir. Böylelikle görsel kültür, metalarla karşılaşmanın yerleri olarak alışveriş merkezlerinin çoğalmasıyla, sokakları güvenli kılan gaz aydınlatmasının artmasıyla, malları yeni bir tüketici estetiği içerisinde sergileyen reklam panolarıyla ve toplumsal bir rol olarak *flâneur*'le bağlantılıdır. Kent ortamı hakkında yazma geleneği bir diğer etkili ifadesini, Berlin'deki çocukluk deneyimleri, Paris ve

Berlin'deki alışveriş devrimi ve Avrupa'nın yeni alışveriş merkezlerinde ticari bir kültürün ortaya çıkışı (1982) üzerine yazılar kaleme alan Walter Benjamin'in (1970) çalışmalarında bulmuştu. Benjamin, Baudelaire'in bohem sanatçı, kentli züppe, sokak satıcısı ve dedektife odaklanan şehir vizyonunun devrimci doğasının tamamen farkındaydı. Pasajların içinden yürüyerek geçen kalabalıklar, tramvaydan dışarıyı izleyen yolcular, gaz ışığıyla aydınlanan sokaklardaki fahişeler ve küçük kent suçluları – sanatı yeni çöküş estetiğiyle yakından ilişkilendirilen Baudelaire gibi yazar ve şairlerin imgelemi bunlarla doluydu. Baudelaire'in şiirleri sanatsal bir krizin geldiğini, yani kırsal liriğin öldüğünü ifade ediyordu. Dedektif hikâyesi anonimlik, hesaplama, bireysel sözleşme ve meçhul kitleleri içeren yeni kent koşullarına en uygun edebî türdü. Tren yolculuğu, kentli detektif hikâyesinin gözde suç mahallerinden biri haline geldi. 1851 yılındaki Büyük Sergi ve Kristal Saray binası, alışveriş ve reklamın yeni bir deneyim olduğu bir nüfusta yeni bir metalaşma çağını kutluyor ve yaratıyordu (Richards, 1991: 17).

Postmodern tartışmanın köklerini, tüketici çeşitliliği, simülasyon ve parçalanmayı içeren bu kent deneyiminde görebiliriz. Benjamin Baudelaire'i nasıl modern kent imgeleminin edebî müjdecisi olarak kabul ediyorsa, Benjamin de postmodern şehir kuramlarının ortaya çıkışında önemli bir şahsiyet olarak görülmüştür (Buci-Glucksmann, 1994). Postmodern kent estetiği, "kullan-at kültürü"ne yaptığı vurgu, moda döngüsü ve simüle ortamlarıyla modern yaşamın oyunbaz, kurnaz ve süreksiz niteliklerinin farkındadır. Yeniliğe ve suni olana yapılan vurgu esasında kentli bir deneyimdir. Bunun neticesinde Marx'ın 19. yüzyıl burjuvazisinin devrimci karakteri, Baudelaire'in *flâneur*'ü göklere çıkarması, Simmel'in kent zihniyeti çözümlemesi ve Benjamin'in pasajlar analizi arasında önemli bir süreklilik vardır. Dedektif hikâyesi kentli bir duyarlılığın ifadesi olurken, bu bilişsel ve estetik gelişmelere dayanak oluşturan demografik değişimler, kırdan kente toplu göç, kırsal cemaatlerin gerileyişi ve kentte gecekondu mahallelerinin artışı başta olmak üzere derin toplumsal değişimler söz konusuydu. Erken

dönem şehir kuramının büyük bir bölümü bu nedenle mekânla, göçle ve şehir bölgeleriyle olan coğrafi meşguliyetten türüyordu ve toplumsal denetim ve nüfus baskısına odaklanan bir vizyonla ahlâki ve kuramsal olarak ifade ediliyordu.

Yoksulluk, toplumsal sınıf ve şehir

Daha önce de gördüğümüz üzere, bir yandan anomi ve yabancılaşmayla, öte yandan demokratikleşme ve özgürlükle özdeşleştirilen erken dönem şehir kuramlarında derin bir muğlaklık vardı. Bu gelişmeleri açıklarken kentleşmenin kültürel boyutunun analizine belirli bir öncelik tanıdım. Şimdiyse kentleşmeyi deneyimleyen insanların maddi koşullarındaki değişimleri daha bütünüyle ele almanın zamanı gelmiştir (Briggs, 1968). Kent ortamının fiziksel ve ahlâki yoksunluk üzerindeki etkisine dair kayda değer bir literatür bulunur. Mesela sanayi şehri iyileşen sağlık standartlarıyla mı, yoksa kent yoksulluğu aracılığıyla artan bebek ölüm oram ve hastalık oranıyla mı ilişkiliydi? Artık Batı toplumlarının demografik dönüşümü üzerine, kentleşmenin, bilhassa 19. yüzyılın ikinci yarısında, kent nüfusunun sağlığı üzerindeki sonuçlarını analiz eden önemli miktarda bir sosyal bilim literatürü mevcuttur. Edward Shorter'ın 19. yüzyıldaki aile yaşamı çalışmaları, orta sınıfta bebek ölüm oranının, küçük çocukların köylü kadınlar tarafından yetiştirilmek üzere taşraya gönderilmesi uygulaması sonucu arttığını gösterir (Shorter, 1977). Tıp tarihçilerinin köylü sütannelerinin kentli bebek nüfusu üzerindeki etkisine dair analizleri, artan bir ölüm ve hastalık oranı örüntüsü sergiler. Hızlı kentleşme aynı zamanda ruhsal bozukluklardaki bir artışla da bağlantılıydı; farklı ruhsal bozukluk türleri hem toplumsal sınıflar hem de şehir bölgeleriyle ilişkiliydi (Faris ve Dunham, 1939).

Şehrin tarihsel açıdan çalışıldığı durumlarda, kent ortamına, bir yandan Avrupa toplumunun demokratik evrimine katkı sunması, öte yandan işçi sınıfının ruhsal ve fiziksel yoksunluğuna katkıda bulunmasıyla paradoksal olarak hem olumlu hem de olumsuz bir açıdan yaklaşılmıştır. Şehrin bu ikili im-

gesi, kent ortamı üzerine modern yazında da varlığını sürdürür. Bu nedenle bu janr içerisindeki önemli temalardan biri, sözüm ona tehlikeli sınıfların tarihsel olarak büyümesi ve evrimi ve işçi sınıfının oluşumunun bir bağlamı olarak şehrin rolüdür. Erken dönem şehir sosyolojisinin büyük bir bölümü yoksulluk sorunu, örgütlü ve siyaseten aktif bir işçi sınıfının yükselişi ve kent yoksulluğunun hem hastalık hem de ölüm oranı açısından sağlık üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgileniyordu. Friedrich Engels, Kıta Avrupası'ndaki ilk yoksulluk kuramcılarından biriydi ve İngiltere'yi birbirleriyle nispeten az teması olan iki kabileye, yani çok zengine ve çok fakire bölünmüş olarak gören Engels'ti. 1845'te yayımlanan *The Condition of the Working Classes in England* (Engels, 1958; *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, 1997), kent yoksulluğu ve yoksunluğunun klasik bir çalışması haline geldi. Kent yoksulluğu analizi en nihayetinde, Charles Booth'un *Life and Labour of the People in London* (Booth, 1889-91) ve B. Seebohm Rowntree'nin (1922) şehir yaşamı hakkındaki çığır açan çalışmasıyla örneklenebilen önemli bir sosyal bilim analizi mirası meydana getirdi. York şehrindeki beslenme ve hane giderleri analizi aracılığıyla, 20. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'deki sosyal politika çalışmalarının büyük bir bölümüne biçim veren yoksulluk sınırının erken bir nesnel ölçümünü sunan Rowntree'ydi. Araştırmaları, aile ve bireylerin yaşam döngüleriyle bağlantılı olarak hane giderlerinin en ayrıntılı analizlerinden biriydi. Rowntree'nin çalışması, çalışma ve yoksulluk üzerine çalışmalarında A.L. Bowley ve A.R. Burnett-Hurst (1915) gibi yazarların yürüttüğü benzer araştırmalarla tamamlandı. Nesnel bir yoksulluk sınırı hakkındaki tartışma, 20. yüzyıl sonlarında sosyal bilimcilerin tahayyülünü ve araştırmalarını etkisi altına almaya devam etmektedir.

Kent yoksulluğu analizi, kent yoksulluğunun hafifletilmesi üzerine tamamlayıcı bir literatürü ve kent ortamının yeniden yapılandırılması ve geliştirilmesine yönelik yapıcı programları gündeme getirdi. Planlama, uygar bir varoluşun olmazsa olmazıydı (Howe, 1912). Örneğin Karl Mannheim gibi sosyologların çalışmalarında planlama ve kent gelişiminin önemi, ileri bir

kent ortamında demokratik planlama hakkında sosyolojik yazının gelişmesinin temel bir dayanağı haline geldi. Mannheim bir kitle toplumunda bireyin atomize olduğunu ve bunun neticesinde etkin bir demokrasinin bireycilik ve egoizmin üstesinden gelebilmek için planlamaya ihtiyaç duyduğunu öne sürüyordu (Mannheim, 1951).

Benzer bir janr içerisinde Geddes'in kent planlaması hakkındaki sosyolojik çalışması, kentsel düzensizlik ve anominin olumsuz sonuçlarına bir karşılık olarak görülebilir. Geddes rasyonel planlamanın kent ortamı üzerinde olumlu bir rolü olduğuna dair iyimser bir vizyona sahipti. Çalışması, Fransız sosyolog Frederic Le Play tarafından geliştirilen, sosyolojinin yer, iş ve aile arasındaki organik ilişkinin araştırılması olarak görüldüğü kavramsal bir şemaya dayanıyordu. Bu paradigmayla kuşanarak, şehir yaşamının ampirik olarak ayrıntılı bir şekilde gözlemlenmesinin önemi konusunda ısrar ediyordu. Edinburgh'daki Manzara Kulesi'nin (Outlook Tower) dikilmesindeki amaç, bölgesel ihtiyaçlara dair kapsamlı bir anlayışa dayanan kent planlamasının gelişimini ilerletmekti.

Kent planlamasındaki başlıca meselelerden biri, kentsel eşitsizlik ve yoksulluktur. Daha yakın zamanlarda sosyolojide, şehri toplumsal eşitsizliğin bir nedeni olarak anlamaya yönelik çeşitli girişimler olmuştur. Şehirde ırksal tabakalaşmanın bir özelliği olarak iskân sınıfları meselesini analiz eden John Rex'in çalışmasına önceden atıfta bulunmuştum. 1960'larda Ray Pahl (1975), kaynakların dağıtımı ve sistematik toplumsal eşitsizliklerin yaratılmasında "kent yöneticilerinin" (emlakçılar, sosyal hizmet görevlileri ve yerel otorite bürokrasilerinde çalışanlar) önemini vurgulayan bir şehir kuramı geliştirdi. Kentsel sınıf mücadeleleri ve toplumsal hareketler de bu eşitsizlikleri odağına koyar. Bu kuramlar, kentsel tabakalaşma açıklamasında kent yöneticilerinin çoğu kez bağımsız değişken değil müdahil değişken olarak boy göstermeleri nedeniyle eleştirilmişti. Daha başka eleştiriler Rex'in iskân sınıflarının gerçekte öncelikli olarak ırksal adaletsizlik görüngüleri olduğunu öne sürüyordu (Saunders, 1981).

Sonuç

Sonuç olarak şehir sosyolojisinin tarihini kavramsallaştırabilmemizin pek çok yolu vardır. Castells (1977), "kentleşmeyi", şehrin yoğunluğu ve ölçeği bakımından tanımlandığı, insan nüfusunun coğrafi veya mekânsal yoğunlaşması olarak ele alan gelenek içerisinde faydalı bir ayrıma gider. Buna karşın kentleşme, sekülerleşmeyi teşkil eden değer, norm ve davranışların ("kent kültürü") yayılmasında modernleşmenin önemli bir özelliği olarak görülür. Çağdaş sosyoloji ya kentsel yapıların oluşumunun Marksist bir ekonomi politiğini geliştirerek bu ikiliği aşmaya çalışmış ya da kent sosyolojisini daha kapsamlı bir mekân sosyolojisi olarak yeniden yazmaya teşebbüs etmiştir (Urry, 1996). Bunun neticesinde Peter Saunders (1985) şu düşünsel gelenekleri birbirinden ayırır: (a) Ekolojik bir cemaat olarak şehir (Park vd.); (b) kültürel bir biçim olarak şehir (Simmel); (c) bir kaynak paylaşım sistemi olarak şehir (Rex ve Pahl); ve (d) bir kolektif tüketim birimi olarak şehir (Castells). Şehre bakış açısındaki bu dönüşümler, kent kuramındaki düşünsel doğrultuda önemli değişimleri temsil etse de, kentsel sınıf eşitsizliği, yoksunluk ve yoksulluk hakkındaki erken dönem tartışmalarla önemli süreklilikler de taşır.

Şehir hakkmdaki erken dönem sosyolojik yazılar, birtakım önemli konu başlıklarıyla nitelendiriliyordu. İlk olarak, şehrin rasyonalizm, demokrasi ve Batı uygarlığının evrimine yaptığı katkıya ilgi duyan Durkheim, Weber ve Pirenne gibi yazarların yaptığı tarihsel karşılaştırmalı araştırmalar vardı. Bu araştırmalar, sanayi kapitalizminin oluşturulması ve şehir ve demokratik cemiyetlerin artışı arasındaki ilişkide şehrin rolüne dair iki önemli tarihsel meseleyi gündeme getiriyordu. İkinci olarak, nüfusların inanç sistemleri, denetim örüntüleri ve bürokratik süreçler üzerindeki etkisinin coğrafi ve demografik açıdan analiz edildiği bir gelenek vardı. Bu tartışma, kalabalık kentsel nüfusların yönetiminin gelişiminde yazının yeri analiziyle ilişkilendiriliyordu. Üçüncü olarak, şehre, yoksulluğun, fuhuşun, ailenin çöküşünün ve yoksunluğun önemini vurgulayan bir

toplumsal-sorunlar yaklaşımı vardı. Kentsel yoksunluk ve şehir planlamasının odak noktası haline getirilmesi, yurttaş eğitimi, Fabianizm ve Amerika'da Chicago Ekolü gibi çeşitli gelenekleri nitelendiriyordu.

Kent sosyolojisinin gelecekteki doğrultusu, jenerik olarak, küreselleşmenin anlaşılması bağlamında toplumsal ilişkiler ve toplumsal etkileşimin mekânsal boyutlarıyla ilgilenen daha geniş bir mekân sosyolojisi içerisinde yer alır. Son olarak, çağdaş literatür içerisinde, şehrin küreselleşmesine, şehrin sanayi toplumlarının bir kuvvet üssü olarak yükselişine ve internet iletişim sistemlerinin, kent ortamının sanal gerçekliği üzerindeki etkisine giderek daha fazla ilgi duyulmaktadır. Bu değişimler derin ve önemli olsalar da, kent zihniyetleri, kozmopolit yaşam tarzları ve kent kültürlerinin heterojenliği üzerine daha önceki çalışmalarla süreklilikler de gösterirler.

Küreselleşme, megapolisin iktisadi rolü ve kentsel kirliliğinin sağlık ve birey refahı üzerindeki etkisiyle ilişkili meselelerle ilgilenen çağdaş sosyolojide şehre dair derin kaygılar duyulmaktadır. Kentsel yoksunluk kırsal kesimden denetimsiz göç, hızlı nüfus artışı, kentsel yenilenme politikalarının başarısızlığa uğraması ve Uluslararası Para Fonu programlarının Üçüncü Dünya'da maliyet sınırlama üzerindeki olumsuz etkisi sonucunda artmaktadır. Bunun neticesinde hâlihazırda sağlık hizmetlerinden yoksun bir milyar kişinin, temiz suya erişimi olmayan iki yüz elli milyon kişinin ve evsiz altı yüz milyon kişinin olduğu tahmin edilmektedir. Epidemiyolojistler hastalıkların yüzde 80'inin kirli içme suyuna atfedilebileceğini söylemektedir. Bu yoksunluk artan kentsel suç, uyuşturucu bağımlılığı ve terörizmin nedenlerinden biridir. Sosyal bilimciler, bir sonraki asrın başlarında kentsel uygarlıkta çöküş ihtimali düşünüldüğünde, doğal çevreye ilişkin Yeşil gündemin Kahverengi gündemle* tamamlanması gerektiğine inanmaktadır. Bu argümanlar şüphesiz 19. yüzyıl sonundaki, kentsel yoksulluk

(*) Kahverengi Gündem, yalnızca küresel ve kırsal çevre sorunlarıyla değil, aynı zamanda gelişmekte olan dünyada kent nüfusunun ve bilhassa da kentli yoksulların çevre sorunlarıyla ilgilenilmesi ihtiyacını vurgular – ç.n.

ve kentsel yenilenmeyi demokrasinin sürekliliği ve muhafazasında anahtar siyasi meseleler olarak belirleyen tartışmaları anımsatır. Bu benzerlik, kent sosyolojisinin erken dönem tarihine duyulan ilginin bir diğer nedenidir.

KAYNAKÇA

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso (*Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2004).

Anderson, N. (1923) *The Hobo: The sociology of the homeless man*, Chicago: University of Chicago Press.

Bender, T. (der.), (1988) *The University and the City, From Medieval Origins to the Present*, Oxford: Oxford University Press.

Benjamin, W. (1970) *Berliner Chronik*, Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1976) *Charles Baudelaire, A Lyric Poet in the era of High Capitalism*, Londra: Verso.

Benjamin, W. (1982) *Das Passagen-Werk*, Frankfurt: Suhrkamp, 2 cilt (*Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994).

Berman, M. (1982) *All that is Solid Melts into Air, The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster (*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, Modernite Deneyimi* çev. Bülent Peker ve Umut Altuğ, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).

Booth, C. (1889-91) *Life and Labour of the People in London*, Londra: Macmillan.

Bowley, A.L. ve Burnett-Hurst, A.R. (1915) *Livelihood and Poverty*, New York ve Londra: Garland Publishing.

Braudel, F. (1974) *Capitalism and Material Life 1400-1800*, Londra: Collins (*Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm XV-XIII Yüzyıllar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004).

Briggs, A. (1968) *Victorian Cities*, Harmondsworth: Penguin Books.

Buci-Glucksmann, C. (1994) *The Baroque Reason*, Londra: Sage.

Capes, W.P. (1922) *The Modern City and its Government*, New York: E.P. Dutton & Co.

Castells, M. (1977) *The Urban Question, A Marxist Approach*, Londra: Edward Arnold.

Childe, G. (1957) "Civilization, cities and towns", *Antiquity*, 13: 36-8.

Downes, K. (1979) *The Georgian Cities of Britain*, Oxford: Phaidon.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process, The History of Manners*, Oxford: Basil Blackwell (*Uygarlık Süreci*, Cilt 1: *Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişimler*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000 ve *Uygarlık Süreci*, Cilt 2: *Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

Engels, F. (1958) *The Condition of the Working Classes in England*, Oxford: Blackwell (*İngiltere'de Emekçi Sınıfının Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1997).

Faris, R.E.L. ve Dunham, H.W. (1939) *Mental Disorders in Urban Areas, An Ecological Study of Schizophrenia and Other Psychoses*, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1991) "Governmentality", G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (der.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality* içinde, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, s. 87-104.

Fustel de Coulanges, N.D. (1956) *The Ancient City, A Study of the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, New York: Doubleday (*Antik Site*, çev. İsmail Kılınç, Ankara: Epos Yayınları, 2012).

Geddes, P. (1950) *Cities in Evolution*, New York: Oxford University Press.

Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity Press (*Ulus Devlet ve Şiddet*, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2008).

Gierke, O. von (1990) *Community in Historical Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gist, N.P. ve Fava, S.F. (der.), (1974) *Urban Society*, New York: Harper and Row.

Gledhill, J., Bender, B. ve Larsen, M.T. (der.), (1988) *State and Society, The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londra: Unwin Hyman.

Harman, L.D. (1988) *The Modern Stranger, On Language and Membership*, Berlin: Mouton de Gruyter.

Harvey, D. (1973) *Social Justice and the City*, Londra: Edward Arnold (*Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper & Row.

Howe, F.C. (1912) "The city as a socializing agency", *American Journal of Sociology*, xvii: 590-601.

Jenks, C. (der.), (1995) *Visual Culture*, Londra ve New York: Routledge.

Lasch, C. (1979) *The Culture of Narcissism*, New York: Norton & Co.

Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*, Londra ve New York: Routledge.

Laslett, P. (1965) *The World we have Lost*, Londra: Methuen.

Le Goff, J. (1988) *Medieval Civilization 400-1500*, Oxford: Basil Blackwell.

Lukács, G. (1971) *The Theory of the Novel, A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Londra: Merlin Press (*Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

Maitland, F.W. (1898) *Township and Borough*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mannheim, K. (1951) *Freedom, Power and Democratic Planning*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

McKenzie, R.D. (1923) *The Neighbourhood*, Chicago: University of Chicago Press.

McKenzie, R.D. (1933) *The Metropolitan Community*, New York ve Londra: McGraw-Hill.

Miller, D.L. (1989) *Lewis Mumford. A Life*, Pittsburgh ve Londra: University of Pittsburgh Press.

Mumford, L. (1926) "The intolerable city: must it keep growing?", *Harper's Magazine*, February, s. 286-7.

Mumford, L. (1934) *Technics and Civilization*, New York: Harcourt, Brace.

Mumford, L. (1938) *The Culture of Cities*, New York: Harcourt.

Mumford, L. (1961) *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*, New York: Harcourt (*Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. Gürol Koca, Tamer Tosun, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).

Munro, W.B. (1912) *The Government of American Cities*, New York: Macmillan.

Newby, H. (1979) *Green and Pleasant Land? Social Change in Rural England*, Londra: Hutchinson.

Pahl, R. (1975) *Whose City?* Harmondsworth: Penguin Books.

Park, R.E., Burgess, E.W. ve McKenzie, R.D. (1925) *The City*, Chicago: University of Chicago Press.

Pirenne, H. (1936) *Economic and Social History of Medieval Europe*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

Reckless, W.C. (1933) *Vice in Chicago*, Chicago: University of Chicago Press.

Rex, J. (1970) *Race Relations in Sociological Theory*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Richards, T. (1991) *The Commodity Culture of Victorian England. Advertising and Spectacle 1851-1914*, Londra: Verso.

Riesman, D. (1950) *The Lonely Crowd*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Rowntree, B.S. (1922) *Poverty, A Study of Town Life*, Londra: Longmans, Green & Co.

Said, E. (1978) *Orientalism*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 1999).

Saunders, P. (1981) *Social Theory and the Urban Question*, Londra: Hutchinson.

Saunders, P. (1985) "Space, the city and urban sociology", D. Gregory ve J. Urry (der.), *Social Relations and Spatial Structures*, Londra: Macmillan, s. 67-89.

Saxonhouse, A.W. (1992) *The Fear of Diversity, The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Schmid, C.F. (1937) *Social Saga of Two Cities, An Ecological and Statistical Study of Social Trends in Minneapolis and St. Paul*. Minneapolis Minnesota Bureau of Social Research, Minneapolis Council of Social Agencies.

Schorske, C.E. (1963) "The idea of the city in European thought: Voltaire to Spengler", O. Handlin ve J. Burchard (der.), *The Historian and the City* içinde, Massachusetts: The MIT Press and Harvard University Press. s. 95-114.

Sennett, R. (der.), (1969) *Classic Essays on the Culture of Cities*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Shorter, E. (1977) *The Making of the Modern Family*, Londra: Fontana.

Simmel, G. (1971a) "The stranger", D.N. Levine (der.), *On Individuality and Social Forms* içinde, Chicago: University of Chicago Press. s. 143-9.

Simmel, G. (1971b) "The metropolis and mental life", D.N. Levine (der.), *On Individuality and Social Forms* içinde, Chicago: University of Chicago Press. s. 3239.

Sjoberg, G. (1960) *The Preindustrial City*, Glencoe III. Free Press.

Smith, A. (1976) *The Wealth of Nations*, Oxford: Oxford University Press (*Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

Stone, G.P. (1954) "City shoppers and urban identification: observations on the social psychology of city life", *American Journal of Sociology*, 60(2): 36-45.

Thrasher, F.M. (1927) *The Gang*. Chicago: University of Chicago Press.

Turner, B.S. (1974) *Weber and Islam, A Critical Study*, Londra: Routledge & Kegan Paul (*Max Weber ve Islâm, Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1991).

Turner, B.S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*, Londra: Allen & Unwin (*Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. Çağatay Keskinok, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001).

Turner, B.S. (1991) *Religion and Social Theory*, Londra: Sage.

Urry, J. (1996) "Sociology of time and space", B.S. Turner (der.), *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde, Oxford: Basil Blackwell. s. 369-95.

Warner, W.L. ve Lunt, P. (1941) *The Social Life of a Modern Community*, New Haven: Yale University Press.

Weber, M. (1958) *The City*, Glencoe, Ill.: Free Press (*Şehir*, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Yarın Yayınları, 2010).

Wirth, L. (1928) *The Ghetto*, Chicago: University of Chicago Press.

Wirth, L. (1938) "Urbanism as a way of life", *American Journal of Sociology*, 44 (July): 1-24.

Zorbaugh, H.W. (1929) *The Gold Coast and the Slum, A Sociological Study of Chicago's Near North Side*, Chicago: University of Chicago.

ON İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL TABAKALAŞMA SOSYOLOJİSİ

Giriş

20. yüzyılda, toplumsal sınıfa ilişkin sosyolojik analiz ve daha genel olarak toplumsal tabakalaşma çalışmaları, sosyoloji ders müfredatının temel ve tanımlayıcı bir özelliği ve ampirik araştırmanın başlıca bir odak noktası haline geldi. Üniversitelerde, bir disiplin olarak sosyoloji kısmen, sanayi kapitalizminde toplumsal eşitsizliğin olumsuz işlevleri ve sonuçları analizine bir katkı olarak gelişti. Bu toplumsal eşitsizliğin büyük ölçüde iktisadi eşitsizlikten ve dolayısıyla en nihayetinde birey ve ailelerin sanayi kapitalizminin sınıf yapısı içerisindeki yerlerinden kaynaklandığı düşünülüyordu. Sosyoloji, iktisadi sınıf farkı kapitalist bir refah sisteminde nasıl işlev görür sorusuna yanıt vermeye çalışıyordu.

Toplumsal sınıf çalışması, bunun neticesinde, sanayi toplumuna dair sosyolojik anlayışı biçimlendirse de, sınıf analizine ilişkin geleneksel güçlükler vardı. Bu analitik sorunlar basit, ama kalıcıydı:

1 Sınıf, sınıfsal eşitsizliği diğer tabakalaşma biçimlerinden net bir biçimde ayıracak şekilde nasıl layıkıyla tanımlanabilir?

2 Kaç sınıf vardır?
3 Sınıflar arası başlıca hareketlilik örüntüleri, şayet varsa, hangileridir?
4 Sınıfsal eşitsizlik insan toplumunun kaçınılmaz, zorunlu ve kalıcı bir özelliği midir, yoksa yalnızca kapitalist üretim tarzının büyümesinin bir sonucu mudur?

Dolayısıyla sınıf analizi, kapitalist endüstriyel sistemin ve alternatiflere yönelik siyasi arayışın, bilhassa kapitalizmin ötesinde toplumsal tarihin devrimci bir aşaması olarak sosyalizm hakkındaki tartışmanın asli bir özelliği haline geldi. Örgütlü komünizmin 1980'lerin sonlarına doğru çökmesiyle sosyologlar, sınıf analizinin geçerliliği ve ihtimalleri hakkında ciddi şüpheler dile getirmeye başladılar. Bunun nedenlerinden biri "sınıf"ın *geç dönem* endüstriyalizmde toplumsal eşitsizlik örüntülerini artık yeterince ifade eder görünmemesiydi (Lee ve Turner, 1996). Örneğin sınıf analizinin sanayi toplumunda toplumsal cinsiyet ayrımlarının ve cinsel eşitsizliğin doğasını açıklamada ya da ifade etmede özellikle başarılı olmadığı düşünülür (Crompton, 1996). Sosyolojik sınıf analizi, Charles Booth'un çalışması *Life and Labour of the People in London*'m 1880'lerin sonunda yayımlanmasının ardından birtakım önemli değişimler geçirmiştir. Bu nedenle sınıf sosyolojisinin köklerini anlamak, bir yere kadar haddizatında sosyolojinin tarihini kavramaktır.

Kapitalizmin ekonomi politiği

Toplumsal sınıflar, şüphesiz, 19. yüzyılın sonlarına doğru resmî bir üniversite disiplini haline gelen sosyolojinin köklerinden çok önce ve Auguste Comte gibi yazarların 1838'de *philosophie positive* fikrini tarif etmek için "sosyoloji" terimini kullanmalarından önce anlaşılmış ve analiz edilmişti. Klasik Yunan filozofları, Yunan siyasetinin sorunlarını köleler ve köle sahipleri arasındaki farklılıklara ilişkin bir anlayış geliştirerek tarif etmeye çalışmışlar ve Ortaçağlardaki Hıristiyan teologlar,

adaletsiz ve insafsız olduğunu bildikleri doğal yasanın insan toplumundaki uygulamalarını anlamaya çalışmışlardı. "Adil ücret" üzerine teolojik tartışmalar, sınıf farklılıkları hakkmdaki tartışmalar olarak görülebilir. Gelgelelim, sosyal bilimin kökenleri bakış açısından bakıldığında, modern sınıf analizi, etik davranışa ilişkin geleneksel ahlâki felsefi söylemi kapitalist pazar yerinin yeni sorunlarına uyarlayan Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) ve Jeremy Bentham (1748-1832) gibi klasik iktisatçıların tartışmalarıyla başlar.

18. yüzyıla gelindiğinde, tarımsal üretimdeki dönüşüm, yün sanayinin yükselişi, denizaşırı ticaretin genişlemesi ve üretim maliyetlerini azaltan çeşitli teknolojik yenilikler ve icatlar sonucu yeni bir iktisadi ortamın baş gösterdiği açıktı. Smith, kapitalist üretim tarzının gelişiminden doğan pek çok toplumsal meseleyi iktisadi açıdan ifade etmeye çalışan *The Wealth of Nations*'ı 1776'da yayımladı. Smith, her şeyden önce, incelemesinin başlığının da işaret ettiği gibi, uluslararası ticaret ve rekabet bağlamında zenginliğin üretimi ve dağıtımıyla ilgileniyordu. İş bölümünün, uzmanlaşma süreci vasıtasıyla iktisadi büyümenin önemli bir vasfı olduğuna inanıyordu. Verdiği meşhur örnek, fabrikada iğne üretimiydi. Uzmanlaşmış makineleri olmayan biri günde yaklaşık yirmi iğne yapabilirken, uzmanlaşmış faaliyetlerde on kişi istihdam eden makineleri olan ufak bir fabrikada günde 48.000 iğne üretmek mümkündü. Bu uzmanlaşmış üretimin toplumsal bedeli, emeğin zihinsel becerilerinin gerilemesidir. Çağdaş sosyolojinin diliyle konuşacak olursak, makineleşmenin sonucu iş gücünün teknik değişimle yabancılaşması ve vasıfsızlaşmasıydı. Makineleşme aracılığıyla emek gücünde kaçınılmaz olarak bir "bozulma" yaşanır (Braverman, 1974).

Smith'in işbölümü kuramı ücret kuramı için önemli bir temel oluşturuyordu. İş gücünün uzmanlaşmasıyla birlikte, bir pazar mübadelesi sistemindeki malların fiyatının, metaların üretim maliyetlerini kesin olarak yansıtması önemliydi. Bu kuramda Smith, ücret ve değer arasındaki ilişkiye dair klasik tartışmaya yanıt veriyordu. Prekapitalist bir pazarda Smith, mal-

ların fiyatının bir metanın üretilmesi için gerekli olan iş gücü miktarını doğrudan yansıtırken, ileri bir ekonomide malların maliyetinin aynı zamanda ücret maliyetini, arsa kirasını ve diğer üretim etmenlerini, uluslararası bir pazarda mallara yönelik talebi ve gelecek yatırımlar için kâr ihtiyacını yansıtması gerektiğine inanıyordu. Smith aynı zamanda bir diğer zorluğun, yani fiyat parayla ifade edilirken paranın değerinin de değişken olduğunun farkındaydı. Üretim sürecinde metaların fiyatının bileşenlerinin bu analizinde, elimizde genel bir kapitalizm kuramının malzemeleri bulunur; yani zenginlik rekabetinde emek gücü (işçi sınıfı) toplumdan "yabancılaşacaktır" ve buna mukabil toplum ücretler, kârlar ve kira üzerine toplumsal mücadelelerde bölünüp parçalanacaktır.

Kapitalist birikim için kâr üretimine istinaden emek sömürüsü hakkında Ricardo ve Marx arasındaki anlaşmazlığa temel teşkil eden ve böylelikle gerçek bir sınıflar sosyolojisinin tezahürüne temel oluşturan "emek değer kuramı" adı verilen kuramdı (bir metanın değerinin, ona harcanan emek zamanı miktarınca belirlenmesi). Böylelikle klasik iktisat, sınıf çatışmasının ekonomi politiğine, ardından da sınıf ilişkileri sosyolojisine evriliyordu. İktisat kuramındaysa, iktisatçıların birincil ilgi alanı, sınıf yapısının doğasından ziyade servet yaratımı üzerindeki sınırlamalardı.

Klasik iktisat, iktisadi büyümenin, yatırım için kullanılabilir olan sermaye miktarına dayandığını varsayıyordu, böylelikle iktisadi büyümenin sırrı sermaye yatırımları hakkındaki kararların nasıl ve kim tarafından verildiğiydi. Jeremy Bentham gibi faydacılara göre sanayinin sınırları, sermayenin sınırlarınca belirleniyordu. İktisadi durgunluğun birincil nedeni, tercihli vergilendirme, yapay harçlar, hükümet tekelleri ve ihraç primleri biçimindeki hükümet müdahaleleriydi; iktisadi uyarım, salt kişisel çıkarın, kâra yönelik açgözlülük aracılığıyla iktisadi büyümeye neden olabilmesi için devletin pazaryerinden geri çekilmesinden kaynaklanacaktı. Hükümet müdahalesinin zenginlik üretmemesinin sebebi, yatırım sermayesi üretememesiydi; tek yaptığı mevcut sermayeyi durgun alanlara aktarmaktı. İşçi sını-

fının "yardım" anlamında elinden tutmak için sermaye dağıtılması da hükümetlerin hatalı bir yanılgısıydı. Klasik iktisat, ücretler için sabit bir fon olduğunu ve bu nedenle sınıf mücadelesinin verili bir yıl içerisinde var olan ücret miktarını artıramayacağını varsayıyordu.

Dolayısıyla klasik iktisat bolluk yerine kıtlık üzerine bir dizi kabule dayanıyordu. Sermaye ve kâr kıtlığına ilaveten mekânsal bir kıtlık da vardı ve dolayısıyla kapitalist toplum, toplumsal sınıfların "manevra alanı" için mücadele ettikleri bir toplumdu ve "kalabalıkhk ve yokluğun neticesi toplumsal sürtüşme değil sınıf savaşıydı. Kıtlık ekonomisinden kaynaklanan sorunlarla karşı karşıya kalan liberaller, pratik olarak her siyasi kuramın yapmak zorunda olduğu şeyi yapmaya yöneliyordu; dağıtımsal ilkesi açısından tabiatı itibarıyla eşitsiz olan bir sistemi gerekçelendirmek" (Wolin, 1961: 323). Bilhassa temel bireysel özgürlüklere inanan ve bir asgari hükümet müdahalesi ("gece bekçisi devlet") kuramı benimseyen liberaller, devletin, toplumsal güvenliği muhafaza etmenin ve dolayısıyla eşitsiz ve adaletsiz bir dağıtım ilkesini müdafaa etmenin temel kurumu olduğunu öne sürmek durumunda kalıyorlardı. Liberal ekonomi politikteki bu çelişki, Marksist sınıf kuramının hareket noktası olarak görülebilir.

Marksizm ve sınıf analizi

Karl Marx (1818-1883) klasik iktisadın önde gelen eleştirmenlerinden biri olsa da, kapitalizmin ekonomi politiği aynı zamanda liberal siyaset kuramının ikiyüzlülüğü olarak gördüğü şeye yönelik ahlâki bir saldırı da içeriyordu ve bu bakımdan Smithçi iktisat analizi mirasını devam ettiriyordu. Marx kapitalizmin tanımlayıcı özelliğinin, işçi sınıfının üretim sermayesinin sahipleri, yani burjuvazi tarafından sömürülmesi olduğunu göstermeye çalışıyordu. Marx'm iktisat sosyolojisinde "sömürü"nün teknik ve özgül bir anlamı vardı. Kapitalist büyüme ve sömürgeci gelişme aracılığıyla toplumun iktisadi açıdan genişlemesiyle, gerçekte sınıflı toplumun temeli olan bir

artık oluşuyordu. Kapitalizmde sınıf sömürüsü, sanayi kapitalistleri artı değeri işçi sınıfının emeğinden çıkardıkları zaman yaşanır. Özel mülkiyetin varlığı hesaba katıldığında, işçi sınıfı emeğini hayatta kalmak için satarken kapitalist, işçinin emeğini işçilere kendilerini yeniden üretmek, yani yaşamsal ihtiyaçları satın almak için ödenen ücretten bir artı değer yaratmak için kullanır. Ücret emek gücünün maliyetini karşılarken, emek gücü asıl kâr kaynağı olan bir artı değer üretir. Bu nedenle "kâr elde etmek," işçi sınıfının kendi emeğinin sahipliğine ve emeğinin ürünlerine yabancılaştırıldığı sömürüden ibarettir.

Marx bu sürece ilişkin dinamik ve tarihsel bir görüş geliştiriyordu, çünkü kapitalizmi çelişkili ve en nihayetinde kendi kendini yıkan bir üretim tarzı olarak ele alıyordu. Kapitalistler pazarda üstünlük elde edebilmek, üretim maliyetlerini düşürmek ve kârlarını artırmak için birbirleriyle rekabet etmek zorundadır. Bu hedeflere ulaşmanın iki yolu artan uzmanlaşma ve makinelerin daha fazla kullanılması, yani teknolojik yeniliklerdir. Ne var ki emek gücünün yerini makinelerin (ya da Marx'ın deyimiyle "ölü emeğin") alması, kâr oranını düşürmek gibi paradoksal bir sonuca sebebiyet verir, çünkü artı değerin gerçek kaynağı emek gücünün kendisidir. Bu kabul, meşhur ve tartışmalı kâr oranının düşme eğilimi "yasası"nı ortaya çıkarmıştı.

Bu aşamada bu yasanın geçerliliği hakkında tartışmalara girmemize gerek yok. Bu girizgâhın bakış açısından, Marx'ın iktisadi kapitalizm süreçlerinde, her biri çeşitli sınıf çatışması biçimlerine işaret eden birtakım temel kriz eğilimleri belirlediğini kaydetmek yeterlidir. Örneğin kapitalist üretim tarzının iktisadi çelişkileri şunları içeriyordu:

1 Düşen kâr oranı, işletmelerin düzenli olarak iktisadi yeniden yapılandırmadan geçmesiyle ve verimsiz firmaların yok olmasıyla sonuçlanıyordu.
2 Kapitalistleri, sömürgelerdeki emek gücü pazarlarında daha ucuz emek gücü ve bir dünya pazarında daha ucuz doğal kaynaklar aramaya sevk ediyordu.

3 Çocuk emeğinin kullanımı da dahil olmak üzere giderek daha sömürücü çalışma koşulları gerektiriyordu.

Bu süreçler, Marx'ın 1848 tarihli *The Communist Manifesto*'da (Marx ve Engels, 1968; *Komünist Manifesto*, 2008) açıkladığı üzere, şunlara sebebiyet veriyordu:

1 Sınıf sisteminin mücadele halindeki iki geniş sınıf, yani burjuvazi ve proletarya olmak üzere radikal bir şekilde kutuplaşması.
2 İşçi sınıfının fakirleşmesi ve muhtaç duruma düşmesi.
3 Siyasi mücadeleyle kendinde-sınıftan kendi-için-sınıfa dönüşen işçi sınıfının radikalleşmesi.

İşçi sınıfı, sınıf mücadelesinin şiddeti aracılığıyla siyaseten daha örgütlü bir hale geldikçe, devrimci mücadelenin koşulları, kapitalizmin komünist partinin yol gösterciliğinde çökertilebileceği ve sosyalizmin ilk safhalarının yerleşik kılınabileceği koşullar tesis edildi. Nihai komünist devrim özel mülkiyetin ve işçi sınıfının yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasıyla sömürüye son verecekti. Bu toplumsal devrim böylelikle sınıflı toplumun tarihinin sonu olacaktı.

Marksizm, liberal kapitalizm ideolojisine radikal bir saldırı içeriyordu, çünkü Marx kapitalizmin, kapitalist sanayi ilişkilerinde sömürünün gerçek doğasını belirsizleştiren ideolojik kılıfını teşhir etmeye çalışıyordu. Özel mülkiyetin ideolojik ifadeleri olan bireysel özgürlük fikirleri, sermaye birikiminin gerçek nedenleri olan iktisadi sömürünün temelinde yatan ilişkileri belirsizleştiriyordu. Marx açıkça kapitalizmin radikal bir eleştirmeni olsa da kapitalist tarih kuramı, aynı zamanda, feodalizmin geleneksel durgunluğunu ortadan kaldıran ve sosyalizmin ebesi olan kapitalizme paradoksal bir şekilde bir övgüydü. Benzer bir şekilde kapitalist sömürgecilik biçimleri, ne kadar vahşi ve şiddetli olurlarsa olsunlar, Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı" adını verdiği şeyi yıkarak Asya'yı modern tarihin içine sürüklemişti. Hindistan'daki İngiliz sömürge idaresi toprakta özel mül-

kiyet yaratarak toplumsal sınıfları meydana getirmiş ve böylelikle Hindistan'da tarihte ilk kez derin değişimlerin gerçekleşmesine olanak sağlayacak mekanizmaları kurmuştu. İngilizlerden önce Hindistan tarihi zincirleme fetihler tarihinden ibaretti ve gerçekte "Hindistan toplumunun zerre kadar bir tarihi, en azından bilinen bir tarihi yoktu" (Marx ve Engels, 1972: 81). Marx'ın sömürgecilik analizinde, özellikle Hindistan ve Çin'deki "toplumsal durağanlık" anlayışında (Turner, 1974), Marx'ın sınıf analizinin yalnızca kapitalizmdeki eşitsizlik ilişkilerini tarif etmenin sınıflandırıcı bir şeması olmadığını görebiliriz; bu esasında sınıf çatışmasının üretim tarzında derin dönüşümlere meydan veren nedensel mekanizma olduğu bir tarihsel değişim kuramıydı.

Marksizmdeki sınıf analizi bu nedenle tarihin iktisadi yorumu adı verilen şeyin temel dayanağıydı ve klasik iktisattan önemli bir kopuşu temsil ediyordu. İktisatçılar, işçiler ve kapitalistlerin oynadığı rollerde önemli farklılıklar olduğunu kabul etseler de, sınıfı yalnızca benzer iktisadi işlevlere sahip kişilerin bir derlemesi olarak ele alıyorlardı; Marx ise kapitalist toplumun yapısını nesnel sınıf ilişkileri açısından tarif etmeye çalışmıştı. Tarihin iktisadi olarak yorumlanmasını çevreleyen "cazibe, tamamen öne sürdüğü tek yönlü ilişkinin katılığına ve basitliğine dayanır" (Schumpeter, 1987: 13) diyen Joseph Schumpeter bu farkı açıkça kabul ediyordu. Marksist tarih yorumuna getirilen başlıca sosyolojik eleştiri, bu "katılık ve basitliğin" hakiki kapitalist toplumlar hakkındaki ampirik kanıtlarla desteklenemeyeceğiydi. Örneğin, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Almanya'da toplumsal smıfların kutuplaşmadığı ve işçi sınıfının muhtaç duruma düşmediği açıktı. Görünüşe göre birleşmiş bir Almanya'nın iktisadi olarak büyümesinde payı olan işçi sınıfının gerçek yaşam standartlarında bir yükselme olmuştu ve işçi sınıfı Birinci Dünya Savaşı'na giden süreçte genel olarak Alman milliyetçiliğini benimsemişti. Buna ek olarak, sınıf yapısı, hem kültürel hem de beceri farklılıklarıyla ilişkilendirilen çeşitli sınıf hizipleri etrafında parçalanmıştı; bilhassa kapitalist ekonominin gelişimi, hizmet sektörünün büyümesini yansıtan

yeni bir beyaz yakalılar sınıfı yaratmıştı. Bu farklılıklar, toplumsal tabakalaşmanın değişkenleri olarak statü ve sınıfı birbirinden ayırmanın önemli olduğunu gösteriyordu.

Katı ve basit iktisadi tarih yorumunun başarısızlığa uğraması, Alman Marksizminde, zorunlu olarak açık sınıf çatışması içermeyen sosyalizme barışçıl bir gidişatı destekleyen "reformizm" adındaki siyasi bir harekete sebebiyet verdi. Aynı zamanda Marksist kuramdaki bazı analitik güçlükleri çözmeye teşebbüs eden tabakalaşma sosyolojisinin gelişmesine temel teşkil etti. Sosyologlar Marksizme şu argümanlarla karşılık verdiler:

1 Sınıfsal farklılıkların çoğu kez toplumsal sınıf davranışında, mesela "aylak sınıf" (Veblen, 1899) fikrinde, "yaşamtarzı" farklılıkları olarak beliren önemli kültürel boyutları vardır.
2 Kapitalizmin iktisadi olarak genişlemesinin, geniş ve dinamik bir orta sınıf meydana getirdiğini göstermişlerdir (Abercrombie ve Urry, 1983; Cole, 1950).
3 Sosyologlar, yönetim ve mülkiyette önemli bir farklılaşma olan kapitalizmin örgütlenişinde değişiklikler saptamışlardır (Berle ve Means, 1932).
4 "Büro çalışanı" gibi mesleki gruplar hakkındaki sosyolojik araştırmalar, kişiler arasında sınıf, statü ve iş durumları arasında önemli farklar olduğuna işaret eder (Lockwood, 1958).
5 Kaynaklardaki kıtlık çeşitli şekillerde ifade edilebilir, böylelikle "iskân" sınıfları gibi çok sayıda sınıf türüne yol açar (Rex ve Moore, 1967).
6 Son olarak liberal demokrasinin gelişmesiyle birlikte işçi sınıfının refah şartlarında ve dolayısıyla kapitalist toplumda sınıfın olumsuz etkisini sınırlandırmak üzere vatandaşlık işlevlerinde bir genişleme olduğu öne sürülmüştür (Marshall, 1950).

Marksizme bu sosyolojik karşılıkların düşünsel kökeni Max Weber'in (1864-1920) sosyolojisine dayanır ve bu nedenle sı-

nıf analizinin tarihi çoğu kez iki alternatif açısından anlaşılır: Marksist tarihsel materyalizm ve Weberci sosyoloji.

Sınıf, statü ve iktidar sosyolojisi

Çoğu kez Weber'in toplumsal tabakalaşmada üç farklı değişkenin (sınıf, statü ve iktidar) olduğunu öne sürdüğü düşünülse de, Weber'in toplumu müşterek bir "toplumsal kapanım" süreciyle kaynakların tekelleşmesi açısından analiz ettiğini belirtmek daha doğrudur (Parkin, 1974). Toplumsal kapanım, kıt kaynaklara (bilhassa iktisadi kaynaklara) erişimi kendi mensuplarıyla sınırlandırarak, bunun neticesinde dışlanmışları hariç tutarak, kendi toplumsal üstünlüklerini azami hadde çıkarmaya çalışan toplumsal grupların hareketini tarif eder. Dışarıda kalanlar çoğu kez fiziksel özelliklerine, özellikle renge atıfla belirlenir. Weber'e göre bu tekelleşme pratikleri ekonominin temelinde yer alıyordu. Weber'den nispeten uzun bir alıntı yapmak, kastettiği şeyi daha iyi kavramamıza olanak sağlar:

> Rekabet edenlerin sayısı kâr ömrüne istinaden arttıkça, taraflar rekabeti dizginlemek isterler. Çoğunlukla rekabet halindeki gruplardan biri, (fiilî ya da potansiyel) bir diğer rakip grubun dışarıdan teşhis edilebilen bir özelliğini –ırk, dil, din, yerel veya toplumsal köken, soy, mesken, vb.– onları dışlamanın bir bahanesi olarak kullanır. Bireysel örnekte hangi özelliğin seçildiği önemli değildir: Hangisi kendini daha kolay belli ediyorsa, o benimsenir ... Karşılıklı rekabet sürüyor olsa da, birlikte hareket eden rakipler, dışarıda kalanlara yönelik artık bir "çıkar grubu" teşkil ederler; giderek rasyonel düzenlemelere sahip bir tür cemiyet kurmaya yönelik bir eğilim ortaya çıkar; şayet tekelci çıkar varlığını sürdürebilirse, rakiplerin veya etkileyebildikleri diğer bir grubun (örneğin siyasi bir cemaatin), resmî tekeller vasıtasıyla rekabeti sınırlandıran yasal bir düzen tesis etmelerinin zamanı gelir. Böyle bir durumda çıkar grubu, "hukuken ayrıcalıklı gruba" (*Rechtsgemeinschaft*) ve katılımcıları da "ayrıcalıklı mensuplara" (*Rechtsgenossen*) dönüşmüş

olur. Bu türden bir toplumsal kapanım, sürekli tekerrür eden bir süreçtir; tüm lonca ve diğer grup tekellerinde olduğu gibi toprak mülkiyetinin kaynağıdır.

(Weber, 1968: 341-2)

Weber'in toplumsal kapanım fikri elbette yalnızca etnik ve ırksal grupları değil, mesleki tekelleri de kapsar. Aynı zamanda eğitime bağlı emek gücü ayrımlarına da atıfta bulunur (Collins, 1986: 128). Toplumsal kapanım fikrinin yelpazesi geniş olsa da Weber'in sosyolojisinde toplumsal sınıf ve statü grubu arasındaki bir farklılıkla yakından bağlantılı hale gelir. Weber, Almanca baskısı 1922'de, Weber hayatta değilken yapılan *Economy and Society*'de sınıf durumunu, maddi ürünlerden istifade etme, mallar ve beceriler üzerindeki nispi bir kontrolün sonucu olarak hayatta bir mevki ve "içsel tatminler" elde etme ihtimali (Weber, 1968: 302) olarak tanımlıyordu. Bir sınıf yalnızca ortak bir sınıf durumunu paylaşan tüm insanlar anlamına gelir. Weber, bunun ardından, aralarında işçi sınıfı, küçük burjuvazi, mülksüz entelijansiya ve mülkiyet ve eğitim ayrıcalıklarına sahip sınıfları içeren çeşitli toplumsal sınıflar belirlemişti. Weber aynı zamanda statünün birtakım farklı anlamlarının da farkındaydı. Statü grubunu, özgül bir toplumsal itibar iddiasını başarıyla sürdüren bir kişiler çoğulluğu olarak tanımlıyordu: Bu kişiler, yaşam-tarzları, kalıtsal karizma veya tekelci ayrıcalıklar aracılığıyla var oluyorlardı. Weber daha sonra, "Hâkim tabakalaşma tarzına bağlı olarak bir 'statü toplumundan' veya bir 'sınıf toplumu'ndan söz edeceğiz" diyordu (Weber, 1968: 306).

Bu biçimsel tanımların asıl amacı, Weber'e kaynakların tekelleşmesiyle ilgili bir dizi tarihsel ve karşılaştırmalı çalışma yürütebilmesi için bir kavramlar dizisi sunmaktı. Bu şekilde Weber iktisadi servetin toplumsal iktidar, ayrıcalık ve nüfuzun tek kıstası olmadığını öne sürüyordu. Eğitim ve kültürle edinilen prestijin, iktisadi üretim araçlarının mülkiyetine dayanan iktidardan daha önemli olduğu toplumları irdelemek istiyordu. Örneğin Weber, aydınlar sınıfının siyasal ve kültürel statü-

sünün tarihsel önemini hususi olarak vurguluyor ve şöyle kaydediyordu:

> 12 yüzyıl boyunca Çin'de toplumsal statü, servetten daha çok memuriyet için yeterli olmakla belirlenmiştir. Bu yeterlilikse eğitimle ve özellikle sınavla tespit edilmiştir. Çin, edebî eğitimi, hümanistler döneminde Avrupa'da olduğundan ya da Almanya'nın yaptığından çok daha dışlayıcı bir biçimde toplumsal prestijin mümkün olan en ayrıcalıklı kısası haline getirmiştir.
>
> (Weber, 1951: 107)

Weber, karşılaştırmalı sosyolojisinde, farklı tekelleşme örüntüleriyle ve bu farklı iktidar oluşumlarının toplumsal değişime nasıl katkıda bulunduğu ya da bulunmadığıyla ilgileniyordu. Örneğin rahiplerin ve avukatların tekelci iktidarları hakkındaki çalışmaları, Batı kültürlerinin dinamik doğasına dair genel görüşünün önemli bir parçasıydı ve bu nedenle Marx'la, durağan ve geleneksel bir toplumsal düzen olarak Şark'a eleştirel yaklaşma konusunda görüş birliği içindeydi (Turner, 1978). Genelde sınıf analizi tarihinde Marx ve Weber arasındaki farklılıkları vurgulama eğilimi aşırıya kaçırılabilir. Weber statü ve sınıf arasındaki farkları vurgularken, hem Marx hem de Weber, kapitalist toplumun sınıf çatışmasına, "manevra alanı" arayışına ve kıt kaynakları elde etmeye yönelik, önemli bir tarihsel dinamizm meydana getiren bir mücadeleye dayandığı konusunda klasik iktisatçılarla hemfikirdi. Aralarındaki belki de en önemli fark, Weber'in komünist bir toplumun sınıf bölünmelerine veya diğer hiyerarşik ayrıcalık biçimlerine bir son vereceğine inanmamasıydı. Weber'in Rus devrimleri üzerine yazıları (1905-1906 ve 1917), Rus toplumunda demokrasinin güçlükleri hakkmdaki karamsar görüşlerini ifade ediyordu (Weber, 1995). Weber'e göre ya sınıf ya statü farklılıklarından kaynaklanan sistematik eşitsizlikler, ister kapitalist ister komünist olsun tüm insan toplumlarmm kaçınılmaz özellikleriydi. Genel olarak tüm Avrupalı sosyologlar, Batı kapitalizminin oluşumu ve gelişiminde sınıf bölünmelerinin varlığından ve sınıf ça-

tışmasının toplumsal öneminden etkilenmişti ve bu bakımdan Avrupa ve Amerikan sosyolojisi arasında önemli farklar vardı.

Amerikan sosyolojisinde toplumsal tabakalaşma

Birleşik Devletler'de sosyoloji, Amerikan toplumunun, demokrasi, eşit fırsat ve iktisadi başarı değerlerinin tanınması anlamında iyimser ve kendinden emin kültürüyle biçimlenmişti. Bunun neticesinde, sınıfsal bölünmenin önemini inkâr etme ve başta Amerika'ya göç edenler için olmak üzere toplumsal hareketlilik fırsatlarını savunma eğilimi söz konusuydu. "Yeni ulus"taki toplumsal hareketlilik oranına dair bu iyimser bakışın kökeni, Alexis de Tocqueville'in (1805-1859) yazılarına, özellikle Amerika'daki "demokratik devrimi" fırsat eşitliğinin Amerikan kültürü üzerindeki etkisi bakımından tarif ettiği 1835-1840 tarihli *Democracy in America*'ya (Tocqueville, 1968) kadar götürülebilir. Feodal Avrupa'nın katı yapıları Amerika'da yoktu ve fırsat eşitliği kapitalist iktisadi gelişmenin olumsuz sonuçlarını frenliyordu. Benzer bir his, asrın sonuna doğru James Bryce tarafından da ifade edilmişti. Bryce kendinden emin bir şekilde şöyle söylüyordu:

> Amerika'da hiçbir rütbe, yani bir insanın herhangi özel bir ayrıcalığa ya da diğerlerinin hürmet veya saygısına hakkı olduğunu gösteren dışsal ve kabul edilen bir mühür yoktur. Hiç kimsenin herhangi özel bir ayrıcalığa ya da başkalarının hürmet veya saygısına hakkı yoktur. Hiç kimsenin kendini diğerlerinden daha iyi görmeye hakkı yoktur.
>
> (Bryce, 1899, cilt 2: 752)

Dahası, Amerika'nın bir sınır toplumu ve hatta boş bir arazi olduğu anlayışı da yerleşim ve yayılma için uçsuz bucaksız bir mekân ve sonu gelmez bir fırsat hissi yaratıyordu. Mekân sınırlamasının, "manevra alanı" mücadelesi aracılığıyla toplumsal değişim için bir kuvvet olduğu fikrinin toplumsal tahayyülde pek bir yeri yoktu. Amerikan sosyolojisi bu nedenle bir toplumsal iyimserlik bağlamında ve ne sosyalizmin ne de Mark-

sist kuramın herhangi bir öneminin olduğu bir toplumda gelişti. Erken dönem Amerikan sosyolojisi nispeten bağımsız ve "yerli mahsul"dü; Avrupa sosyolojisi 1940'lara kadar herhangi bir etkide bulunamadı. Amerikan sosyolojisinin kurucuları –Lewis Morgan, Lester F. Ward, Thorstein Veblen, William G. Sumner ve Charles A. Beard– Marksizm ya da Avrupa sosyolojisi yerine Popülizm, İlerlemecilik, Sosyal Bilim hareketi ve Toplumsal Müjdeden etkilenen özgün, "yerli" bir sosyoloji üretti (Bramson, 1961). Amerikan sosyolojisi hususi olarak Marksizm tarafından biçimlendirilmezken, kolektif eylem ve toplumsal eleştiri aracılığıyla toplumsal reforma pratik bir bağlılıkla güdüleniyordu. Daha fazla toplumsal ilerleme sağlamak için toplumsal reforma ihtiyaç duyulduğuna dair güçlü bir algı vardı.

Bu nedenle Amerikan sosyolojisinin toplumsal sınıfa kendine has bir yaklaşım geliştirmiş olması şaşırtıcı değildir (Page, 1940). Toplumsal tabakalaşmanın, belirgin kırılmaları veya bölünmeleri olmayan bir süreklilik olarak düşünülebileceği görüşü vardı. Bireyler bu süreklilik boyunca nispeten rahatlıkla ilerleyebilirdi, çünkü toplumsal hareketlilik Amerikan toplumunun açık doğasının kendine has bir yönüydü. Amerikan tabakalaşma sisteminin tek olumsuz özelliği, şüphesiz, ırk, özellikle beyaz ve siyah arasındaki ayrımdı. Tabakalaşma üzerine yürütülen Amerikan araştırmalarının kayda değer bir miktarı, John Dollard'ın *Caste and Class in a Southern Town* (1937) kitabında olduğu gibi sınıftan ziyade kast olarak görülen siyahi cemaatin sorunlarının analizine ayrılmıştı. Amerikan araştırmaları, cemaat-çalışmaları yaklaşımında saha çalışmasına antropolojik bir yaklaşımın desteklendiği metodolojileri bakımından da farklıydı. Bu bakımdan Lynd'lerin Middletown (Lynd ve Lynd, 1929) ve W. Lloyd Warner'ın Jonesville (1949) üzerine araştırmaları, sosyolojik incelemelerin mihenk taşları olarak ünlendi. Amerikalı sosyologlar aynı zamanda, Richard Centers'm *The Psychology of Social Classes*'ında (1949) olduğu gibi, sınıf ve statü mevkilerine yönelik öznel tavırlara ilişkin çalışmalara da öncülük etti.

Bu erken dönem sınıf ve statü araştırmalarında, sınıf kuramı oluşturmaya yönelik yoğun bir teşebbüs olmadı ve sınıf tanımları bir parça basit kaldı. W. Lloyd Warner ve meslektaşları (Warner vd., 1949) en nihayetinde "Yankee City Dizileri", Middletown cemaat çalışmaları ve Güney'de ırk ve cemaat çalışmalarının ardında yatan araştırma sürecine bir rehber olarak araştırma metodolojisi üzerine bir ders kitabı hazırladı. *Social Class in America*'da Warner ve diğer araştırmacılar, sınıf araştırmalarına iki yaklaşım saptıyorlardı: "Değerlendirilmiş katılım" ve "statü özellikleri endeksi." Değerlendirilmiş katılımda Warner, bir kişinin prestij, nüfuz ve rütbe bakımından topluluk içerisindeki yerine dair karşılaştırmalı bir yargıya varılabilecek altı kıstas geliştiriyordu. Endeks yaklaşımında statü, meslek, gelir kaynağı, ev türü ve ikametgâh alanına göre belirleniyordu. Bu metodolojide bir prestij ölçüsü olarak statü ve bir iktisadi konum ölçüsü olarak sınıf arasında ayrıma gitmeye yönelik nispeten belirsiz bir teşebbüs vardı ve bu nedenle "toplumsal statü" ve "toplumsal sınıf" birbirlerinin yerine kullanılıyorlardı. Warner ve Lynd'lerin araştırmasındaki bir diğer metodolojik güçlük, bir dizi cemaat çalışmasının bir bütün olarak Amerikan sınıf ve statü sisteminin doğru bir resmini sunacağını varsaymasıydı.

Amerikan sosyolojisinde sınıf kuramı en nihayet 1940'lar ve 1950'lerde "yapısal işlevselcilik" ve bunun muhalifleri arasındaki eleştirel tartışmalarla geliştirildi. Kısaca aktarmak gerekirse, yapısal işlevselcilik, toplumu, bir bütün olarak sistemi iyileştirmek için işlev gören parçalar ve "alt sistemler"den oluşan bir sistem olarak anlamaya çalışan genel bir toplum kuramıydı. Örneğin Talcott Parsons (1951), *The Social System*'da dört altsistem (ekonomi, yönetim biçimi, toplumsal cemaat veya değer cemaati ve sosyalleşme kurumları) saptıyordu ve bunların sistemin bütünüyle bağlantılı etkileşimlerini ya da işlevlerini araştırıyordu. İşlevselcilik toplumsal tabakalaşmayı, bir sistemin işlerliği ve varlığını sürdürmesine işlevsel katkılarda bulunan bir toplumsal sistemin parçası olarak anlamaya çalışır. Dolayısıyla Parsons (1949), Marksist sınıf analizi mirasını faydacılığa bir

katkıdan ibaret olduğu gerekçesiyle reddediyor ve toplumsal tabakalaşmanın, insanları genel toplumsal değerlere göre sıralamanın genel bir sistemi olarak görülmesi gerektiğini öne sürüyordu. Aslında toplumsal sınıf "araçsal kompleksin" (mesleki beceri ve görevler ayrımı) ve "akrabalık sistemi"nin ürünüdür. Parsons'a göre toplumsal sınıf, meslekler ve prestij hiyerarşisinde ortak bir konuma sahip akrabalık birimlerinin çoğulluğuydu. Parsons Marx'm pazara yaptığı vurguyu reddederek sınıf pozisyonunun mesleki bir analizini savunuyor, sınıf ve prestij açısından sınıflandırılanm aile ve onun mensupları olduğunu kabul ediyor ve tabakalaşmanın "toplumsal sistemde önemli ölçüde bütünleştirici bir yapı" olduğunu iddia ediyordu (Parsons, 1949: 21).

Ne var ki işlevselci sınıf yaklaşımı en kesin ifadesini K. Davis ve W.E. Moore'un (1945) "Some principles of stratification" yazısında bulmuştu. Bu yazarlar her toplumda bazı vazifelerin diğerlerinden daha önemli ve daha zor olduğunu öne sürüyordu. Bu pozisyonların uygun yetenek ve beceride insanlar tarafından doldurulabilmesi için, farklı pozisyonlara yüklenmiş (maaş, istihdam koşulları ve prestij bakımından) farklı ödüller vardır. İnsanların bu mühim vazifeler için yetiştirilmeleri ve eğitilmeleri zaman alır ve bu öğrenimi tamamlayabilmek için insanların da bazı fedakârlıklarda bulunmaları gerekir. Bu kişiler daha sonra, aldıkları bu eğitimin karşılığında daha yüksek maaşlar ve statüyle ödüllendirilir. Dolayısıyla toplumsal tabakalaşma, en yetenekli ve en eğitimli kişilerin, rekabet ve toplumsal hareketlilik vasıtasıyla en zor ve önemli toplumsal vazifelere getirilmelerini temin etmek üzere işlev görür. Marx sınıfı, temelde adaletsiz olan bir sistemde toplumsal çatışmanın bir dinamiği olarak görürken ve Weber sınıfı toplumsal kapanımın bir stratejisi olarak anlarken, Amerikalı yapısal işlevselciler toplumsal sınıfı, mesleki hareketlilik ve iş rekabeti vasıtasıyla toplumun toplumsal farklılaşmasına olumlu katkıları açısından analiz ediyordu.

"İşlevselci toplumsal tabakalaşma kuramı" adı verilen şey, sosyoloji içerisinde, 1950'lerde ve 1960'lardaki kuramsal gelişmelere hâkim olan uzun ve üretken bir tartışmaya neden ol-

du. Parsons'ı eleştirenler, yapısal işlevselciliğin tabiatı itibarıyla siyaseten muhafazakâr olduğunu, doğal yetenek yerine mirasla edinilen zenginliğe dayanan mesleki eşitsizlikler için yetersiz bir şekilde maskelenmiş bir gerekçelendirme sağladığını ve işlevselciliğin bir kuram olarak tutarsız olduğunu, çünkü bir altsistemin işlevi hakkında sistemin kendisinin varlığını sürdürmesi haricinde nesnel bir ölçüt üretemediğini öne sürüyorlardı. Parsons'ın en güçlü eleştirmenlerinden biri olan C. Wright Mills, Max Weber'in sosyolojisine dayanan *White Collar* (1951) ve *The Power Elite*'te (1956) Amerikan toplumuna ilişkin bir dizi eleştirel araştırma yürütmüştü. Mills, meslektaşı Hans Gerth'le birlikte, işlevselciliğin bir panzehiri olarak iktidar ve çatışma hakkmdaki Weberci fikirlerin Amerikan sosyolojisine girmesine katkıda bulundu. Aynı zamanda *The Sociological Imagination*'da (Mills, 1959), Parsons'm gereksiz yere anlaşılması güç ve yoğun olan kuramsal tarzını "büyük kuram" olmakla itham ediyordu. Sosyolojideki bu düşünsel çatışmalar, sınıf analizini çevreleyen sorunların düşünsel olarak açıklığa kavuşturulmasını sağladı ve Avrupalı ve Amerikalı bakış açılarındaki bazı farkları yıktı. Parsons 1979'da ölmesine rağmen, eleştirel ve işlevselci yönelim arasındaki düşünsel çatışma, mesela, diğer şeylerin yanı sıra geleneksel işlevselcilik içerisine çatışma ve değişimle ilgili kabuller yerleştirmeye çalışan "yeni-işlevselci" yaklaşımlarda devam etmektedir (Alexander, 1985).

Sonuç

Erken dönem sosyolojiyi, genel anlamda, klasik iktisat kuramı üzerine kapsamlı ve eleştirel bir yorum olarak, bilhassa iktisat kuramının bireyci kabullerinin bir eleştirisi olarak görebiliriz. Sosyolojik sınıf analizi aynı zamanda Marx'ın Smith ve Bentham'a saldırıları ve Weber'in marjinalizm tartışmasına katkısı aracılığıyla iktisat kuramıyla kurulan bu ilişkiden de kaynaklanmıştı (Holton ve Turner, 1989). 1942'de Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy*'de (1987: 13; *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, 2010) şöyle diyordu: "İktisatçılar top-

lumsal sınıflar görüngüsünü kabul etmede tuhaf bir şekilde yavaş davranmışlardı. Şüphesiz etkileşimleri uğraştıkları süreçleri üreten aktörleri her zaman sınıflandırmışlardı. Ama bu sınıflar sadece belirli ortak bir karakter sergileyen insanlardı." Marx ve Weber'in katkısı, kolektif tarihsel aktörler olarak sınıfların hakiki yapısı ve tutarlığını açığa vurmaktı. Bu sınıf sosyolojisi en nihayetinde, farklı sınıfların "zihniyeti" adını verebileceğimiz konuya dair ayrıntılı çalışmalara sebebiyet vermiştir. Werner Sombart'ın *The Quintessence of Capitalism*'i (1915) buna iyi bir örnektir. Geçmişe bakıldığında sosyologlar toplumsal tabakalaşmanın kültürel ve iktisadi boyutlarının, statü, kast ve sınıf gibi kavramlarda nasıl birbirleriyle ilişkili olduklarını göstermede daha başarısız olmuşlardır.

Teknik sınıf tartışmasının arkasında, kapitalist demokrasilerde toplumsal eşitsizliğin doğasına dair etik bir mesele bulunur. Hatta bazı yazarlara göre, (eşitlik hakkındaki kabulleriyle) demokrasi fikri ve (sınıf farklılığına dayanan) kapitalist bir sistem arasında kaçınılmaz bir gerilim bulunur. Sosyologlar bu gerilime iki kapsamlı yaklaşım geliştirmişlerdir. Kapitalizmde sınıfsal eşitsizlik olsa da, sınıfsal ayrımların kast ayrımlarına dönüşmesini engellemeye yetecek kadar toplumsal hareketlilik olduğu, yani sistemin, yetenekli insanların otorite pozisyonlarına gelebilmeleri sayesinde açık kaldığı görüşünü benimsemişlerdir. Amerikan sosyolojisinde P. Sorokin'in *Social Mobility* (1927) çalışması ve P. Davidson ile H. Anderson'm *Occupational Mobility in an American Community* (1937) kitabı buna bariz birer örnektir. Alternatif olarak, T.H. Marshall'ın izinden giderek, demokratik kapitalizmde vatandaşlık kurumlarının (yasal haklar, siyasi haklar ve refah düzenlemeleri) pazarın ve sınıfsal sistemin olumsuz etkilerini sınırlandırmak üzere işlediğini öne sürmüşlerdir. Bu iki yaklaşım birbiriyle bağdaşmaz değildir, çünkü işçi sınıfından orta sınıfa doğru toplumsal hareketlilik, ağırlıklı olarak devletin kitlesel eğitim sistemine yaptığı yatırımlara bağlı olabilir. Bu nedenle toplumsal sınıf çalışması yalnızca sosyolojinin ilerlemesinin bir göstergesi değil, aynı zamanda kapitalizmin kendisinin değişen doğasının bir yansımasıdır.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N. ve Urry, J. (1983) *Capital, Labour and the Middle Classes*, Londra: Allen & Unwin.

Alexander, J. (der.), (1985) *Neofunctionalism*, Beverly Hills: Sage.

Berle, A.A. ve Means, G.C. (1932) *The Modern Corporation and Private Property*, New York: Macmillan.

Booth, C. (1889-1891) *Life and Labour of the People in London*, Londra: Macmillan.

Bramson, L. (1961) *The Political Context of Sociology*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capitalism: The degradation of work in the twentieth century*, New York: Monthly Review Press (*Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Sinan Acıoğlu, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2008).

Bryce, J. (1899) *The American Commonwealth*, New York: Macmillan.

Centers, R. (1949) *The Psychology of Social Classes: A study of class consciousness*, Princeton: Princeton University Press.

Cole, G.D.H. (1950) "The conception of the middle classes", *The British Journal of Sociology*, 1: 275-90.

Collins, R. (1986) *Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Crompton, R. (1996) "Gender and class analysis", D. Lee ve B.S. Turner (der.), *Conflicts about Class, Debating Inequality in Late Industrialism* içinde, Londra ve New York: Longman, s. 115-26.

Davidson, P.E. ve Anderson, H.D. (1937) *Occupational Mobility in an American Community*, Stanford: Stanford University Press.

Davis, K. Ve Moore, W.E. (1945) "Some principles of stratification", *American Sociological Review*, 10: 242-9.

Dollard, J. (1937) *Caste and Class in a Southern Town*, New Haven: Yale University Press.

Holton, J.H. ve Turner, B.S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra: Routledge.

Lee, D. ve Turner, B.S. (der.), (1996) *Conflicts about Class. Debating Inequality in Late Industrialism*, Londra ve New York: Longman.

Lockwood, D. (1958) *The Blackcoated Worker*, Londra: Allen & Unwin.

Lynd, R. ve Lynd, H.M. (1929) *Middletown: A study in contemporary American culture*, New York: Harcourt, Brace.

Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Londra: Heinemann.

Marx, K. ve Engels, F. (1968) *Manifesto of the Communist Party*, Londra: Lawrence & Wishart (*Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster, Nur Deriş, İstanbul: Can Yayınları, 2008).

Marx, K. ve Engels, F. (1972) *On Colonialism*, New York: International Publishers (*Sömürgecilik Üzerine*, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2009).

Mills, C.W. (1951) *White Collar: The American middle classes*, New York: Oxford University Press.

Mills, C.W. (1956) *The Power Elite*, New York: Simon & Schuster (*İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1974).

Mills, C.W. (1959) *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press (*Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Derin Yayınları, 2000).

Page, C.H. (1940) *Class and American Sociology: From Ward to Ross*, New York: Dial Press.

Parkin, F. (1974) "Strategies of social closure in class formation", F. Parkin (der.), *The Social Analysis of the Class Structure* içinde, Londra: Tavistock. s. 1-18.

Parsons, T. (1949) "Social classes and class conflict in the light of recent sociological theory", *American Economic Review*, 39: 16-26.

Parsons, T. (1951) *The Social System*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Rex, J. ve Moore, R. (1967) *Race, Community and Conflict, A Study of Sparkbroot*, Oxford: Oxford University Press.

Schumpeter, J.A. (1987) *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londra: Unwin Paperbacks (*Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010).

Smith, A. [1776] (1950) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, E. Cannan (der.), Londra: Methuen.

Sombart, W. (1915) *The Quintessence of Capitalism: A study of the history and psychology of the modern business man*, Londra: T. Fisher Unwin Ltd.

Sorokin, P. (1927) *Social Mobility*, New York: Harper & Row.

Tocqueville, A. de (1968) *Democracy in America*, Glasgow: Collins.

Turner, B.S. (1974) "The concept of social 'stationariness': Utilitarianism and Marxism", *Science and Society*, 38: 3-18.

Turner, B.S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*, Londra: Allen & Unwin.

Veblen, T. [1899] (1953) *The Theory of the Leisure Class*, New York: Mentor (*Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Cumhur Atay, Zeynep Gültekin, Erzurum: Babil Yayınları, 2005).

Warner, W.L. (1949) *Democracy in Jonesville, A Study of Quantity and Inequality*, New York: Harper.

Warner, W.L., Meeker, M. ve Ellis, K. (1949) *Social Class in America: A manual of procedure for the measurement of social status*, Chicago: Science Research Associates.

Weber, M. (1951) *The Religion of China*, New York: Macmillan.

Weber, M. (1968) *Economy and Society*, New York: Bedminster Press (*Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt takım, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Weber, M. (1995) *The Russian Revolutions*, Cambridge: Polity Press.

Wolin, S.S. (1961) *Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Londra: George Allen & Unwin.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AİLE SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ

Giriş: Aileyi tanımlamak

Bu bölümde aile örgütleri, akrabalık ilişkileri, ev içi ya da hane yapıları ve arkadaşlık ağlarına dair tüm tartışmayı kapsayacak bir kısaltma olarak kullanılan aile, tüm insan toplumlarının temel ve karmaşık bir bileşenidir. Aile, bariz bir şekilde, (meşru) eşleşme ve üreme süreçleri vasıtasıyla cinsel ilişkilerin düzenlenmesi ve insan türünün yeniden üretimiyle alakalıdır, ama işlevleri aynı zamanda iktisadi üretimin örgütlenmesi, toplumsal iş bölümü, mülkiyetin (yeniden) dağıtımı, kültür aktarımı, çocukların eğitimi (ya da toplumsallaşması) ve yaşlı bakımı gibi kişisel hizmetlerin tedariğini de kapsar. Bir kurum olarak aile, doğa ve kültürün arayüzünde yatar, çünkü temelde belirli basit biyolojik işlevlerle (doğum ve ölüm) ilgiliyken, aynı zamanda kültür aktarımının önemli bir vasıtasıdır. Aile aynı zamanda insan toplumlarında toplumsal denetim aygıtının parçasıdır (Thomas, 1898).

Buna bağlı olarak ailenin tanımı karmaşık ve tartışmalıdır. Bu giriş niteliğindeki analizin amaçları bakımından aileyi şöyle tanımlayabiliriz:

> aralarında ortak ana-baba, evlilik ve/veya evlat edinmeye dayanan bir ilişki olduğunu kabul eden, etkileşim halindeki bir kişiler grubu ... Bazı yazarlar "aileyi" işlev bakımından tanımlamaya çalışır, halbuki ailelerin işlevleri farklı toplumlarda değişkenlik gösterir ve tüm toplumların aileye bahşettikleri asli bir işlev yoktur.
>
> (Rose, 1968: 203)

Bu tanımın önemi, bir aileye mensup olmayı tanımlarken biyolojik ilişkiler önemli olsa da asıl meselenin ailevi bir ilişkinin *kabulü* olduğunu kaydetmesidir. Bu nedenle aile ve akrabalık sosyolojisinde, "kan" ve "evliliğin" ikili öneminin farkında olmamız gerekir. Kana dayalı bir ilişki zürriyetle sonuçlanan cinsel ilişki eylemiyle oluşurken, evlilik resmî bir evlilik töreni ya da ritüeliyle birleşen insanlar arasındaki hukuki ilişkilerin bir sonucudur; evlilik en nihayetinde cinsel ilişkiyi düzenleyen ve meşrulaştıran bir kurumdur. Evlilik ayrılık ve boşanma vasıtasıyla sonlandırılabilirken, "kana dayalı" ilişkilerin bu şekilde ortadan kaldırılamayacağı varsayılır. Bu ayrım "kan bağı hiçbir şeye benzemez" ("blood is thicker than water") fikrinin, yani kana dayalı yükümlülüklerin kolayca ihmal, inkâr ya da gözardı edilemeyeceği anlayışının ardında yatar.

Bu ayrım "kan" ve "evliliğin", "doğa" ve "kültür" arasındaki basit bir ikiliği temsil ettiğine şüphe bırakmasa da, daha yakından bakıldığında bu ayrım çok daha karmaşıktır, çünkü önemli olan hakiki bir ilişkiden ziyade bir kan ilişkisinin kabulüdür. Dolayısıyla "akrabalık, doğal görüngülerin kendileri yerine, doğal görüngülerin toplumsal olarak yorumlanmasıdır" (Allan, 1979: 32). Mesela DNA testinin yardımının olmadığı premodern toplumlarda, babalığı ispat etmek imkânsızdı. Evliliğin toprak sahibi aileler arasındaki bir mukavele olduğu feodal toplumlarda, ilk doğan kuralı (ilk doğan erkek çocuktan kalıtım) babalık hakkında sonu gelmez tartışmalara neden oluyordu. Bu düzenlemeler genç gelinlerde namus ve bekâretin önemini kısmen açıklar (Duby, 1978). Hukuki bir bakış açısından

bakıldığında burada asıl mesele bir kere daha *de facto* biyolojik bağlantılar yerine *de jure* soyun kabulüdür.

Bu nedenle, Robert MacIver'ın sosyoloji üzerine meşhur ders kitabında özetlenen bir özellikler listesine atıfla, ailenin daha ayrıntılı bir açıklamasını sunabiliriz (MacIver, 1937: 197). Bir aile şunları içerir:

1 bir eşleşme ilişkisi
2 eşleşme ilişkisinin onunla uyumlu olarak tesis ve muhafaza edildiği bir evlilik biçimi ya da daha başka bir kurumsal düzenleme
3 aynı zamanda bir soy hesaplama tarzı içeren bir adlandırma sistemi
4 çocuk doğurma ve çocuk yetiştirmeyle bağlantılı kimi iktisadi ihtiyaçlar; ve genellikle
5 yalnızca aile grubuna ait olmak zorunda olmasa da ortak bir mesken, ev ya da hane.

20. yüzyılın önde gelen aile sosyologlarından biri olan William J. Goode (1959: 188-9), buna benzer, ama daha sofistike bir "yarı-değişkenler" listesi sunar:

1 doğurganlık (yüksek ya da düşük);
2 tabakalaşma sistemi içerisinde üyelerin statü yerleştirmeleri (atfedilen ve edinilen yerler açısından);
3 aileye içsel biyolojik idame veya dağıtım sistemi;
4 toplumsallaşma (çocuklara yönelik yükümlülüklerin derecesi ve etkililiği bakımından);
5 duygusal idame (veya birey için duygusal güvenliğin psikodinamik girdi-çıktı dengesi);
6 toplumsal denetim (hem yetişkinler hem de çocuklar üzerinde cinsel denetimin kapsamı).

Bu özelliklerden yola çıkarak ailenin (hane vasıtasıyla ürünlerin ve hizmetlerin üretilmesinde) önemli iktisadi işlevleri, (çocuk doğurma vasıtasıyla) toplumsal işlevleri ve (örneğin

meşru miras örüntülerinin belirlenmesinde) siyasal işlevleri olduğunu görebiliriz. Ailenin bir bütün olarak toplumun örgütlenişindeki önemi hesaba katıldığında, toplumsal düzen ve siyasal otorite hakkındaki siyasi kaygıların genelde yer değiştirerek aileye yüklendiğini kaydedebiliriz. Örneğin 17. yüzyılda monarşinin otoritesi ve meşruiyeti konusunda duyulan siyasi kaygı, hane içerisindeki otorite meselesine odaklanmıştı. Sir Robert Filmer, 1680 tarihli *Patriarcha: A Defence of the Natural Powers of the Kings against the Unnatural Liberty of the People*'da, krallığın istikrarının ailenin istikrarının bir yansıması olarak görüldüğü bir dönemde bireyci toplumsal sözleşme kuramlarının ortaya çıkışı karşısında ataerkil otorite ilkesinin geleceği hakkındaki kaygısını dile getiriyordu (Schochet, 1975). Sigmund Freud'un aile içerisinde cinsel baskılama hakkında yürüttüğü psikanalitik çalışmalar, sosyologlar ve tarihçiler tarafından çoğu defa 19. yüzyıl sonu Viyanası'ndaki Yahudi burjuvaziyi çevreleyen toplumsal yadsımanın ifadeleri olarak yorumlanmıştır (Shorter, 1994). 20. yüzyılda "çekirdek ailenin gerileyişi" hakkındaki kaygılar, kadm-erkek ilişkileri, heteroseksüellik ve emperyalizmin zorunlu bir bileşeni olarak ulusun yeniden üretimi hakkındaki daha genel korkuları gizlemiştir. Askere alınanların sağlığı, sivil toplum içerisinde yeniden üretime dair bir birim olarak ailenin ve ordu için bir eğitim zemini olarak okulun statüsünün bir göstergesi olarak görülmüştür. Dolayısıyla aile, devlet ve imparatorluk arasında önemli bir bağ vardır.

Çekirdek ailenin olası aşınması, 20. yüzyıl sosyal politikasının sosyolojide çekirdek ailenin gerileyişi hakkındaki tartışmaya yansıyan mütemadi bir vasfı olmuştur. Talcott Parsons'ın çekirdek ailenin tecridi hakkındaki argümanı (Parsons, 1943; Parsons ve Bales, 1955) çok fazla eleştirilse de, modern ailenin geniş olmak yerine ufak olduğu, başlıca iktisadi faaliyetlerden ayrı olduğu ve mahremiyet ve şefkatin tedariğinde uzmanlaştığı genel olarak kabul edilir; bunun neticesinde aile aynı zamanda "talep üzerine boşanma"nm mümkün olması vasıtasıyla feshe açıktır. Ne var ki ailenin modern toplumdan yok ol-

makta olduğunu öne sürecek yaygın bir kanıt yoktur, ama akrabalık ilişkileri ve ailevi ilişkilerde bir kriz olmasa da önemli bir toplumsal değişim olduğuna dair bolca karşılaştırmalı kanıt bulunur.

Ailenin evrenselliği

Ailenin tanımı hakkındaki tartışmalar bütünüyle verimli ya da illaki önemli değildir. "Aile"nin anlamı konusunda bir fikir birliğine varmak, şu sorulara ilgi duyulduğu takdirde önem kazanabilir: Aile evrensel midir yoksa belli bir toplum türüne mi özgüdür? Ailenin evrenselliği hakkmdaki tartışma, 1884 tarihli *Origin of the Family, Private Property and the State*'inde Friedrich Engels (1942; *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 1992) gibi toplumsal kuramcıların, L.H. Morgan'm çalışmasının izinden giderek, çekirdek ya da burjuva ailenin, özel mülkiyet ve bireyciliğe yaptığı vurguyla kapitalist bir ekonomiye özgü bir ürün olduğunu öne sürdükleri 19. yüzyılda önemliydi. Çekirdek aile, eşler arasında sistematik bir eşitsizliği, babanın ataerkil otoritesini içeriyordu; mülkiyetin meşru varisler vasıtasıyla aktarılabilmesini sağlamak için erkek saygınlığının kapsamlı bir metresler ve genelevler sistemine dayandığı bir "çifte standart" içeren, meşrulaştırılmış bir fuhuş biçimiydi. Burjuva ailesi burjuva kapitalizminin devrimci bir şekilde çökertilmesiyle ortadan kaybolacaktı. Engels'in savı, çağdaş toplumsal kuramda hem eleştiriye uğramış hem de hayranlıkla karşılanmıştır (Barrett ve McIntosh, 1991).

1949'da George Peter Murdock, 500 toplum üzerinde yapılan araştırmaya dayanarak, ailenin toplumda asli işlevleri yerine getiren ve ikamet, işbirliği içeren ortak iktisadi faaliyetler ve biyolojik üremeye dayanan toplumsal bir grup olduğu sonucuna varıyordu. Aile, toplumsal olarak onaylanan bir cinsel ilişki içindeki yetişkinlerden ve çiftin doğal yolla sahip olduğu veya evlat edindiği bir ya da daha fazla çocuktan oluşuyordu. Murdock'a göre insan tarihindeki hiçbir toplum,

çekirdek aileye, bu işlevleri aktarabileceği uygun bir vekil bulmada başarılı olamamıştır. Herhangi bir toplumun günün birinde bu türden bir girişimde başarıya ulaşıp ulaşamayacağı, ailenin feshiyle ilgili Ütopyacı önerilere rağmen oldukça şüphelidir.

(1949: 11)

Ailenin doğasını ikame etmeye ya da değiştirmeye çalışan Ütopyacı deneylere ilişkin çalışmalar, Sovyetler Birliği'nde (Geiger, 1960) ve tarımsal komünlerdeki kolektivist stratejilerin gelişmesiyle ailenin yok olacağının varsayıldığı İsrail toplumunda ailevi ilişkilerin doğası ve işlevlerine dair karmaşık bulgular üretmiştir. İsrail'deki kibbutz, çocukların aile tarafından değil müşterek olarak bakıldığı ve korunduğu, işbirliğine dayalı bir tarımsal yerleşimdi. Zaman içinde kibbutzun kolektif aile yapısının zayıfladığı ve bunun yerini tipik çekirdek aile sisteminin aldığı öne sürülmüştür (Spiro, 1963; Talman, 1972).

Tarihsel bulgular, yeniden üretimin "özel" bir kurumu olarak küçük aile grubunun esnekliğine işaret eder. Ancak bu argümanlar, "ailenin", tüm kültürler ve tüm zamanlar için geçerli olan ortak ve tutarlı bir tanımı olduğunu varsayar. Buna karşın bazı feminist tarihçiler, ailenin gerçek nüvesinin, tüm zamanlarda tutarlılığını koruyan anne-çocuk ilişkisi olduğunu, "babanın" biyolojik baba olmak zorunda olmadığım ve babanın, her halükârda, tipik olarak bu birimde bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Murdock'un aile açıklaması, aile içerisinde işbölümüne dair değerler hakkında bir mutabakat olduğunu ve ev içinde kayda değer bir ahenk olduğunu varsayıyordu. Buna karşın sanayi toplumlarındaki modern aile, yüksek boşanma oranlarıyla, kadınların iş gücüne yoğun bir şekilde dahil olmasıyla ve evlilik ritüeli olmadan yarı-kalıcı bir ilişki yaşamayı seçen ve gönüllü olarak çocuk yapmamayı tercih eden önemli sayıda çiftle nitelendirilir.

Çağdaş sosyolojide ailenin evrenselliğine dair bu tartışma artık önemini kaybetmiştir ve analizler, özel ve kamusal alan arasındaki ilişki, toplumsal ilişkilerde mahremiyet ve şefkatin ro-

lü, üreme teknolojileri ve genetik mühendisliğinin evlilik ve aile ilişkileri üzerindeki etkisi ve kadın hareketi ve eşcinsel özgürleşmesi gibi toplumsal hareketler vasıtasıyla cinselliğin dönüşümü konularıyla daha fazla meşgul olur hale gelmiştir. Sosyologlar artık ailenin tarihine evrimci yaklaşımlara ilgi duymamaktadırlar. Bunun yerine dikkatlerini, modern toplumda değişen cinsel ilişkiler ve bunların aile üzerindeki etkisi hakkındaki çalışmalara, mesela transseksüellik, lezbiyen ve homoseksüel evlilikler, vekil ebeveynlik ve gönüllü olarak çocuk yapmamanın sonuçlarına çevirmişlerdir. Genellikle, evrimci paradigmaların kurgusal ve genel olduğu düşünülmektedir. Çağdaş aile çalışmalarının, babalık (Coltrane, 1996), çocuk doğurma (Ribbens, 1994) veya aile değerleriyle (Stacey, 1960) ilişkili belirli meselelerle ilgilenmesi daha muhtemeldir.

20. yüzyıl aile çalışmalarının özgül doğasına değinmeden önce, aile çalışmaları tarihinin genel boyutlarını özetlemek istiyorum. Ailenin bir bütün olarak toplumsal yapı açısından önemi düşünüldüğünde, aile analizinin her zaman her verili dönemin genel tartışmalarını yansıttığını daha önce de öne sürmüştüm. Aile ve geleceğine yönelik kaygılar, kentli, seküler ve kapitalist olan sanayi toplumunun yükselişi hakkındaki tartışmanın genel hatlarını takip etmiştir. Genel olarak söylemek gerekirse, aile sosyolojisi, sanayi toplumunun toplumsal yapısı içerisinde ailenin yerini (veya işlevini) anlamakla ilgilenir; daha dinamik bir tarzda söyleyecek olursak, sosyoloji modernleşme süreçlerinin aile üzerindeki etkisini anlamak ister. Bu ilgi alanları, aile çalışmasının içerisinde geliştiği parametreleri oluşturmuştur.

Aile antropolojisi ve sosyolojisinin bir tarihi

19. yüzyıl sonunda, örneğin Emile Durkheim'm 1888'deki evlilik ailesi sosyolojisi hakkındaki dersleri ve yazılarıyla (Traugott, 1978) gelişen aile sosyolojisi, Batı-dışı dünyadaki akrabalık sistemleri üzerine hatırı sayılır miktarda antropolojik saha çalışmasının zaten var olduğu bir bağlamda ortaya çıkmıştı. Akrabalık ve aile araştırması, antropolojinin oldukça ge-

lişkin ve önemli bir boyutudur (Kroeber, 1909; Malinowski, 1930; Radcliffe-Brown, 1941; Tylor, 1889). Gelgelelim, ailenin toplumsal yapı açısından bariz önemine ilişkin yaygın bir görüş birliği olsa da, sosyolojinin Durkheim (Davy, 1925) ve W.I. Thomas (1902) haricindeki kurucu kuramcıları, aile sosyolojisini tuhaf bir biçimde ihmal etmişti. Max Weber, Vilfredo Pareto ve Georg Simmel'in kuram ya da araştırma vasıtasıyla doğrudan bir katkısı olmamıştı (Goode, 1959) ve ana akım Amerikan sosyolojisi, Talcott Parsons'ın gençlik, yaşlanma ve aile sosyolojisine kadar, ailenin kuramsal analizine önemli bir katkıda bulunmamıştı. Şüphesiz Birleşik Devletler'de aile yaşamıyla ilgili önemli ampirik çalışmalar yapılıyordu, ama 20. yüzyılın ilk yarısında aile üzerine ampirik araştırmalar öncelikli olarak toplumsal sorunlara pratik bir odaklanma ve ailenin parçalanmasına, ev içi şiddete ve tek ebeveynli hanelere çözüm bulmak üzere bir politika geliştirme mecburiyetiyle güdüleniyordu. Bu çerçeve içerisinde sunulmuş, E. Groves ve W. Ogburn'den (1928) *American Marriage and Family Relations*, M. Nimkoff'tan (1934) *The Family* ve E. Burgess ve L. Cottrell'den (1939) *Predicting Success or Failure in Marriage*'ı gibi birkaç klasik mevcuttu. W. Ogburn ve M. Nimkoff (1955), *Technology and the Changing Family*'de, teknolojinin, özellikle elektronik teknolojisinin, modern ailenin gelişimine etkisinin sosyolojik analizine önemli bir katkı sunmuşlardı.

Avrupa'da, Ferdinand Tönnies'in *Gemeinschaft und Gesellschaft*'mm (1957) 1887'de yayımlanmasından önce, 19. yüzyılın aile meseleleri hakkındaki başlıca çalışmaları, John F. McLennan'm *Primitive Marriage* (1865), Pierre Frederic LePlay'in 1855 tarihli *Les Ouvriers Européens* (LePlay, 1877-9) ve L.H. Morgan'ın "Systems of consanguinity and affinity of the human family" (Morgan, 1871) ve bunu takip eden *Ancient Society* (1877) çalışmalarıydı. Etnografik, tarihsel ve antropolojik evlilik araştırmaları aynı zamanda Edward A. Westermarck'ın *The History of Human Marriage* (1901), *A Short History of Marriage* (1926) ve *The Future of Marriage in Western Civilization* (1936) gibi bilimsel çalışmaların da etkisinde kalmıştı.

Erken dönem aile ve akrabalık kuramları, Batı sömürgeciliği ve yerleşiminin, özellikle 19. yüzyılda yayılmasında Batı kültürü ve "ilkel toplum" arasındaki çatışmadan ilham alıyordu. Bilhassa, Kuzey Amerika ve Avustralya'daki beyaz yerleşimi ve yerli toplumları arasındaki kültürel etkileşim, tipik olarak evrimci bir paradigma, özellikle Sosyal Darwinizmden türetilen bir paradigma içerisinde ifade edilen ilk aile kuramlarını meydana getirdi. Dolayısıyla Morgan'ın araştırması, yerli Amerikalılarla beyazların karşılaşmasından yoğun bir şekilde etkilenmişti. New York'un kuzeyinden bir avukat olan Morgan, Iroquois cemaatleriyle ilgileniyordu. Bu başlangıç niteliğindeki çalışmalarından, tek eşli ve grup aile yapılarına böldüğü aileden evrimsel bir ilerleme olarak sivil toplumun "varsayımsal bir tarihini" türetiyordu. Ailenin rastgele cinsel ilişki kurmadan tek eşliliğe evriminin, ahlâki ve ilerlemeci bir dürtüyle güdülendiğine inanıyordu. 19. yüzyıl sonlarında, Avustralyalı Aborjin aile ve akrabalık yapıları üzerine yapılan çalışmalar, F. Galton, N.W. Thomas, Carl Nicolai Starcke, Bronislaw Malinowski ve daha pek çoklarının çalışmalarına ilham verdi. Aborjin toplulukları çalışmalarından edinilen bulguların, çağdaş saha çalışması vasıtasıyla en eski zamanlardan "ilkel topluluklar"ın aile yaşamına dair bir görüş oluşturmada faydalı olduğu düşünülüyordu. Starcke'nin 1888'de yayımlanan ve İngilizceye 1889'da tercüme edilen (Starcke, 1976) çalışması *Die primitive Familie in ihrer Enstehung und Entwicklung*, J.F. McLennan ve L.H. Morgan'ın çalışmalarının metodolojisini ve gerçek bulgulardan yoksun oluşunu eleştiriyordu. McLennan'ın *Primitive Marriage: inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies* (1865) çalışması, rastgele cinsel ilişkiler kurmaktan anasoylu gruplar, kız bebeklerin öldürülmesi, yerel dışevlilik, çok kocalılık, babasoyluluk ve son olarak modern aileye kadar evliliğin evrimsel bir resmini çiziyordu. Starcke her iki kuramcıyı, cinselliğin, toplumsal evrimin psikolojik bir açıklamasını sunan farklılaşmamış bir içgüdü olduğuna dair örtülü görüşü kabul ettikleri için eleştiriyordu. Starcke, kana dayalı-akrabalık kavramlarının ilkel evliliğin örgütlenişinde hiçbir rolünün bu-

lumadığını ve erken dönemde rastgele cinsel ilişkiye girildiğine yönelik hiçbir bulgunun olmadığını ileri sürüyordu. Ensest yasakların, kültürler ve tarih boyunca ortak biyolojik kabullere dayandırılabileceği fikrini reddediyordu. Starcke, erken dönem aile yapılarını, iktisadi işbirliği ve örgütlenme açısından açıklamaya çalışıyordu. Batı-dışı akrabalık yapılarının araştırılması, karşılaştırmalı bir evlilik ve akrabalık anlayışının gelişiminde hem antropolojik hem de sosyolojik araştırmanın önemli bir parçası olmayı sürdürdü (Eggan, 1937; Mathews, 1900; Rivers, 1968).

Anaerki kuramları

Aile, işbirliği, paylaşma ve yaşamın korunmasına yaptığı vurguyla uygar yaşamın önemli bir bileşeni olarak görülmüştür. Bu idealize edilmiş aile görüşü, militarizm, devlet ve özel mülkiyete ters düşer. Engels'in aile ataerki kuramında, mülkiyet ve devletin insan evriminin önemli safhaları olduğunu, ama aynı zamanda ilkel toplum üzerine (Ütopyacı) bakış açılarıyla kıyaslandığında, önemli olumsuz özelliklerinin olduğunu önceden görmüştük. Militer, ataerkil toplumun ortaya çıkışının, daha önceki özel mülkiyetten yoksun anaerkil ve komünal toplumu yok ettiği fikri, erken dönem sosyolojinin popüler bir teması haline gelmişti.

Robert Briffault yayımladığı *The Mothers*'da (1927; *Analar*, 1990), zihnin biyolojik değil toplumsal bir ürün olduğunu ve insan zihninin bizi hayvanlardan ayıran özelliklerinin, annelik içgüdüsünün sonucu olduğunu öne sürüyordu. Uygarlığın aktarılması biyolojik yeniden üretime değil toplumsal yeniden üretime, yani çocuğun, geleneksel olarak annenin sorumluluğunda olan toplumsallaşmasına bağlıdır. İnsan türünün zekâsı uzun bir gebelik dönemi ve kapsamlı kültürel toplumsallaşma gerektirir. Briffault eğitimin kadına ait bir sorumluluk olduğunu varsayıyor ve böylelikle kadınların her şeyden önce beşerî kurumların tarihsel olarak biçimlenmesinden sorumlu oldukları sonucuna varıyordu. Briffault McLennan, Morgan ve Willi-

am Robertson Smith'in araştırmalarının izinden giderek, sosyal antropolojinin başlıca sonuçlarının, akrabalık biriminin toplumun temel yapı taşı olduğu ve kadınların tarih-öncesi toplumların biçimlenmesinin başlıca aktörleri olduğunu öne sürüyordu. Ataerkinin toplumsal düzenlemelerin ilk ilkesi olduğunu iddia eden yaygın erken toplum kuramlarının aksine Briffault, kadınların bu tür toplumlara hükmettiğini değil ama toplumsal örgütlenmenin kadınsal ilkelerinin hâkim olduğunu iddia eden bir anaerki kuramı tesis ediyordu.

Briffault'nun çalışması eleştiriye maruz kalmasına rağmen (Westermarck, 1934), ataerki, 20. yüzyılın başlarında aileyi anlamak için popüler bir kavramsal çerçeve olmayı sürdürdü. Anaerki kavramı, kapitalizm, tecavüz ve özel mülkiyetin feminist ve sosyalist eleştirilerinde önemli bir ideolojik rol oynadı. Anaerkil toplumların, toplumsal örgütlenme için önemli bir dizi alternatif ilke sunduğu düşünülüyordu. Aslında bu tartışmalar çoğu zaman, Fransız Devrimi zamanından itibaren ailenin daha erken dönem sosyalist eleştirilerini, örneğin Charles Fourier ve Friedrich Engels'in çalışmalarındakileri (Zaretsky, 1976) tekrar ediyordu. Almanya'da bu tartışmalar Johann Jakob Bachofen tarafından "ana-hakkı" (*Das Mutterrecht*) kuramında sürdürülüyordu. Anaerki fikri, kapitalizmden önce hukukun gayrişahsî ve soyut fikirlere değil, cemaatin deneyimi ve geleneğine dayandığı ve bunların da köklerinin ailede ve annenin uygarlaştırıcı rolünde bulunduğuydu. Bachofen'in fikirleri Marianne Weber tarafından incelenmiş ve Tönnies tarafından tahripkâr bulunmuştu.

Anaerkinin tarihsel rolü tartışması aynı zamanda Almanya'da, burjuva ailesinin konformist değerleri yerine erotik aşkı savunan radikal toplumsal hareketler tarafından da benimseniyordu. Anaerkillik artık erotik arzunun bir düzenlemesi olarak aileye ve kendini kısıtlamaya yaptığı vurguyla çileci kapitalizmin yükselişinden önceki özgür aşk fikriyle ilişkilendiriliyordu. Otto Gross Nietzsche, Bachofen ve Freud'a dayanarak, özgür aşkın sağaltıcı önemini ilan ediyordu ve fikirleri Alman feminist hareketinin burjuva kanadının gelişiminde etkili olmuş-

tu (Schwentker, 1987). Almanya'daki kadın hareketinde anaerki hakkındaki tartışma, kadınların giderek artan bir oranda iş gücüne katıldığı bir dönemde ailenin varlığını sürdürmesine ilişkin kaygıları yansıtıyordu, ama aynı zamanda Sigmund Freud'un arzunun baskılanması, nevrotik rahatsızlıkların artması ve burjuva aile yaşamının içsel çelişkileri analizinin temelinde olan kadın cinselliği ve uygarlık hakkındaki meseleleri de ön plana taşıyordu.

Freud'un önde gelen birkaç çalışması, uygarlık ve cinsel denetim arasındaki dinamik ilişkiyle ilgiliydi. Freud'un totemcilik, tektanrıcılık ve uygarlık üzerine "tarihsel" çalışmaları, uygarlığın gelişiminin nasıl da cinsel dürtülerin (id) düzenlenmesi ve tabi kılınmasını gerektirdiğinin bir açıklamasını sunar. Bireyin yaşamında bu biyolojik kuvvetler (id), kültür (süper ego) ve benlik (ego) arasında hiç bitmeyen bir mücadele vardır. Psikanalizin rolü, hastanın kendi geçmişiyle (ya da bilinçaltıyla) yaşamayı öğrenebileceği konuşma terapisi süreci vasıtasıyla bu çelişkileri ifşa etmektir. Freud'u eleştiren pek çok kişi yeterli bir aile kuramı geliştiremediğini, çünkü yaklaşımının aileler içindeki bireyler yerine bir başına birey fikrine bağlı olduğunu öne sürer (Poster, 1978).

Bununla beraber Freud, aile terapisi ve çocuk psikolojisinin sonraki evrimini etkisi altına adan bir dizi mesele ve fikir ortaya atmıştır. Örneğin tartışmalı Oedipus kompleksi fikri ve çocuk cinselliği, ailenin cinsel dinamiklerinin modern analizinin asli bir bileşeni haline gelmiştir. Freud, çocuğun ilk cinsel deneyimlerinin annenin memesiyle olduğunu ve annenin ilk cinsel çekim ve kıskançlık nesnesi haline gelerek babaya yönelik husumete neden olduğunu öne sürüyordu. Josef Breuer'le beraber gerçekleştirdiği erken dönem çalışmalarında, klinik histeri analizi, histerinin, hasta tarafından histeri krizleri sırasında serbest bırakılan bastırılmış cinsellik duygularını temsil ettiği kuramını ortaya çıkarmıştı.

Freud'un fikirleri aile sosyolojisinin gelişimi açısından önemliydi. Örneğin Parsons, Oedipus tabusunun, çocuklar evden ayrılıp iş gücüne katılacaklarsa ve kendi ailelerini kura-

caklarsa önemli olduğunu göstermek için Freud'u benimsiyordu. Oedipus tabusu ve dışevlilik kuralları, çocukları dışsal evlilikler vasıtasıyla yeni ittifaklar kurmaları için evden çıkarmada önemliydi.

Freud'un araştırması genel olarak büyümekte olan çocuğun ruhsal sağlığında aile istikrarının önemine işaret ediyordu. Aile içerisindeki çatışmalar ve stres, büyümekte olan çocuk için kötü bir psikolojik ortam yaratıyordu. Hatta John Bowlby (1953), hayatın ilerleyen dönemlerinde yaşanan ruhsal rahatsızlıkları açıklamak için bir "annelikten yoksunluk" kuramı geliştirmişti. Bowlby'nin araştırmaları, muhafazakâr eleştirmenler tarafından, çalışan annenin evde olmamasının çocuğun ruhsal dengesizliğine katkıda bulunduğunu öne sürmek için kullanılmıştı. Bowlby'nin çocuğun duygusal dengesinde ebeveynliğin rolü hakkmdaki güçlü iddiaları, boşanmanın çocuğa doğrudan doğruya zarar verdiğini de söylüyordu. Feminist eleştirmenler bu fikirlere, şefkat ilişkisinin yalnızca kadınsal bir işlev olmadığı ve çocuğun ruhsal sağlığının, anneye münhasır bir bağımlılık yerine yetişkinlerle dengeli ve öngörülebilir ilişkiler gerektirdiği zemininde karşı çıkıyordu. Aslında aileyi eleştiren pek çok kişi, çocuğun yetişkin topluma girişini travmatik ve zor bir hale getirenin, aşırı korumacı ve kıskanç anne olduğunu öne sürüyordu. Psikanalistler aşırı korumacı ev halkının, ailenin itaat talepleri ile evden ayrılma, cinsel olarak olgun ve bağımsız bir hale gelme baskılarını uzlaştıramayan kız çocuklarında nasıl anoreksiye yol açabileceğini göstermeye çalışıyordu (Bruch, 1988). Radikal psikologlar bu manastır benzeri aileye aile gettosu olarak atıfta bulunuyordu (Laing, 1964; 1971). 1960'lar ve 1970'lerde eleştirel psikologlar "ailenin öldüğünü" ilan ediyorlardı (Cooper, 1972).

20. yüzyıl ailesinin sorunları

20. yüzyılda sosyologlar, ailenin, sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşmenin etkisiyle ilişkilendirilen sıkıntıları ve zorlukları üzerine kafa yoruyordu (Davis ve Warner, 1937). Charles Bo-

oth, B.S. Rowntree (1902) ve Webb'ler gibi toplumsal araştırmacılar yoksulluğun aile üzerindeki etkisini çalışmakla ilgilenirken, daha sonraki sosyologlar ailenin varlığını sürdürmesine ilişkin daha temel sorular sormaya başladılar. William F. Ogburn (1933) ailenin derin bir "işlev kaybı" yaşadığını, çünkü bireylerin iktisadi ihtiyaçlarının birçoğunun artık aile tarafından karşılanmadığını öne sürüyordu. Parsons "The kinship system of the contemporary United States" (Parsons, 1943) ve "The American family" (Parsons ve Bales, 1955) çalışmalarında Ogburn'le hemfikir olsa da, ailenin, çocuğun toplumsallaşması ve toplumsallaşma aracılığıyla kişiliğin beslenmesi için bir mahremiyet yeri olmak üzere daha uzmanlaşmış bir aktör haline gelerek daha geniş toplumsal yapıdan farklılaşmış olduğunu öne sürer. Çekirdek ailenin birincil işlevi, fertlerinin sosyalizasyonu ve kültürel sistemin değerlerinin aktarımıdır. Bu gelişme, coğrafi olarak kendi hanesine kapanmış olan ve yerleşim bakımından yalıtılmış haldeki çekirdek ailenin birbaşınalığıyla gösteriliyordu. Aile fertleri geniş akrabalık sistemi yapılarının dışarısında çalışır ve hareket ederler. Yalıtılmış çekirdek aile ufak olduğu için, bu yapı aile fertlerine, özellikle de anneye muazzam duygusal yük bindirebilir.

Parsons'ın aile sosyolojisi kapsamlı bir şekilde eleştirilmiştir. Aileye bakış açısının aile çatışması ve uyumsuzluğunu ciddiye alamadığı, çünkü orta sınıf aile yaşamının idealleştirilmiş bir versiyonunu sunduğu ve bunun da kent varoşlarının yokluk çeken ailelerinin gerçekliğinden bir hayli uzak olduğu öne sürülür. Parsons'm yaklaşımı, Birleşik Devletler'de, mesela beyaz ve siyahi cemaatler arasındaki aile yaşamı açısından önemli farklılıkları hesaba katmıyordu (Park, 1913). Parsons'ın aksine pek çok sosyolog (Fletcher, 1966) ailenin modern toplumun hâlâ önemli bir kurumu olduğunu, çünkü fertlerinin sağlığı ve refahını sağlamakla yükümlü olduğunu öne sürmüştür. Ampirik araştırmalar neticesinde çekirdek ailenin geniş akrabalık ağları ve bağlantıları içine derin biçimde yerleşik olduğu da açıktır (Bott, 1957). Aile ve akrabalık dayanışmasında önemli toplumsal sınıf farklılıkları olduğu gün gibi ortadadır. İngilte-

re'de işçi sınıfı yaşamının geleneksel tablosu önemli bir coğrafi istikrar ve kapsamlı akrabalık etkileşimi içeriyordu (Stacey, 1960; Tunstall, 1962; Willmott ve Young, 1967), ama bu geleneksel ilişkilerin ve cemaat yapılarının kentsel yeniden gelişim ve şehir modernleşmesinden sağ çıkıp çıkamadığı şüphe götürür (Allan, 1979). Modern banliyö kültürlerinde akrabalık ilişkileri bir hayli gerilese de, görünen o ki orta sınıf, bir yere kadar daha geleneksel akrabalık bağlarının yerini alabilen geniş arkadaşlık ağlarına sahiptir. Geleneksel geniş ailenin boyutunun sosyologlar tarafından abartıldığını öne sürmemize yarayacak bazı tarihsel bulgular da mevcuttur (Anderson, 1975). Bu çalışmalar modern ailenin, beraber yaşamayan hısımlar arasında önemli akrabalık ağlarının ve aynı zamanda akrabahk-dışı destek ilişkilerine yaygın bir bağımlılığın olduğu değişikliğe uğramış bir geniş aile olduğunu öne sürer. Aynı zamanda, modern toplumda, oldukça çeşitli hane biçimlerinin olduğunun ve bunların içinde çekirdek ailenin en yaygın aile çeşidi olmadığının farkında olmak da önemlidir. Eğilim daha ufak haneler, evlilik olmadan birlikte yaşayan daha fazla insan, daha fazla boşanma ve yeniden evlenen daha fazla insan ve evlilik dışı doğan çocuk sayısında artış yönündedir.

Sonuç

20. yüzyılda evlilik ve aile yaşamı hakkındaki başlıca tartışma, geriye dönüp bakıldığında, romantik aşk karmaşası adı verilen, yani aşkın evlilik için temel güdü olduğu ve mahremiyetin evlilikte mutluluğun temeli olduğu fikri etrafında dönmüştür. Avrupa'da Ortaçağ boyunca tutkulu aşk ve evlilik kurumu arasında bir gerilim vardı (Rougemont, 1983). Mülkiyetin, yeni kuşaklar vasıtasıyla daimî sahipliği ve dağıtımını güvence altına almak için cinsel ilişkiyi meşrulaştırmak üzere tasarlanan evlilik, esas olarak aileler arasındaki bir sözleşmeydi. Saray aşkı geleneğinde (Lewis, 1936) tutkulu ilişkiler, karşıt bir kurumun, yani zinanın temeli olan irrasyonel romantik bağlılıkla güdüleniyordu. Modern evlilikler bu geleneksel örüntünün devrim-

ci bir dönüşümünü temsil eder, çünkü evliliği romantik bağlılık üzerine temellendirmeye ve karşılıklı mahremiyet temelinde sürdürmeye çalışırlar. Gençlik kültüründe kur yapma ve flört etmenin önemine giderek daha fazla toplumsal bir vurgu yapılmaktadır (Waller, 1937). İktisadi bir ortaklık ya da ailevi bir ittifak yerine aşk, romantik bir kurlaşmayı takip eden evliliğin tek gerekçesi haline gelir (Luhmann, 1986).

Romantik aşka yapılan bu vurgunun, evli çifte önemli duygusal yükler bindirdiği varsayılır, çünkü eşler kendilerini mahremiyet ve cinsel doyuma dair yüksek beklentileri karşılamaya adamışlardır (Thomas, 1908). Samimiyet, güven ve duygusal tatmine yapılan bu vurgu, paradoksal olarak, geniş oranda evlilik içi mutsuzluğa ve yüksek boşanma oranlarına neden olur, çünkü kadınların çoğunluğunun iş gücüne katıldığı, boşanmaya zemin oluşturacak nedenlerin çeşitlendiği ve erken evlilik ve beklenen yaşam süresinin, tek bir yaşam süresince çoklu evliliği demografik olarak mümkün kılmak üzere bir araya geldiği bir dönemde, bu romantik mahremiyet normlarını yakalamak zordur. Sonuç, yüksek evlilik oranı, yüksek oranda zina vakası, yüksek düzeyde yeniden-evlilik ve kuşaklar arası geniş aile içi çatışma içeren paradoksal bir durumdur (Davis, 1940). Modern aşk, mahremiyet ve evlilik örüntülerinin karmaşıklığı, "kaotik" olarak tarif edilmiştir (Beck ve Beck-Gernsheim, 1990).

Modern evliliğin "mahremiyetin dönüşümü" olarak bu şekilde yorumlanması (Giddens, 1992), hesap kitap yerine "saf bir aşk ilişkisi" idealini romantik aşk karmaşasının ortaya çıkışının, kadın hareketinin evlilikte demokratik bir ilişki arayışının, feminizmin evlilikteki geleneksel çifte standartlara getirdiği eleştirinin ve gey ve lezbiyen siyasetiyle ilişkilendirilen mahremiyete yapılan vurgunun tarihsel sonucu olarak gören çağdaş sosyolojinin hâkim teması olmuştur. Bu özellikler –eşitlik, mahremiyet ve samimiyet– modern evlilikte önemli değerler olsalar da, modern evliliğin bu anlatısının öncülünün daha önceki bir dönemden kalan "arkadaşça evlilik" fikri olduğu anımsanmalıdır. Birleşik Devletler'de bu tür arkadaşlığa daya-

lı ilişkiler, evliliğin 1930'larda ortaya çıkmakta olan örüntüsü olarak görülüyordu. Bu, çocuk yapmak yerine mahrem bir refakat arayışıyla girilen hukuki bir evlilik bağı olarak tanımlanıyordu (Nimkoff, 1934). Bu türden bir ilişki toplumsal ve coğrafi hareketlilik, "otel yaşamı" olarak bahsedilen boş vakti bol bir hayat tarzı ve toplumsal geçicilikle ilişkilendiriliyordu. Hatta bu türden bir ilişki "otel ailesi" olarak adlandırılıyordu (Hayner, 1927). Bu arkadaşlığa dayalı ilişkilerin arttığı ve böylelikle ailenin bir kurumdan arkadaşlığa evrildiği varsayılıyordu (Burgess ve Locke, 1953).

Elbette arkadaşça sevgi, yeterli doğum kontrolünün, çocuğun bir parçası olmadığı bu tür ilişkilerin geleneksel aile modeli haline gelmesini engellemek üzere var olduğunu varsayar. N.S. Hayner'in (1927) işaret ettiği gibi, arkadaşlığa dayalı ilişki, bilinçli ve başarılı aile sınırlamasının yokluğunda "ortodoks" hale gelecektir. 20. yüzyılda mahremiyetin evrimi ve cinsel tatmine yapılan vurgu, etkin doğum kontrolünün evrimi, yasal kürtajın varlığı, çocuk bakımı kurumlarına hükümet desteği ve kadınların istihdamını yakından takip etmiştir. Aile içerisinde iktisadi faaliyetlerin ve üremenin birbirinden ayrılması, arkadaşlığa dayalı ilişkinin yapısal temeli olan aile yaşamındaki en önemli toplumsal değişimdir. Bir ilk doğan kuralı sisteminde, üremenin kuşaklar boyunca iktisadi birikim sağlamanın başlıca aracı olduğu bir yerde, mirasın güvenliğini ve istikrarını temin etmek için kadınlar üzerine yakından denetim uygulamaya yönelik bir eğilim olacaktır. Bu türden bir sistemde kadınların evlenene kadar bakire olmaları beklenir ve annenin tek işlevi sağlıklı bir erkekler soyu üretmektir. Bu türden bir ataerki sistemi monarşi için bilhassa önemlidir; bu yüzden saray siyaseti evlilik ittifakları, taht için erkek bir varisin doğurulması ve eşlerin (resmî) sadakati gibi meseleler etrafında örgütlenmişti. Modern ailede iktisadi birikim ve meşru üreme arasındaki bağ iktisadın, bankacılık sisteminin ve miras yasalarının modernleşmesiyle kırılmıştır. Parsons'ın çekirdek ailenin birbaşınalığı analizinde kabul ettiği, romantik aşk karmaşasının serpilebileceği koşulları üreten işte bu ayrımdır. Ailenin 20. ve 21.

yüzyıllarda varlığını sürdürmesi, çocuk doğurmak ve ev içi iktisadi faaliyeti düzenlemek için var olan bir kurum olarak değil de, samimiyet, güvenlik ve refakatin tatmini için toplumsal bir düzenleme olarak bu romantik aşk karmaşası içerisindeki yerine bağlı olacaktır.

KAYNAKÇA

Allan, G.A. (1979) *A Sociology of Friendship and Kinship*, Londra: George Allen & Unwin.

Anderson, M. (1975) *The Sociology of the Family*, Harmondsworth: Penguin Books,

Barrett, M. ve McIntosh, M. (1991) *The Anti-social Family*, Londra: Verso.

Beck, U. ve Beck-Gernsheim, E. (1990) *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt: Suhrkamp.

Bott, E. (1957) *Family and Social Network: Roles, norms and external relationships in ordinary urban families*, Londra: Tavistock.

Bowlby, J. (1953) *Child Care and the Growth of Love*, Harmondsworth: Penguin.

Briffault, R. (1927) *The Mothers*, Londra: George Allen & Unwin (*Analar*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları, 1990).

Bruch, H. (1988) *Conversations with Anorexics*, New York: Basic Books.

Burgess, E. ve Cottrell, L.S. (1939) *Predicting Success or Failure in Marriage*, New York: Prentice-Hall.

Burgess, E.W. ve Locke, H.J. (1953) *The Family: From institution to companionship*, New York: American Book Co.

Coltrane, S. (1996) *Family Man: Fatherhood, housework and gender equity*, New York: Oxford University Press.

Cooper, D. (1972) *The Death of the Family*, Penguin: Harmondsworth.

Davis, K. (1940) "The sociology of parent-youth conflict", *American Sociological Review*, 5: 523-35.

Davis, K. ve Warner, W.L. (1937) "Structural analysis of kinship", *American Anthropologist*, 39: 291-313.

Davy, G. (1925) "Vues sociologiques sur la Famille et la Parenté d'après Durkheim", *Revue Philosophique*, 100: 79-117.

Duby, G. (1978) *Medieval Marriages. Two Models from Twelfth-century France*, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Eggan, F. (1937) "Historical changes in the Choctaw kinship system", *American Anthropologist*, 39: 34-52.

Engels, F. (1942) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York: International Publishers (*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1992).

Fletcher, R. (1966) *The Family and Marriage in Britain*, Penguin: Harmondsworth.

Geiger, H.K. (1960) "The fate of the family in Soviet Russia 1917-1944", N.W. Bell

ve E.F. Vogel (der.), *A Modern Introduction to the Family* içinde. New York: Free Press. s. 48-67.

Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press (*Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010).

Goode, W.J. (1959) "The sociology of the family", R.K. Merton, L. Broom ve L.S. Cottrell (der.), *Sociology Today. Problems and Prospects*, New York ve Evanston: Harper & Row, cilt 1. s. 178-96.

Groves, E. ve Ogburn, W.F. (1928) *American Marriage and Family Relations*, New York: Henry Holt & Co.

Hayner, N.S. (1927) "Hotel homes", *Sociology and Social Research*, 12: 124-31.

Kroeber, A.L. (1909) "Classificatory systems of relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77-84.

Laing, R.D. (1964) *Sanity, Madness and the Family*, Londra: Tavistock.

Laing, R.D. (1971) *The Politics of the Family and other Essays*, Londra: Tavistock (*Aile Politikaları ve Diğer Denemeler*, çev. Yael Profeta Harunzade, İstanbul: Goa Basım Yayın, 2012).

LePlay, P.G.F. (1877-79) *Les Ouvriers Européens*, Tours: A. Maneret-Fils (İkinci Baskı).

Lewis, C.S. (1936) *The Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition*, Oxford: Oxford University Press.

Luhmann, N. (1986) *Love as Passion, The Codification of Intimacy*, Cambridge: Polity Press.

MacIver, R.M. (1937) *Society, A Textbook of Sociology*, New York: Farrar and Rhinehart.

McLennan, J.F. (1865) *Primitive Marriage*, Edinburgh: Adam & Charles Black.

Malinowski, B. (1930) "Parenthood - the basis of social structure", V.F. Claverton ve S.D. Schmalhausen (der.), *The New Generation, The Intimate Problems of Modern Parents and Children* içinde, Londra: George Allen & Unwin, s. 113-68.

Mathews, R.H. (1900) "Marriage and descent among the Australian Aboriginals", *Journal of the Royal Society of New South Wales*, 34: 120-35.

Morgan, L.H. (1871) "Systems of consanguinity and affinity of the human family", *Smithsonian Institution Contribution to Knowledge*, 17: 2-570.

Morgan, L.H. (1877/1974) *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Glouchester, Mass.: Peter Smith.

Murdock, G.P. (1949) *Social Structure*, New York: Macmillan.

Nimkoff, M.F. (1934) *The Family*, Boston: Houghton Mifflin.

Ogburn, W.F. (1933) "The family and its functions", *Recent Trends in the United States*, Report of President's Research Committee on Social Trends, New York ve Londra: McGraw-Hill Book Co. s. 661-707.

Ogburn, W.F. ve Nimkoff, M. (1955) *Technology and the Changing Family*, Boston: Houghton Mifflin.

Park, R.E. (1913) "Negro home life and standards of living", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (September), s. 147-63.

Parsons, T. (1943) "The kinship system of the contemporary United States", *American Anthropologist*, 45: 22-38.

Parsons, T. ve Bales, R.F. (James Old, Morris Zelditch Jr ve Philip E. Slater ile birlikte) (1955) *Family, Socialization and Interaction Process*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Poster, M. (1978) *Critical Theory of the Family*, Londra: Pluto Press.

Radcliffe-Brown, A.R. (1941) "The study of kinship systems", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 71: 1-18.

Ribbens, J. (1994) *Mothers and Their Children, A Feminist Sociology of Childbearing*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rivers, W.H.R. (1968) *Kinship and Social Organization*, Londra: Athlone Press.

Rose, A.M. (1968) *Sociology, The Study of Human Relations*, New York: Alfred A. Knopf.

Rougemont, D. de (1983) *Love in the Western World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Rowntree, B.S. (1902) *Poverty: A study of town life*, Londra: Longman.

Schochet, G.J. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Schwentker, W. (1987) "Passion as a mode of life: Max Weber, the Otto Gross Circle and eroticism", W.J. Mommsen ve J. Osterhammel (der.), *Max Weber and His Contemporaries* içinde, Londra: Allen & Unwin. s. 483-98.

Shorter, E. (1994) *From the Mind into the Body, The Cultural Origins of Psychosomatic Symptoms*. New York: The Free Press.

Spiro, M.E. (1963) *Kibbutz, Venture in Utopia*, New York: Schochen.

Stacey, M. (1960) *Tradition and Change*, Oxford: Oxford University Press.

Starcke, C.H. (1976) *The Primitive Family in its Origin and Development*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Talman, Y. (1972) *Family and Community in the Kibbutz*, Harvard: Harvard University Press.

Thomas, W.I. (1898) "The relation of sex to primitive social control", *American Journal of Sociology*, 3: 754-76.

Thomas, W.I. (1902) "Der Ursprung der Exogamie", *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 5: 1-18.

Thomas, W.I. (1908) "The older and newer ideals of marriage", *American Magazine*, 34: 120-35.

Tönnies, F. (1957) *Community and Association*, Michigan: Michigan State University Press.

Traugott, M. (1978) *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Tunstall, P. (1962) *The Fishermen*, Londra: MacGibbon & Kee.

Tylor, E.B. (1889) "On a method of investigating the development of institutions: applied to laws of marriage and descent", *Journal of the Anthropological Institute*, 18: 245-74.

Waller, W. (1937) "Rating and dating complex", *American Sociological Review*, 2: 727-34.

Westermarck, E.A. (1901) *The History of Human Marriage*, Londra: Macmillan.

Westermarck, E.A. (1926) *A Short History of Marriage*, Londra: Macmillan.

Westermarck, E.A. (1934) *Three Essays on Sex and Marriage*, Londra: Macmillan.

Westermarck, E.A. (1936) *The Future of Marriage in Western Civilization*, Londra: Macmillan.

Willmott, P. Ve Young, M. (1967) *Family and Class in a London Suburb*, Londra: Nel Mentor.

Zaretsky, E. (1976) *Capitalism, the Family and Personal Life*, Londra: Pluto Press.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KUŞAKLAR SOSYOLOJİSİ
(Ron Eyerman'la Birlikte)

Giriş

Genel kabul odur ki Karl Mannheim "kuşak" kavramını, 1928-9 tarihli *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*'sindeki "The problem of generations" makalesinde, modern sosyolojide toplumsal tabakalaşma analizine uygulanabilir bir ilave olarak kullanıma sokmuştur (Mannheim, 1952). Kavram, daha geniş bir bilgi sosyolojisi projesinin parçası olarak formüle edilmişti ve Mannheim'ın, "bilginin varoluşsal temeli"ni toplumsal sınıftan başka kavramları kullanarak anlamaya yönelik kuramsal stratejisinin bir öğesiydi. Aynı zamanda Mannheim'ın geleneksel epistemolojisi, materyalist çıkar tanımları ve toplumsal değişimin nedensel bir mekanizması olarak dar bir şekilde iktisadi sınıfa odaklanmasıyla Marksizme alternatif bir toplumsal değişim kuramı arayışının parçasıydı (DeMartini, 1985). Mannheim kuşak kavramını bilhassa modern toplumlarda muhafazakâr düşüncenin büyümesini (Mannheim, 1986) araştırmak için kullanıyordu ve kuşaksal farklılıklar fikri böylelikle geleneksel sosyoloji sözlüğüne yavaş yavaş girmişti. Kuşaklar hakkındaki çağdaş sosyoloji literatürü, (1) savaş ve göç gibi büyük tarihsel aksamalara dair kuşaksal deneyimler üzerine çalışma-

lar; (2) kültürel deneyim ve tüketimcilikte kuşaksal farklılıklar üzerine araştırmalar; (3) düşünsel gelenekler ve siyasi bakış açıları bakımından kuşaksal grup çalışmaları ve (4) Şanslı Kuşak veya Altmışlılar gibi özgül kuşakların sosyolojik analizlerine ayrılır. Dolayısıyla kavram, örneğin Birinci Dünya Savaşı üzerine çalışmasında Richard Wohl (1979), Vietnam Savaşı ve Amerikan kültürü üzerine araştırmasında David Wyatt (1993), bir kibbutzdaki çatışmaya dair bir çalışmada T.M.S. Evens (1995), savaş sonrası Sydney kuşağı üzerine çalışmasında Anne Coombs (1996) ve kuşaksal seçkinlerin yükselişi ve düşüşü üzerine Jaff Schatz (1991) tarafından kuşaksal farklılıkları incelemek üzere üretken bir şekilde kullanılmıştır. Edmund Wilson (1993) otobiyografik anılarında Altmışlıların düşünsel, siyasal ve sanatsal gelişimine dair oldukça kişisel bir yorum sunmuştur. Alexander Bloom (1986) Amerikan toplumuna uyum sağlamaları ve belirgin bir sosyal bilim geleneğinin ortaya çıkması bakımından birinci ve ikinci kuşak New York entelektüelleri üzerine tarihsel bir araştırma yürütmüştür. Kuşak kavramı, gençlik kültürleri ve bunların popüler kültüre etkileri çalışmalarında düzenli olarak kullanılmıştır (Frith, 1984).

Kuşaksal farklılıklar anlayışı çağdaş sosyolojide yaygın olarak kabul görse de, genel olarak konuşacak olursak, kavramın bereketi ana akım sosyolojide henüz bütünüyle keşfedilmemiş ve takdir görmemiştir. Kuşak fikri ve bunun kültürel sosyolojiyle bağlantısı hakkında kuramsal ayrımtılandırmaya az rastlanır. Modern sosyolojide kuşaklar kuramının gelişimine S.N. Eisenstadt'ın *From Generation to Generation* (1956) çalışması haricinde çok az önemli kuramsal katkı bulunur. Kuşaksal deneyimlerin (göç, zulüm ve kırıma dair deneyimler) örneğin New York entelektüellerinin düşünsel hareketlerini biçimlendirmede derin bir öneme sahiptir. Daniel Bell, *The End of Ideology*'de (1960; *İdeolojinin Sonu*, 2013), bilhassa Yahudi entelektüellerin Büyük Buhran'la, Hitler ve faşizmin yükselişiyle, Nazi-Sovyet Paktı ve Yahudi Soykırımı'yla biçimlenen üç kuşağının ruh halini tarif etmiştir. Etnisite ve sınıf New Yorklu Yahudi entelektüelleri bariz bir biçimde etkilemişse de aynı zaman-

da belli bir kuşaksal biriciklik ve özgüllük algısı söz konusudur (Podhoretz, 1967).

Kuşaklar sosyoloji üzerine bir literatür bulunsa da bu açık olmak yerine genelde örtülüdür. Bu bölümdeki yaklaşımımız, seçkinlerin ve kuşakların siyaset sosyolojisinden ziyade kuşaksal mensubiyetin kültürel boyutlarıyla ilgilidir. Bu bölüm, ulusal kültürlerde kuşaksal farklılıklar ve (zorunlu askerlik, barış hareketleri ve savaş gibi) travmatik olaylara dair kişisel deneyimlerin bakış açısına sahip yazarlar tarafından yürütülen savaş sonrası kuşaklara dair uluslararası bir çalışmaya kuramsal arka plan sağlamaktadır.

Kuşak: İşler bir tanım

Toplumsal sınıf fikrini kuşatan kavramlar genel olarak bir kuşaklar sosyolojisi tarafından doğrudan benimsenerek, kuşaksal çatışma, kuşaksal hareketlilik ve kuşaksal ideolojiler gibi çeşitli mefhumlar üretilebilir. Kuşaksal kültürleri, tıpkı şimdi "sınıf kültürleri" veya "mesleki kültürler"den söz edildiği gibi kavramsallaştırmak mümkündür. Kuşaklar, tıpkı Weberci sosyolojideki toplumsal sınıflar gibi, kendi mensuplarına kaynak erişimini azami hadde çıkartmak için toplumsal kapanım bakımından örgütlenir. Toplumsal kapanım, bir rekabet bağlamında, mensubiyeti ten rengi ya da yaş gibi belirli (keyfî) bir içerme/dışlama ilkesine atıfla tanımlayarak, kaynakların kontrol edilmesinin bir stratejisidir (Weber, 1978: 341-3). Gelgelelim toplumsal sınıf ve kuşak arasındaki önemli farklılıkları saptamanın bir yolu, zaman ve süre sorunu aracılığıyladır. Kuşaklar sosyolojisinde "çağdaşlar" (aynı zamanda hayatta olanlar) ve "akranlar"ı (aynı yaşta olanlar) birbirinden ayırmak önemlidir. Bu nedenle zaman, zamansal kimlik ve kolektif hafıza meselelerinin, sınıfla bağlantılı sosyolojik meselelerin merkezinde yattığı söylenebilir. Bir kuşak, kolektif hafızanın örgütlenişini içerir (Schwartz, 1996).

Anthony Giddens'ın (1984) çalışmasının izinden giderek kuşakları, zaman boyunca yayılmış toplumsal gruplar olarak

ele almak da mümkündür. Bir kuşak meydana geldiği yıla göre keyfî olarak tanımlanabilse de, kuşakların bu tanımı, dikkatimizi o kuşağın mensuplarının emeklilik, fiziksel çöküş ve ölüm süreciyle evrilerek kuşaksal bir grubun son bulması sorununa çevirdiğimizde sosyolojik bir içerik kazanır. Zygmunt Bauman'ın *Memories of Class*'ında (1982) olduğu gibi toplumsal sınıf hafızalarının varlığı açık olsa da, amacımız kuşakların, ortak ritüel ve anlatılar aracılığıyla hafızanın kurumsallaşması yoluyla nasıl kurulduklarını anlamaktır. Kuşaklararası farklılıklar ("şanslı kuşak", "Altmışların insanları" veya "1914 kuşağı") öncelikli olarak zamana atıfla belirlenir, çünkü özgül kuşaksal gruplara yüklenen stratejik fırsatlar ve güçlükleri benzersiz bir şekilde kapsayan şey dönemselleştirmedir. Kuşaksal kültürlerin bilhassa kültürel mizaçlarında (kılık kıyafet, dil ve amblemler) ve bireylerin tavırlarında (yürüyüş, dans tercihleri ve şarkılar) vücut bulduğunu öne sürüyoruz. Pierre Bourdieu'nün kültür sosyolojisini ve özellikle bununla bağlantılı habitus ve heksis (Bourdieu, 1977; 1984; 1990) fikirlerini uyarlayarak ve benimseyerek kültürün kuşaksal tecessümlerine bu türden bir yaklaşım geliştirmeye çalışıyoruz.

Kuşağı ilk olarak zaman içerisinde ortak bir habitus, heksis ve kültürü –ki işlevlerinden biri, grubu sonlu bir zaman dilimi boyunca bütünleştirmeye hizmet eden bir kolektif hafıza temin etmektir– paylaşan bir insanlar grubu olarak tanımlayacağız. Bu türden bir tanım ortak veya kolektif kültürel alan (duygular, tutumlar, tercihler ve mizaçlar) ve vücut bulmuş bir dizi pratik (spor ve boş zaman faaliyetleri) fikrine özel olarak dikkat çeker. Diğer bir deyişle, kolektif hafızanın kuşaksal bir kültür veya gelenek yaratımındaki önemini tayin eder. Aynı zamanda kuşaksal kaynakların zaman ve mekân boyunca yönetimi meselesiyle de ilgileniyoruz. Bir kuşak, ortak bir kolektif kültür paylaşmanın yanı sıra, müşterek kaynaklara özgün ve stratejik bir erişimi olan ve dışlama ritüelleri aracılığıyla (Parkin, 1979) yalnızca bireysel kültürel kimliğini korumakla kalmayıp aynı zamanda diğer kuşaksal grupları genel olarak kültürel sermayeye ve maddi kaynaklara erişimden dışlayan bir

grup olarak tasavvur edilebilir. Örneğin 1945 kuşağı, toplumsal mekân boyunca dağılmış olsa da, kaynaklara müşterek bir erişimi muhafaza etme ihtiyacı içindedir, ama daha da önemlisi, kendisini sürdürebilmek için, ortak ritüeller ve törensel pratikler aracılığıyla kültürel sermaye üzerindeki denetimini ifade eden kuşaksal bir hafızayı düşünümsel bir biçimde üretmelidir. Nostaljik bir tarzın yeniden yaratımı ve son dönemdeki Woodstock Yıldönümü konserleri veya eski Beatles şarkılarının yeniden canlanması örneklerinde olduğu gibi geçmişten "önemli olayları" yeniden yaşama teşebbüsü gibi yinelenen görüngülere sosyolojik bir içerik kazandırılabilir. Müzik veya giyim zevkinin, bu türden öğelerin hem üreticileri hem de tüketicileri tarafından kabul görmediği zamanlarda bile stratejik değerinin olduğu öne sürülebilir.

Kuşaklar, tıpkı sınıflar gibi stratejik dışlamada bulunsalar da, kuşaklar içerisindeki bireyler evlilik ve ailelerin oluşturulması aracılığıyla kendilerini yeniden üretebilecekleri için, mübadeleye ilişkin ahlâki meseleler, kuşaklararası mübadelelere istinaden adalet fikirleri, genellikle miras örüntüleri vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu kuşaklararası ilişkiler meselesi, Evens'm babalar ve oğulları arasındaki çatışmaya dair yürüttüğü araştırmanın kuşaklar sorununa ahlâki bir ekonomi katmasında olduğu gibi (Evens, 1995), kuşakların ekonomi politiği fikrini kullanıma sokar. Şüphesiz kuşaklar arasında, örneğin ebeveynlerin ailevi ve müşterek mülkiyeti en nihayetinde yeni gruplara devretmesi gibi, önemli bir mütekabiliyet vardır. Kuşaklara bu yaklaşım, farklı kuşaksal gruplar arasında sorumluluk ve ödevlerdeki geçişleri izah etmek üzere geliştirilmiş olan bir mübadele çerçevesinin yer aldığı mevcut toplumsal yaşlılık biliminden ağırlıklı olarak yararlanır (Dowd, 1984; Turner, 1996). Kuşaklar arasındaki bu mübadelelerin neden ve nasıl gerçekleştiği hâlâ bir parça belirsiz olsa da, kuşaksal ilişkiler çoğu kez ödev ve yükümlülük kavramı etrafında örgütlenir; daha yaşlı kuşaklar, hayatları boyunca bir işte çalışmaları ve toplumsal iştiraklerinin karşılığında emeklilik maaşı ve diğer müşterek güvence biçimleri anlamında toplumdan doyurucu bir fayda sağlamayı bekleyebi-

lir. Burada elbette farklı kuşakların ortaya çıktığı, toplumla bütünleştiği ve sonrasında parçalanıp ortadan kaybolduğu iktisadi çerçeveye ilişkin önemli farklılıklar vardır. 1945 kuşağının ilgi çekici olmasının sebebi, savaş sonrasının refah ortamında ortaya çıkan bu kuşağın yüksek düzeylerde istihdam ve maddi kazanç deneyimlemiş olmasıdır. Buna karşın 1980'ler ve 1990'larda emek piyasasına giren daha genç kuşaklar esneklik, geçicileşme ve parçalanmayla nitelenen çok daha zorlu bir emek piyasasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu kuşaklar ve kaynaklar bağlamı içerisinde, emeklilikle ilgili güncel tartışma oldukça önemli bir hale gelir. Bir kurum olarak emeklilik, hayatları boyunca çalıştıktan sonra, genel bir sosyal güvenlik sistemi içerisinde bir kâr birikimleri olduğu takdirde zorunlu bir aylaklık dönemini dört gözle bekleyebilen işçilere yönelik bir hak olarak ortaya çıktı. Refah ve vatandaşlığa dair çağdaş tartışmada zorunlu emeklilik artık çoğu defa yaş ayrımcılığıyla ve yaş gruplarına tikelci bir karşılıkla ilişkilendirilir. Dahası yönetim bakış açısından, sabit bir emeklilik anlayışı daha esnek istihdam tarzları arayışıyla çelişir. Emekliliğin toplumdaki işsizlik düzeyiyle, özellikle genç işçiler arasındaki işsizlikle doğrudan bir ilişkisi vardır. Emekliliği ortadan kaldırma mücadelesi çoğu defa insan hakları ve toplumsal adalet söylemi içerisinde ifade bulsa da, aynı zamanda hali vakti yerinde yaşlı kuşakların, genç grupları tam zamanlı istihdama erken katılımdan dışlayarak emek piyasası üzerinde denetimlerini muhafaza etmeye çalıştıkları kuşaklararası çatışma ve şiddetin önemli bir unsurunu da içerebilir. Bu düşünceler, kuşağı, hem maddi hem de kültürel nitelikteki kıt kaynaklar bakımından stratejik bir yaşam fırsatları topluluğundan yararlanan, belirli bir zamanın içerisinden geçen toplumsal bir grup olarak tanımlamanın başka bir yolunu sunar (Dahrendorf, 1979). Bu nedenle kuşaklararası çatışmanın kendisini çeşitli kaynaklar bakımından ifade etmesini bekleyebiliriz. Emek piyasaları, sermaye yatırımları ve maaşlar üzerindeki mücadele, kuşakların ekonomi politiğinin oldukça bariz bir özelliği olsa da, kültürel ikonlar, ulusal kimlik ve çeşitli kültürel sermaye biçimleri için başka mücadeleler de olacaktır.

Pierre Bourdieu (1993a) kuşakları ve yaşlanmayı, verili bir alanda (hem iktisadi hem de kültürel) kaynaklar üzerinde çatışma aracılığıyla toplumsal olarak kurulan görüngüler olarak ele alır; her bir toplumsal alan kendi özgül "yaşlanma yasaları"na sahiptir. Bir kuşağın elde etmek için mücadele ettiği şey, sonraki kuşaklar tarafından alakasız ve önemsiz olarak görülebilir; bu durum, "farklı dönemlerde biçimlenen arzu sistemleri arasında pek çok uyuşmazlıkla" sonuçlanabilir (Bourdieu, 1993a: 99). Bu arzular uyuşmazlığından, özellikle daha genç grupların iktidarlarını solladığını düşünen gerilemiş toplumsal gruplar arasında gençlik-karşıtı bir his doğar. Genel olarak yaşlı insanlar "yaşlılık aynı zamanda toplumsal bir gerileme olduğu" için gençlik karşıtıdır (Bourdieu, 1993a: 100). Daha yaşlı kuşakların toplumsal kapanım stratejisi, örneğin başarıya giden yola engeller koyarak, iktidar devir teslimi yaptıkları zamanı geciktirmektir. Bourdieu bu stratejilerin, unvancılığın kıdemli kuşaksal grupların varlıklarını korumaya yaradığı eğitim alanında nasıl işlediğini göstermiştir. Ne var ki 1968 Mayısı'ndaki üniversite krizinin, yaş anlamında değil ama kuşaksal vasıflar anlamında, yani *kümelenmeler* bakımından bir akademik kuşaklar krizi olduğunu öne sürer (Bourdieu, 1988). Edebiyat alanında verilen prestij mücadelesi o kadar yoğundur ki "sanatçı bir kuşağın" yaşamı, bir üslup diğerini edebî bir ritimde ikame ettiği için oldukça kısa olma eğilimindedir (Bourdieu, 1993b: 52-3). "Yeni" üslup, edebî piyasada yeni ürünler ortaya çıktıkça, endişe verici bir hızda "eskinin" yerini alır. Bu örneklerde Bourdieu'nün, Weber'in toplumsal kapanım fikirlerinin birçoğunu, "kuşağın" anahtar bir değişken olduğu kültürel üretime başarılı ama örtülü bir şekilde nasıl uyguladığını görebiliriz.

Kuşağın kültürel boyutları

Artık kuşağın daha bütünlüklü kültürel bir tanımını verebiliriz. David Wyatt'ın (1993) *Out of the Sixties* araştırmasının izinden gidersek, bir kuşak şunlardan meydana gelir:

1 "travmatik bir olay" (iç savaş, doğal afet ya da siyasi bir liderin suikaste uğraması gibi);
2 hâkim kültürle hasmane bir ilişkisi olan ve travmatik olayı dillendiren bir dizi kültürel ya da siyasal akıl hocası;
3 demografide, toplum içerisinde kaynakların dağıtımını etkileyen çarpıcı bir değişim;
4 bir kuşağı bir başarı ve başarısızlık döngüsü içinde birleştiren "ayrıcalıklı bir aralık" (örneğin İlerleme Çağı'ndan Büyük Buhran'a);
5 ütopyaya ilişkin bir kolektif hafızayı sürdüren kutsal yerleri (Greenwich Village, Paris veya Woodstock) barındıran kutsal mekânların yaratımı; ve
6 grubun hakiki mensupları olarak kabul edilen kişilere karşılıklı destek sunan "Mutlu Azınlık" anlayışı.

Wyatt'ın yaklaşımı geçici özgüllük veya zorunsuzluğun sosyolojik sonuçlarını ve bunun kültürel fırsatları ve sonuçlarını gözler önüne serer. Örneğin 1894 civarında Avrupa'da doğan genç erkeklerin, barış yanlısı karşı-ideolojilerin yeterince gelişmediği ve ulusa sorgusuz sualsiz hizmet etmeyi içeren ataerkil değerlerin hâkim olduğu ilk kitlesel teknolojik savaşı deneyimleme ihtimalleri yüksekti. Almanya'daki Birinci Dünya Savaşı deneyimi, *Freikorps** gibi gruplar vasıtasıyla, Avrupa faşizminin tarihsel ve mitolojik temelini oluşturdu; aynı zamanda genç Alman faşistlerinin tahayyülünü teşkil eden bir "erkek fantezileri" derlemesi (Theweleit, 1987) meydana getirdi (proleter kadınlara yönelik korku; komünist fuhuş rolünde kadınlara yönelik nefret; cinsel ve askerî fetih, ulusal hijyen ve arılık fantezileri; kan bağıyla oluşan bir erkek cemaati hayali ve tecavüz ve anavatanın işgali sonucu ırksal kirlenme korkusu). Buna karşın 1907 civarında doğan erkekler askerî hizmet yapamıyorlardı ve bunun neticesinde çoğu defa erkeksi olmadıkları

(*) Almanya'da, 18. yüzyıldan itibaren genelde kırda oluşturulan, gönüllülerden kurulu komünizm karşıtı paramiliter birliklere verilen isim. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasında bu terim Weimar Cumhuriyeti sırasında ortaya çıkan paramiliter örgütler için de kullanılmaya başlamıştır – ç.n.

düşünülüyordu. Christopher Isherwood İngiliz devlet okullarındaki öğrencilik deneyimlerini yazmıştı; onun kuşağı, siperde hizmet vermediği için "Sınav"ı geçememişti. Ve teknolojiye sabitlenmiş bir kültürün hayalperest duyarlılıktan yoksun olması yüzünden aynı dönemin Amerikalı entelektüelleri kendilerini, Avrupa'ya sürgüne mecbur edilmiş "kayıp" bir kuşağın parçası olarak gördüler. Çoğu Avrupa ülkesinde 1945'te doğan erkekler her iki dünya savaşını da ıskaladılar ve hayata barış, tam istihdam ve kitlesel tüketimciliği deneyimleyen "şanslı bir kuşak" olarak başladılar.

Dolayısıyla kuşaklara yaklaşımımızda, bir kuşağın travmatik veya biçimlendirici olaylar (savaşlar, iç çatışmalar ve diğer felaketler) karşısında kolektif kimliğini cisimleştirme tarzlarına dikkat çekmek istiyoruz. Bunun bir örneği, kuşaksal gruplar tarafından üretilen tipik bir fiziksel beden veya beden imgesi olabilir. Tıpkı Bourdieu'nün farklı sınıf ve sınıf hiziplerinin beden imgesine dikkat çekmesi gibi, beden sosyolojisi de kuşaklar kuramının ayrıntılandırılmasında ilginç bir role sahiptir. Örneğin, iktisadi kaynaklar üzerinde kayda değer bir denetimi olan erkeklerin, diğer kuşaksal gruplardan çok daha genç kadınlarla evlilik ilişkileri ve cinsel ilişkiler kuracağı genellikle belirtilir. Yaş konusundaki bu stratejik farkı, olası cinsel partnerler piyasasındaki cinsel kaynaklar üzerinden kuşaklararası bir mücadelenin parçası olarak görebiliriz. Bu stratejik cinsel ve/veya maddi fırsatlar aynı zamanda kuşaksal tipler olarak kültürel olarak da ifade edilir. Örneğin *Freikorps* kültüründe proto-faşist erkeklerle ilişkilendirilen özgül beden imgeleri vardı ve mesela Hubert Lanzinger'in "Sancaktar Hitler" resminde olduğu gibi Hitler, ulusal kurtarıcı olarak at sırtındaki romantik şövalye imgelerini cisimleştiriyordu. Cinsel özgürleşme ve deneylemeyle alakalı meseleler –doğum kontrol hapının ulaşılabilirliği, boşanmanın hukuken serbestleşmesi ve evlilik öncesi cinsel tecrübe– çoğu kez Altmışlar kuşağını teşkil eden deneyimler olarak görülür (Green, 1993). Aynı zamanda AIDS, eşcinsel siyaset, cinsel vatandaşlık, internet cinselliği ve cinsel turizm gibi meselelerin, 1980'lerde yetişkinliğe erişen kuşakla-

rın kendi kendilerini tanımlamalarını biçimlendireceği varsayılır. Ne var ki bu husus bizi, kültür, habitus ve kuşak fikrine dair daha kapsamlı bir tartışmaya götürür.

Kuşaksal bir grup, kökenleri, tarihsel mücadeleleri, başlıca tarihsel ve siyasal olayları ve önde gelen karakterleri ve ideologlarına dair kolektif bir hafızayı muhafaza ederek varlığını sürdürür. Bu nedenle Altmışlar kuşağı bunun klasik bir örneğidir. Avustralya'da savaşın ve savaş sonrası yeniden inşanın, özellikle ulusal kültür olmak üzere çeşitli kuşakların kültürleri ve zihniyetleri üzerindeki etkileri hakkında canlı bir tartışma vardır. Örneğin Anne Coombs (1996), *Sex and Anarchy*'de, "özgürlük arayışındaki bir kuşak olarak Sydney Kitlesi" tarifinde bulunur (1949-1957). Savaş sonrası Sydney merkezindeki bohem, üniversite ve kenar kültürlerinden bir araya gelen Kitle, filozof John Anderson'ın muhalif değerlerini ifade ediyordu ve mensupları arasında Roelof Smilde, Germaine Greer ve Darcy Waters gibi isimler vardı. Kitle, savaş sonrası beyaz Avustralya zenginliğinin muhafazakârlığına kafa tutan bir dizi film, oyun ve roman üretti. Eyerman ve Jamison (1995) toplumsal hareketlerin nasıl bir kolektif kimlik kazandığını ve bu kimliği nasıl muhafaza ettiğini anlayabilmek için popüler müziğin 1960'lardaki rolünü analiz etmişlerdir. Benzer bir yaklaşım kuşakların kendilerini, yani zaman ve mekân boyunca kimliklerini nasıl muhafaza ettiklerini anlamak için benimsenebilir. Gelişmiş enformasyon, depolama ve dağıtım yöntemleriyle modern dönemde kuşaklar, televizyon, film ve radyo gibi elektronik ortamları kullanarak, kendilerini hem zaman hem de mekân boyunca daha kolay muhafaza edebilmektedirler. Bu ortamlar, kuşaksal grubun mensuplarının ortak imgeler, ortak şarkılar ve ortak ritüellerin tadını çıkarmalarına ve onları benimsemelerine olanak tanıyan kültürel iletişim araçlarını sağlarlar. Bu kolektif ritüeller kuşaklar için duygusal bir temel, yani ritüel pratikle sürdürülen bir duygusal alt katman üretirler. Modern dönemde bu kuşaksal grupların, e-posta ve internetin, farklı kültürlerdeki kuşaksal grupların kuşaksal çatışmayı sürdürebileceği mekanizmalar olarak kullanılması anlamında giderek dü-

şünümsel bir hale gelmesini bekleyebiliriz. Popüler kültürün küreselleşmesiyle birlikte kuşaklar, toplumsal mekân boyunca daha kolaylıkla var olabilecekler, çünkü kolektif bir kültürü daha rahat paylaşma olanağına sahip olacaklar.

Beden sosyolojisine yakın zamanlarda duyulmaya başlanan ilgi bakımından (Turner, 1996), kuşaksal kültürlerin bedenlerin yüzeylerine kazınarak, bir kuşağın mensuplarının kamusal alanlarda kendilerini ortak bir kuşaksal grubun mensupları olarak özdeşleştirebilecekleri belirgin ve benzersiz beden imgeleri üretildiğini öne sürebiliriz. Kuşaksal bir habitusta yerleşik olan müşterek moda fikirleri aracılığıyla, bir kuşağın mensupları, kolektif ritüellerin ve kolektif hafızaların tadını çıkarabilmek için, uygun kuşaksal tarzlar benimsemeye meyilli olacaktır. 1960'ların mirası bir bakıma kot pantolonlar, uygun sloganlı tişörtler, deri ceketler ve benzeri kıyafetlerin her yerde karşımıza çıkmasıydı. Buna karşın 1970'lerde ise Punk kuşakların mensubiyeti belirtmek için bütünüyle farklı bir moda tarzı ve biraz farklı bir beden biçimi vardı. Modadaki geçişler ve değişimler ne olursa olsun, kuşaksal bir habitus sınırlı ve belirgin bir beden tarzı, beden tipi ve buna mukabil moda biçimleri üretmeye meyilli olacaktır. Böylelikle ortak bir beden imgesinin paylaşılması, genel bir kuşaksal habitusun belirli yaşam tarzları ve yaşam kariyerleri dayatmadaki başarısının önemli bir göstergesi haline gelir. "Yaşlanma imgeleri" (Featherstone ve Wernick, 1995) fikri daha genel olarak beden imgelerinin nasıl kuşak kültürleriyle bağlantılı hale geldiği sorusuna uygulanabilir. Açıktır ki bu soruya verilecek yanıtlardan biri, moda endüstrisinin, moda dergileri vasıtasıyla belirli kuşaksal gruplarla ilişkilendirilen kuşaksal bedenler ve tipler yaratmasıdır. 1980'lerin başında İngiltere'de moda dergisi editörleri 16-25 yaş arası gençlere yönelik erkek reklamcılığı ve moda dergileri için özel bir pazar belirledi, ama bu grubun tutarlı bir imgesi yoktu. Moda dergileri eşcinsel bir güç ve hassasiyet imgesine odaklanmaya başladı (Mort, 1996).

Son olarak, kültürün postmodernleşmesiyle birlikte kuşaksal kimlik ve hafızada daha fazla akışkanlığın olabileceğini öne

sürüyoruz. Geleneksel kuşaklar sosyolojisinde gruplar olarak kuşakların tarihinin, kuşağın toplumsal tarihinin ortaya çıkışı, yetişkinliğe erişmesi, emek piyasasına girmesi, emekliliği ve soyunun tükenmesiyle imlenmesi anlamında bireylerin yaşam kariyerlerine benzeyeceği varsayılıyordu. Emek piyasaları ve yaşam tarzları daha esnek ve parçalı bir hale geldikçe kuşaksal deneyimler önemli derecede farklılaşabilir. Gelgelelim bu değişiklikler gerçekte kuşaksal mensubiyetin önemini pekiştirebilir. Daha önce de kaydettiğimiz gibi 1945 kuşağı, tam istihdam, mülkiyet piyasalarına erişim ve kitlesel yüksek eğitim sistemine giriş bakımından muazzam maddi haklardan yararlandı. Genç işsizliğinin yüksek olduğu bir dönemde, daha yaşlı kuşakların maddi refahı, daha genç gruplardan farklı bir kimlikleri olduğu algılarını pekiştirebilir. Gençlik işsiz, bağımlı ve işe yaramaz bir kuşak olarak görülür. Genç modası bu bağımlılıklarına vurgu yaparken, Birleşik Krallık'taki UB40 gibi müzik grupları, işsizlerden oluşan kuyruk kültürünü temsil eden şarkı sözleri yazar. Daha yaşlı kuşaklar spor ve gençlere özgü boş zaman faaliyetleri alanındaki tahakkümden başarıyla dışlanabilir, fakat bununla birlikte toplumdaki siyasal ve iktisadi kaynaklar üzerindeki tahakkümlerini sürdürecekler ve bu da onlara söz konusu toplumun kültürel ikonları üzerinde hatırı sayılır bir iktidar sağlayacaktır. Pek çok sosyolog hâlihazırda toplumsal sınıfın gerileyişini ve bitişini ele aladursun (Lee ve Turner, 1996), nüfusun pek çok kesimi için artan istihdam ve güvenlik belirsizliğiyle birlikte kuşaklararası çatışmalarda pekâlâ artış olabilir.

Habitus ve kuşak

Bourdieu (1990: 53) habitusu, meseleyi genel ve kapsamlı bir şekilde ele alarak, şöyle tanımlar:

> ... dayanıklı, değiştirilebilir mizaç sistemleri; yapılandırıcı yapılar olarak, yani bilinçli bir sonuç elde etmeyi gütmeksizin ya da bunları elde etmek için gerekli olan işlemlerde özel bir us-

talığa sahip olmaksızın sonuçlarına nesnel olarak uyarlanabilen pratikleri ve temsiliyetleri meydana getiren ve örgütleyen ilkeler olarak yapılandırıcı yapılar.

Bir habitus, aynı anda hem tarihsel, hem toplumsal hem de bireysel olan bir eyleme mizacının ve bir algı değerlendirme çerçevesinin sınırlarını çizer. Bu mizaçlar, tarihsel olarak biçimlenmiş bir toplumsal bağlam içerisinde pratik etkileşim içerisindeki bireylere içerilir ve bireylerde somutlaşır. Modern toplumun temel yapılandırıcı yapısı sınıf hiyerarşisi olduğu için, habitusun yapılandırıcı yapısı sınıfsal konuma bağlıdır. Feminist kuram, toplumsal cinsiyeti habitusa içermek üzere kullanılabilir. Burada toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyete dayalı nesnelleştirilmiş bir iş bölümüyle bağlantılı olarak içerilen bir toplumsal kimlik olarak kuramsallaştırılır. Sınıfsal kimlik, hiyerarşik bir toplumsal yapıyla bağlantılı olarak biçimlenen karmaşık bir toplumsal ve kültürel farklılaşma ölçeğiyle bağlantılıyken, toplumsal cinsiyet kimliği, işbölümü farklılaşmasının ve kültürel ayrımların sonucudur. Bu emek gücü, karşıt "erkek ve kadın" ikiliği bakımından çok sayıda dışlama, baskı ve sınıflandırıcı basitleştirmelerden oluşur. Beden, Bourdieu'nün sınıflandırma ve rekabet açıklaması açısından önemlidir, çünkü "beden, kültürün en temel öğelerinin, habitusun pratik tasniflerinin, erken çocuklukta başlayan bir toplumsallaşma veya öğrenme sürecine nakşedildiği ve şifrelendiği belletici bir aygıttır" (Jenkins, 1992: 76).

Bu toplumsal cinsiyet sınıflandırmasına, yaş farklılaşmasına dayanan bir ayrım tarzı olarak kuşağı dahil ederek başka bir boyut daha eklemek istiyoruz. Bu toplumsal tabakalaşma kıstasları çakışabilir, ama daha önce de öne sürdüğümüz gibi bu boyutlar arasındaki hegemonik ilişkilerin sınıf yerine kuşak lehine yön değiştirebileceği tarihsel durumlar da akla getirilebilir. Mesela sınıfın erken modern toplumda kolektif kimlik oluşumunun hâkim yapılandırıcısı olduğunu söylemek mümkünken, toplumsal cinsiyet modern toplumda önemli, hatta hâkim bir kuvvet haline gelmiştir ve kuşağın geç modern toplumda bu

türden bir ehemmiyet düzeyine ulaştığı söylenebilir. Birer farklılaşma ölçeği olarak sınıf, toplumsal cinsiyet ve yaş (ve bunlara bazı toplumlarda etnisiteyi de ekleyebiliriz), farklı tarihsel durumlarda değişen önem derecelerine sahip bir kuvvet alanının farklı boyutları olarak düşünülebilir.

Bir kuşak kendini temsil ediyor

Kuşaksal habitus ve kuşaksal kimlik oluşumuna ilişkin bu daha genel açıklamamızı, 1945 kuşağı örneğiyle açıklayabiliriz. Bu kuşak daha popüler mecralarda "X Kuşağı"ndan önce gelen "babyboomer"lar ya da şanslı kuşak olarak tanımlanır. Bu kuşak, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda, sanayileşmiş uluslarda barış ve güvenlikle ilgili kaygıların eşi benzeri görülmemiş iktisadi büyümeyle yan yana var olduğu bir zamanda doğmuş olan gruptu. Wohl, 1914 kuşağı hakkındaki çalışmasında, en kuvvetli biçimiyle Mannheim'ın çalışmasında formüle edilen kuşak fikrinin, esasında nasıl kendi zamanının bir ürünü olduğunu anlatır. Mannheim'ın kendini Marksizmden özgürleştirme çabalarıyla bağlantılı olarak formüle edilen kuşak fikri, aynı zamanda, nüfusun daha yaşlı üyeleriyle özdeşleştirilen bir geçmişle ilişiğini kesmek isteyen gençler arasında daha genel olarak hissedilen bir arzuyu da ifade ediyordu. Birinci Dünya Savaşı bir dönüm noktası, tıpkı eski dünya düzenini yenisinden ayırdığı gibi dış görünüş ve deneyim açısından "gençliği" "yaşlılardan" açıkça ve titiz bir şekilde ayıran bir kırılma noktasıydı. Bu bölünme, kolektif kimliğinin kendisi ulusal ve sınıfsal bariyerleri dik kesen bir kavramsallaştırma olan "gençlik" fikrinde içerilen, kendinin bilincinde bir grup meydana getirmeye yardım ediyordu. Diğer bir deyişle kuşak fikri, topyekûn harbin sonrasında yalnızca düşünsel bir söylemin parçası olarak değil, belirgin ve gerçek bir toplumsal ihtimal olarak ortaya çıkıyordu.

İkinci Dünya Savaşı da benzer bir kültürel dönüm noktası yarattı. Bu, biyolojik (yaş) ve kültürel etmenlerin kolektif kimlik oluşumuna temel teşkil etmek üzere etkileşime girebileceği

toplumsal bir alanın sınırlarını çizen Mannheim'ın izinden giden Philip Abrams'ın (1982) saptadığı aynı türde bir "önemli olay"dı. Mannheim'm özgün formülasyonunda (Mannheim, 1952), kuşaksal birlik bireysel ve kolektif yaşam öyküsünün ortak bir tarihsel bağlamda etkileşime girdiği karmaşık bir sürecin son safhasıydı. Bir yaş grubunun bir kuşak haline gelebilmesi için, bir nüfusu hangi tarafta yer aldığına göre değil, daha ziyade bunu ilk elden kimin deneyimleyip kimin deneyimlemediğine göre sınıflandıran önemli bir olay, savaş veya devrim gibi bir şey net bir sınırlayıcıydı. Elbette daha ideolojik veya siyasal boyutlar da farklı yaş grupları arasındaki uçurumların kapatılması ve bunların aynı yaş grubundakiler arasında yaratılmasında belirleyici olabilir. Bu durumda kuşaksal kimlik ve çatışmanın tanımladığı bir değişimden ziyade süreklilik söz konusu olacaktır. Mannheim "kuşak-birimi" terimini, bir yaş grubu içerisindeki altgruplar ve altbölümler sorununun üstesinden gelmek için kullanıyordu. İkinci Dünya Savaşı her ikisinin de koşullarını yaratmıştı. Savaşa meydan veren kadim düşmanlığın bir kısmı kuşaklar boyunca yeniden üretilmişti, ancak bu, eski düşmanlıkların belirleyici nitelik olmadığı yeni bir çağın ağarmakta olduğu hissi yanında hiçbir şeydi. Mannheim'm kuşaksal bir konum olarak adlandırdığı, yeni bir toplumsal alanın sınır çizgisi olan şey, bu öncesi ve sonrası algısıydı. J. Whalen ve R. Flacks (1989) Altmışlar kuşağının geriye kalan üyeleri arasındaki özdeşleşme düzeyini sınamak için kuşak içi farklılıklar fikrini kullanıyordu. Vietnam Savaşı burada benzer bir dönüm noktası işlevi görmüştü. Araştırmaları tutarlı ve devamlılık gösteren bir kuşaksal kimlik fikrine dair şüphe uyandırıyordu; Altmışlarda daha ziyade birkaç belirgin grup veya "kuşak-birimi" vardı.

Sınırları coğrafi ve siyasal olarak çizilmiş bu toplumsal alan, sanayileşmiş ulusların doğum oranlarında eşi benzeri görülmemiş bir artışa neden olan iyimserliğin koşullarını oluşturdu. İlk baştaki kuşaksal farkındalık fikri, Birinci Dünya Savaşı sonrasında büyünün bozulmasıyla ve karamsarlıkla bağlantılı ideolojik etmenlere daha fazla bağlıyken, bu yeni savaş sonrası ku-

şaksal farkındalık genç nüfustaki artışla olduğu kadar iktisadi büyüme karşısında duyulan iyimserlik ve Daniel Bell'in (1960) ideolojinin sona ermesi arzusu olarak belirttiği şeyle bağlantılıydı. Hızlı nüfus artışı, iktisadi büyüme ve nükleer tehdide rağmen artan iyimserlik, savaş sonrası kuşaksal kimliğin biçimlendiği arka planı oluşturuyordu. Yeni kuşağın mizacının başlıca özelliği, Şanslı Kuşak ve Baby Boomers gibi şiarlarla özetlenen genişlemeci bir iyimserlikti. Bu kimliğin –hem neden hem de sonuç olarak– bütünleşmesinin en önemli mekanizması, aynı bağlamdan türeyen yeni kitlesel medya biçimleri ve bunların üretmeye yardımcı olduğu kitlesel veya popüler kültürdü.

Yeni kuşağın tanımlayıcı bir özelliği ve bunun Bourdieu'de iki uçlu olmasının temeli, kitlesel medya ve kitlesel üretim vasıtasıyla erişilebilir kılınan tüketici ürünleriydi. Oluşum halindeki bu kuşağın habitusunun asli bir yönü, her şeyden önce popüler kültür metalarının düzenli olarak tüketilmesi alışkanlığıydı. İktisadi büyüme ve iyimserlik tüketici endüstrilerinin akıl almaz büyümesi vasıtasıyla olduğu kadar bunların kitlesel medya vasıtasıyla pazarlanmasının araçlarıyla ve bunları tüketecek yeni nesille bir yere kadar mümkün kılmıyordu. Popüler müzik buna bir örnektir. Kitlesel olarak üretilen ve dağıtılan kayıtlar, 20. yüzyılın başlarından itibaren sanayileşmiş ulusların popüler kültürünün asli bir parçası olmuştur. Radyonun ve plakların 1920'lerden itibaren hem kent hem de taşra nüfuslarına kitlesel bir ölçekte erişilebilir kılındığı Birleşik Devletler belki uç bir örnekti, ama Avrupa'nın daha ufak uluslarında, mesela İsveç ve Hollanda'da bile, 1930'ların sonlarına gelindiğinde plaklar ve radyo, şüphesiz sınırlı bir piyasası olan yaygın tüketici ürünleriydi. Asıl patlama 1950'lerin sonları ile 1960'ların başlarında yaşandı. İsveç'te özgül bir gençlik kültürü fikri, savaşın patlamasından hemen önce biçimlenmeye başlasa da savaş sonrası dönemde bu anlayış pekişti ve müzik bu sürecin asli bileşenlerinden biri haline geldi. Afrikan-Amerikan müziğinden ilham alan ilk olarak caz ve sonrasında rock and roll, önemli sembolik anahtarlardı. Her ikisi de yaşlıların klasik ve geleneksel müziğine karşı "gençlik" ve "modern"i tem-

sil ederek, yeni kuşağı eskisinden ayırıyordu. Savaş sonrası dönem Amerikan Çağı'ydı ve kitlesel olarak üretilen popüler kültür, müzik örneğinde olduğu gibi, bunun en görünür ve erişilebilir ifade biçimiydi. Gençlik, kendini temsil etme biçimi olarak bunu benimsiyordu.

Amerikan sosyolojisinde, özgül bir gençlik kültürü anlayışı 1940'larda Talcott Parsons tarafından formüle edildi. Yapısal işlevselciliğin kurucu babası belli bir "gençlik kültürü"nden ilk söz edenlerdendi. Daha 1942'de Parsons "ergenlik"ten, yaşam döngüsünün, "topluca 'gençlik kültürü' görüngüsü olarak atıfta bulunulabilecek ... yaş sınıflandırması ve cinsel rol unsurlarının oldukça karmaşık bir kombinasyonunu içeren bir dizi örüntü ve davranış görüngüsünün ilk olarak gelişmeye başladığı" parçası olarak söz ediyordu (Parsons, 1964: 91). Parsons, Amerikalı ergenler arasında ortaya çıkan toplumsal cinsiyet farklılıklarını tartışırken, Amerikan toplumunda gençlik dönemini kayda değer bir "gerilim ve güvensizlik" dönemi olarak nitelendiriyor, aynı zamanda benzer "gerilimler" yüzünden çocukluk ve ergenliği, mevcut iş ve aile sorumluluklarıyla büyük ölçüde ters düştüğü için tasasız bir süreç olarak gören yetişkinler tarafından "gençlik örüntülerinin romantik bir biçimde idealleştirilmesi eğilimi"ne karşı uyarıyordu.

Parsons aynı zamanda 1960'larda, yani gençlik ve gençlik kültürünün, toplumun geri kalanı için bir model ve ideal haline geldiği zamanlarda gerçekleşen büyük kültürel değişimin ortaya çıkış ihtimalini ilk fark edenlerdendi. Parsons'ın bu makalede toplumsal sınıfla bağlantılı farklılıkların son derece farkında olduğunun da kaydedilmesi gerekir. 1940'larda tespit etmeye çalıştığı "gençlik kültürü" kentli orta ve üst sınıfa aitti. Parsons'ın (1962) "Social change and youth in America"da bu konuya geri döndüğü 1960'larda gençlik ve gençlik kültürü fikri, yalnızca Amerikan toplumsal yapısındaki değil aynı zamanda dünyanın endüstriyel olarak gelişmiş diğer bölgelerindeki değişimleri yansıtarak daha genel ve evrensel bir hale gelmişti. 1950'lerin sonları ve 1960'ların başlarında gençlik "ayrıcalığı" nüfusun çok daha geniş bir kesimine yayılmıştı. Bu ko-

şullar Flacks (1971) ve Kenneth Keniston (1968) gibi sosyal bilimcileri, gençlikten, toplumsal bir hareket ve radikal toplumsal değişimin bir kaynağı olarak söz etmeye yöneltti.

Sosyal bilimciler gençlik kültürünün savaş sonrası toplumdaki anlamı ve etkileri üzerine kafa yorarken, gençler kendi özgül atıf çerçeveleri ve kimliklerini, kendi kuşaksal habituslarını biçimlendiriyordu. Harcanacak parayla ve yaşa özgü tüketici ürünlerinin daha fazla erişilebilir hale gelmesiyle, plak dükkânlarına, sinemalara ve kıyafet mağazalarına yapılan düzenli ziyaretler, dışadönük bir kuşaksal tarz ve içedönük bir değerlendirme ve beğeni çerçevesi oluşturmaya başladı. İyi olan gürültülü, hızlı ve renkliydi; kötü olan sıradan ve vasattı, C. Wright Mills ve kitle toplumunun diğer kuramcılarının savaş sonrası dönemin başlarında analiz ettikleri yeni iktidar insanının renksiz, gri takım elbisesi kötüydü. Marlon Brando'nun "The Wild One"ı (1950), Elvis Presley'nin daha sonra müziğe taşıdığı ve James Dean'in değiştirdiği siyah deri ceketli, motosikletli, sert adam duruşunun belirginleşmesine yardım etti. Beat Kuşağının havalı varoluşçuluğunun yanı sıra bu kitlesel olarak yansıtılan imaj-tarzları, 1960'ların toplumsal hareketlerinin filizleneceği biçimlendirici tohumlardı. Ne var ki 1945 kuşağının kimlik oluşumunun gerçek katalizörleri bu hareketlerdi.

Kuşaksal habitus bakış açısından bakıldığında 1960'ların toplumsal hareketleri, öğrenci hareketleri, savaş-karşıtı hareketler ve barış hareketleri, Üçüncü Dünya'da ulusal özgürlüğü destekleyen radikalizm, kadın hareketi ve gey özgürleşme hareketleri ve sinema ve sanatta kültürel avangart, 1945 kuşağının kolektif kimliğini tanımlayabileceği toplumsal alanın parçası olarak görülebilir. Şayet toplumsal hareketleri, yeni bilgi ve kolektif kimlik biçimlerinin ortaya çıkabileceği toplumsal alanlar açan kuvvetler olarak görürsek, o zaman 1960'ların toplumsal hareketlerinin kuşaksal bir bilinç teşkil ettiklerini söyleyebiliriz (Eyerman ve Jamison, 1994). Bu alanlar içerisinde kuşaksal ayrımın işaretleri gerçeğe dönüşüyordu. Bu demektir ki, 1960'ların toplumsal hareketleri araçsal ve stratejik

anlamda siyasi oldukları kadar toplumsal ve kültürellerdi de. Müzik biçimleri, 1950'lerin rock and roll'undan türeyen elektrik rock, çeşitli "halk" müziklerinin yeniden canlanmış ve yenilenmiş biçimleri ve bunlarla bağlantılı yaşam tarzları, kılık kıyafet, cinsel tutumlar ve pratikler vb. 1960'ların toplumsal hareketlerini ve 1945 kuşağını teşkil ediyordu (Gitlin, 1987; Cantwell, 1996; Eyerman ve Barretta, 1996; Eyerman ve Jamison, 1998). Hareketler, kuşaksal bir kimliğin kendi kendini üretmesi için alan sağlarken ticari kitlesel medya bunu güçlendirdi ve aynı zamanda metalaştırdı. Bu anlamda kültür endüstrisi, kuşaksal bir kimliğin pekiştirilmesi ve olduğundan büyük görünmesine yardım ederek, 1960'ların toplumsal hareketlerinde önemli bir rol oynadı. Bu rol ne bütünüyle kasıtsız ne de stratejik olarak planlanmıştı; daha ziyade denebilir ki endüstrinin çıkarları ve aktörlerin ihtiyaç ve arzuları bir zaman için çakışmıştı.

Kuşaksal habitusun bu yönünün özgül ayrıntıları burada daha fazla ayrıntılandırmaya gerek duyulmayacak kadar iyi bilinmektedir. Ne var ki bizim işaret edeceğimiz husus, bu toplumsal hareketlerin "gençlik" veya "yeni" toplumsal hareketler olarak ele alınabilecekleri ölçüde kuşaksal kimlik-oluşumunun hem nedeni hem de sonucu olarak araştırılabilecek olmalarıdır. En azından bir varsayım olarak, bu hareketler, kuşaksal ayrım mücadelesini ifade ettiği kadar bu ayrımın biçimlendirici bir yönü olarak da görülebilir. Bu kuşak olgunlaştıkça gençliğin romantizmi gerileyerek yerini giderek olumsuz gençlik imgelerine bırakmış olabilir. Bu olumsuz gençlik imgesi artık işsizlik, alkolizm ve yüksek intihar oranları, emek piyasalarının küreselleştiği ve kitlesel istihdamda bir düşüş yaşandığı bir dönemde gençliği nitelendirdiği için bağımlılıkla ilişkilendirilebilir (Cote ve Allahar, 1995). Thatchercı toplumsal politikaları benimseyen ve kitlesel eğitim ve tam istihdama dair savaş sonrası bağlılıkları terk eden ekonomilerde, gençlik isyankârlığını ve radikal siyaseti besleyen kurumsal koşulların çoğu aşınarak geride daha yabancılaşmış, ama daha itaatkâr bir genç nüfus bırakmıştır.

Sonuç

Bu bölümün vardığı başlıca sonuç, kuşaksal bilincin, kitlesel savaş gibi önemli bir travmatik olayla işlendiği zaman, toplumsal ilişkilerde güçlü, dayanışmacı bir kuvvet oluşturmak üzere toplumsal sınıfın engellerinin üstesinden gelebileceği ve aşabileceğidir. Bu dayanışmacı bağlar elbette çoğu kez romantik veya nostaljik bir hava edinebilir, ama yine de güçlerinden bir şey kaybetmezler. *Dam Busters* gibi İngiliz İkinci Dünya Savaşı filmleri, sınıf bölünmelerinin farklı sınıfsal arka planlara sahip erkek ve kadınların destansı işbirliğini engellemediği güçlü bir toplumsal nostalji mesajı barındırır. Bu savaş filmleri ve Jack Hawkins gibi klasik aktörler muhtemelen İngiltere'nin muazzam savaş sonrası başarısızlıklarını telafi etmeye yaramaktadır. Savaş zamanı deneyimleri, genel olarak, 20. yüzyılda toplumsal kimlik ve imgelemin etkili ve duygusal açıdan güçlü bir kaynağını oluşturmuşlardı. Ne var ki çoğu toplumda barış ve refah döneminde büyüyen Altmışlar kuşağı, savaş yerine yeni tüketimcilik deneyimleriyle bir arada tutuldu. Bu kuşak için savaş, İkinci Dünya Savaşı ve Vietnam Savaşı, kendisini ona istinaden farklılaştırdığı Ötekinin bir parçasını oluşturuyordu.

İktisadi sınıf toplumsal tabakalaşmanın öncelikli biçimi olarak önemini yitirdikçe, yaşam tarzı ve kuşaksal farklar statü farklarının göstergeleri olarak öne çıkmıştır. Bir kitlesel kültür piyasasında "seçkin gruplar ve ayrıcalıklı tüketiciler kendileriyle kitlelerin bayağı dünyaları arasına mesafe koymaya çalıştıkça, hiyerarşi ve ayrım da ısrarcı bir şekilde tekrar ileri sürülür" (Turner, 1988: 71). Konumsal mallar ve kültürel ayrım sembolleri üzerindeki kuşaksal çatışmalar artacaktır. En azından sınıf analizinin "güçlü dili" (Lee ve Turner, 1996) geri plana çekilerek, kültürel sermayenin toplumsal mensubiyet ve kimliğin temeli olarak işleyebileceği toplumsal fırsatlar yaratmıştır. 20. yüzyıl sonlarında statünün yaşam tarzı özelliklerinin temeli olarak kuşaksal farklılıkların önemi artmaktadır.

Kavramsal açıdan kuşak, modern toplumda değişen yaşam döngülerinin analizi için, özellikle kıt kaynaklar üzerindeki

kuşaklararası çatışmalar bakımından faydalı bir boyut sağlayabilir. Teknolojik değişimle beraber genç işsizliği arttıkça ve yaşlılıkla ilgili mevzuatla zorunlu emeklilik tartışmalı bir hale getirildikçe, yaşlanma, yaşam seyri ve kaynak paylaşımının kuşaksal boyutları etrafında önemli siyasal çatışmalar yaşanmaktadır. Altmışlar kuşağı müebbet bir gençlik ideolojisiyle yetiştirildiği için, bu kuşağın kültürel ve toplumsal açıdan bir liderlik rolünden geri çekilmesi güç olabilir. 1990'lar, asrın ikonlarına dönüşen Beatles, Rolling Stones, Doors ve Elton John'un müziği ve yaşam tarzına yönelik nostaljik ilginin neredeyse sürekli "dirilişine" tanıklık etmiştir. 20. yüzyılın sosyolojik olarak anlaşılması, tarihi, siyaseti ve kültürünü biçimlendiren belirgin kuşaksal hareketlerin daha iyi anlaşılmasını gerektirir.

KAYNAKÇA

Abrams, P. (1982) *Historical Sociology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bauman, Z. (1982) *Memories of Class: The pre-history and after-life of class*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bell, D. (1960) *The End of Ideology*, New York: Collier (*Ideolojinin Sonu*, çev. Volkan Hacıoğlu. Bursa: Sentez Yayınları, 2013).

Bloom, A. (1986) *Prodigal Sons, The New York Intellectuals and Their World*, New York: Oxford University Press.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1988) *Homo Academicus*, Stanford, CA: University of Stanford Press.

Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1993a) *Sociology in Question*, Londra: Sage.

Bourdieu, P. (1993b) *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press.

Cantwell, R. (1996) *When We Were Good*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Coombs, A. (1996) *Sex and Anarchy, The Life and Death of the Sydney Push*, Ringwood: Viking Press.

Cote, J.E. ve Allahar, A.L. (1995) *Generation on Hold: Coming of age in the late twentieth century*, New York: New York University Press.

Dahrendorf, R. (1979) *Life Chances*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

DeMartini, J. (1985) "Change agents and generational relations: a reevaluation of Mannheim's problem of generation", *Social Forces*, 64: 1-15.

Dowd, J.J. (1984) "Benefices and the aged", *Journal of Gerontology*, 30: 102-8.

Eisenstadt, S.N. (1956) *From Generation to Generation*, Glencoe, IL: Free Press.

Evens, T.M.S. (1995) *Two Kinds of Rationality, Kibbutz Democracy and Generational Conflict*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Eyerman, R. ve Barretta, S. (1996) "From the 30s to the 60s: the folk music revival in the United States", *Theory and Society*, 25: 501-43.

Eyerman, R. ve Jamison, A. (1994) *Social Movements, A Cognitive Approach*, Cambridge: Polity Press.

Eyerman, R. ve Jamison, A. (1995) "Social movements and cultural transformation: popular music in the 1960s", *Media, Culture & Society*, 17(3): 449-68.

Eyerman, R. ve Jamison, A. (1998) *Music and Social Movements: Mobilizing tradition in the twentieth century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Featherstone, M. ve Wernick, A. (der.), (1995) *Images of Aging: Cultural representation of later life*, Londra: Routledge.

Flacks, R. (1971) *Youth and Social Change*, Chicago: Markham.

Frith, S. (1984) *The Sociology of Youth*, Ormskirk: Causeway Press.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.

Gitlin, T. (1987) *The Sixties*, New York: Bantam.

Green, J. (1993) *It: Sex since the Sixties*, Londra: Secker & Warburg.

Jenkins, R. (1992) *Pierre Bourdieu*, Londra: Routledge.

Keniston, K. (1968) *Young Radicals: Notes on committed youth*, New York: Harcourt, Brace and Jovanovich.

Lee, D. ve Turner, B.S. (der.), (1996) *Conflicts about Class, Debating Inequality in late Industrialism*, Londra: Longman.

Mannheim, K. (1952) "The problem of generations", *Essays on the Sociology of Knowledge* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul. s. 276-320.

Mannheim, K. (1986) *Conservatism: A contribution to the sociology of knowledge*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mort, F. (1996) *Cultures of Consumption, Masculinities and Social Space in Late Twentieth-Century Britain*, Londra: Routledge.

Parkin, F. (1979) *Marxism and Class Theory, A Bourgeois Critique*, Londra: Tavistock.

Parsons, T. (1962) "Youth in the context of American society", *Daedalus* (Kış): 97-123.

Parsons, T. (1964) *Essays in Sociological Theory*, New York: Free Press.

Podhoretz, N. (1967) *Making it*, New York: Harper & Row.

Schatz, J. (1991) *The Generation: The rise and fall of the Jewish community of Poland*, Berkeley: University of California Press.

Schwartz, B. (1996) "Memory as a cultural system", *American Sociological Review*, 61: 908-27.

Theweleit, K. (1987) *Male Fantasies*, Cambridge: Polity Press, 2 cilt.

Turner, B.S. (1988) *Status*, Buckingham: Open University Press (*Statü*, çev. Kemal İnal, Ankara: Doruk Yayınları, 2000).

Turner, B.S. (1996) *The Body & Society*, Londra: Sage.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2 cilt (*Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt takım, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Whalen, J. ve Flacks, R. (1989) *Beyond the Barricades*, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Wilson, E. (1993) *The Sixties, The Last Journal 1960-1972*, New York: Farrar Straus Giroux.

Wohl, R. (1979) *The Generation of 1914*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wyatt, D. (1993) *Out of the Sixties: Storytelling and the Vietnam generation*, Cambridge: Cambridge University Press.

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

VATANDAŞLIK SOSYOLOJİSİ

Giriş

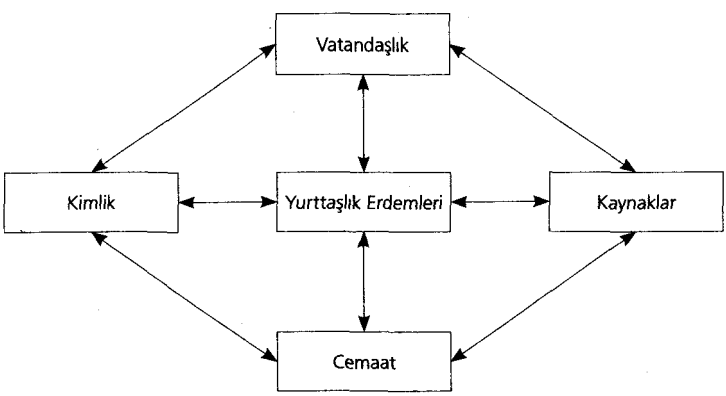
Toplumlar iki karşıt ilkeyle karşı karşıyadır. Toplumsal cinsiyet ayrımları, toplumsal sınıflar ve statü grupları gibi dışlayıcı yapılarla sonuçlanan kıtlık meseleleri etrafında örgütlenirler, ama aynı zamanda toplumsal dayanışmayı da güvence altına almak zorundadırlar. Sosyal bilimde bu karşıt ilkelerden karakteristik olarak tahsis ihtiyaçları ve bütünleştirici ihtiyaçlar olarak söz edilir. Seküler bir toplumda, özellikle toplumsal eşitsizliğin iktisadi rasyonalizmle pekiştirildiği bir yerde, vatandaşlık toplumsal dayanışmanın başlıca temeli olarak işlev görür. Bu yazı aynı zamanda kimlik, yurttaşlık erdemleri ve cemaatin irdelenmesi vasıtasıyla vatandaşlık çahşmalarının kapsamını açımlar. T.H. Marshall'ın mirasının kapsamlı bir eleştirisiyle sona ererek, vatandaşlık çalışmalarının geleceğinin küreselleşme ve insan hakları teması etrafında olduğuna işaret eder.

Vatandaşlık hakkındaki bu bölüm, çağdaş literatür ve toplumsal haklar ve insan haklarına sosyal bilim yaklaşımlarının gelişimine genel bir bakış sunar. Modern toplumlarda vatandaşlığı kuşatan meselelerin yeterince anlaşılabilmesi için Marshallcı çerçevenin ötesine geçilmesi gerektiğini savunsam da kısmen T.H. Marshall'ın (1893-1981) mirası üzerine kapsamlı

bir yorumdur. Vatandaşlığı, toplumsal hakların belirli bir örneği olarak ele alıyorum ve toplumsal haklar ve insan hakları arasındaki bazı gerilimlere işaret ediyorum. Marshall toplumsal sınıf, refah ve vatandaşlık arasındaki ilişkilerin analizi vasıtasıyla savaş sonrası toplumlara ilişkin bir kuram geliştirmişti; vatandaşlık tartışmasına yaklaşımı yeni ufuklar açtı (Andrews, 1991; Beiner, 1995; Blumer ve Rees, 1996; Roche, 1992; Turner ve Hamilton, 1994). Bu bölümün amacı hem fikirlerinin birleşik bir resmini ve yaklaşımına getirilen bazı temel eleştirileri sunmak, hem de böylelikle Marshallcı geleneğin ötesindeki çeşitli yaklaşımları ve meseleleri öne sürmektir.

İlk olarak vatandaşlık, kişilere resmî bir yasal kimlik veren bir haklar ve yükümlülükler derlemesi olarak tanımlanabilir; bu yasal haklar ve yükümlülükler jüri sistemi, parlamentolar ve refah devletleri gibi bir dizi toplumsal kurum halinde tarihsel olarak kurulmuştur. Vatandaşlık geleneksel olarak felsefe ve siyasetin temel bir konusu olsa da, sosyolojik bir bakış açısından bizim ilgilendiğimiz, toplumdaki, siyasi bir cemaatin mensupları olarak bireylerin resmî hakları ve yükümlülüklerini cisimleştiren ya da ifade eden kurumlardır. Şekil 15.1 modern toplumlarda vatandaşlığın kilit bileşenlerinin bir özetini sunar.

ŞEKİL 15.1. Sosyolojik Bir Vatandaşlık Modeli



Bu yaklaşımdan "sosyolojik" olarak söz etmemin sebebi, başlıca ilgi alanının vatandaşlık kurumları, toplumsal kimlik, eşitsizliğin doğası ve sosyoekonomik kaynaklara erişim olmasıdır. "Siyasi" vatandaşlık modelleri tipik olarak siyasi haklara, devlete ve bireye daha keskin bir şekilde odaklanır. Dolayısıyla vatandaşlık hakkındaki siyasi fikirler tarihi, Marshall'ın "vatandaşlık ve toplumsal sınıf"ından ziyade (Marshall, 1950) J.J. Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramı ve Johann Gottlieb Fichte'nin haklar bilimiyle başlar. Sosyologlar vatandaşlık kurumlarının birey ve grupları kapitalist bir toplumda piyasanın olumsuz etkilerinden ve kasıtsız aşırılıklarından nasıl koruduğunu anlamakla ilgilenmişlerdir. Vatandaşlık kurumlarının yeniden-dağıtıcı potansiyeline (tahsis işlevi) bu odaklanma, adalet ve eşitlik hakkındaki meselelere sosyolojik yaklaşımların temelini oluşturmuştur. Böylelikle vatandaşlık, birey ve grupların toplumdaki kıt kaynaklara erişimini kontrol eder. Bu yasal haklar ve yükümlülükler, resmî statü pozisyonları olarak bir kere kurumsallaştıktan sonra, insanlara toplumdaki kıt kaynaklar üzerinde resmî haklar verir. "Kaynaklar"dan kastım, sosyal güvence, sağlık hizmetinden yararlanma, devlet destekli konut, emeklilik paketleri veya vergi muafiyetleri gibi öncelikli olarak iktisadi kaynaklardır. Ne var ki "kaynaklar" aynı zamanda, geleneksel bir liberal çerçeve içerisinde, kamusal alanda kendi dilini konuşma hakkı veya dinî özgürlüklerle ilgili haklar gibi kültürel açıdan arzu edilen kaynaklara veya "mallara" erişimi de içerir. Dolayısıyla bu kaynaklar yalnızca barınma, sağlık, gelir ve istihdam gibi geleneksel iktisadi kaynakları değil, aynı zamanda eğitim, bilgi, din ve dil gibi kültürel kaynakları da içerir. Kültürel kaynaklara ilişkin bu haklar, Pierre Bourdieu'nün özellikle *Distinction* (1984) kitabındaki sosyoloji kuramları aracılığıyla kültürel sermaye paradigması içerisinde kavramsallaştırılabilir. Bunlar dışında toplumdaki iktidar kaynaklarına erişim, oy verme hakkı, siyaseten katılım hakkı vb. meselelerle ilişkili siyasi kaynaklar da vardır.

Kaynakları üç tip olarak düşünmek, kavramsal açıdan tasarrufludur: İktisadi, kültürel ve siyasal. Bu kaynakların yanı sı-

ra karşımıza tipik olarak üç hak biçimi çıkar: Yiyecek ve barınmaya ilişkin temel ihtiyaçlarla bağlantılı olan iktisadi haklar; hem refah uygulamalarına erişimi hem de eğitime erişimi içeren kültürel haklar; ve son olarak, bireysel özgürlükler gibi geleneksel liberal kaygılar alanını ve parlamento gibi siyasi araçlar vasıtasıyla ifade hakkını kapsayan siyasal haklar. Bu hakların tümü insan haklarından farklı olarak "toplumsal" haklar olarak adlandırılabilir, çünkü bunlar, tipik olarak, bir ulus-devlete mensubiyet koşulu gerektirir.

Vatandaşlıkla ilgili vurgulanması gereken ilk şey, toplumun kıt kaynaklarına erişimi kontrol ettiği ve tahsis işlevinin, bu nedenle, modern toplumlarda vatandaşlığa mensubiyet kıstaslarıyla ilgili derin bir çatışmanın temeli olduğudur. Vatandaşlığa kabul ve vatandaşlıktan çıkarma süreci ve koşulları, toplumdaki demokrasinin niteliği hakkında bize çok şey anlatır, çünkü bu süreçler temel içerme ve dışlama değerleriyle esas olarak bağlantılıdır (Brubaker, 1992). Fransız sömürgeciliği, tipik olarak, metropoliten kültürün kendisine bağımlı bölgelere türdeş bir kimlik dayatmaya teşebbüs ettiği bir *mission civilisatrice* ("uygarlaştırma misyonu") anlayışı içeriyordu ve 19. yüzyılda sömürgeleşme kültürel asimilasyona ihtiyaç duyuyordu (Aldrich ve Connell, 1992), ama bu içerici/dışlayıcı süreçler şüphesiz yalnızca kültürel kimliği kapsamaz. Günümüzde İngiltere'de Hong Kong kökenlilere kapsamlı vatandaşlık haklarının koşulsuz olarak verilmesinden duyulan kaygı, buna bir örnektir. Avustralya ve Kanada gibi toplumlarda göçe getirilen sınırlamalar, tarihsel olarak, göç ve vatandaşlığa kabulün seçici kontrolü aracılığıyla kaynaklara erişimi kontrol etme çabalarıyla bağlantılıdır. "Beyaz-Avustralyalı politikası", Max Weber'in siyaset sosyolojisi terminolojisini kullanacak olursak, toplumsal kapanımın bir biçimi olarak vatandaşlığın tipik bir örneğidir (Parkin, 1979). Toplumsal kapanım grup dayanışmasının temel bir biçimidir ve "dışarıdakilerin" kaçınılmaz bir biçimde yabancılaştırılmasını ve damgalanmasını içerir. Toplumsal kapanımın altında yatan bu "çeşitlilik korkusu" pek çok bakımdan bu türden bir siyasi kuramın arkasındaki toplumsal itici

kuvvettir (Saxonhouse, 1992). Devletin sınırları, etnik açıdan çoğulcu bir toplumda marjinal cemaatler için mukavim bir aidiyet krizi üretir ve vatandaşlık, bu olumsuz anlamda, sınırların kontrol altında tutulmasıyla ilgilidir (Connolly, 1995). "Beyaz-yerleşmeci toplumlar"ın ve sömürge-sonrası toplumların siyasi cemaati içerisinde yerlilerin mensubiyet statüsü, çağdaş devletlerin belki de en zorlu hukuki ve siyasi sorunudur. Vatandaşlığın her bir ölçütü, farklılık ve ötekiliğe bir tür eşitlikçi açıklık anlayışı ve asli bir liberal demokrasi unsuru içermek zorundadır. Kimin vatandaşlık elde ettiği siyasi bir cemaat içerisindeki yaygın resmî içerme/dışlama kıstaslarına işaret eder ve vatandaşlığın elde edilmesini takiben bu kaynakların nasıl tahsis ve idare edildiği kişilerin ve ailelerin iktisadi kaderini büyük ölçüde belirler. Vatandaşlığın bu iktisadi boyutları vatandaşlık hakkının önemli bir özelliğidir ve hükümet politikalarının, bu vatandaşlık ayrıcalıklarından yararlanmayı doğrudan etkileyen çeşitli aleni tedbirleri bulunur; bilhassa vergilendirme politikası iyi bir örnektir. Ancak vatandaşlığı etkileyen birçok gizli veya üstü kapalı iktisadi koşullar veya süreçler vardır. Bu nedenle, kamusal yaşamdaki sistematik yozlaşma modern bir toplumda vatandaşlık koşulunun başlıca olumsuz bir göstergesiyken enflasyonu vatandaşlığın menfi ve büyük ölçüde kasıtsız bir aşınması olarak görmemiz mümkündür . Bu meseleleri dayanışma ve kıtlık üzerine daha sonraki bir tartışmada analiz etmeye çalışacağım.

Vatandaşlığın bir sonraki önemli veçhesi, birey ve gruplara, hukuki bir statüye ilaveten, belirli bir kültürel kimlik bahşetmesidir. "Kimlik siyaseti" fikri, çağdaş siyasetin doğasındaki önemli bir değişime işaret eder. Sanayileşmenin ilk safhalarında vatandaşlıkla ilgili mücadelenin büyük bir bölümü emek piyasasında sınıf mensubiyeti ve sınıf mücadelesiyle ilgiliyken, geç 20. yüzyıl toplumundaki vatandaşlık mücadeleleri çoğu defa kültürel kimlik ve kültürel tarih talepleriyle ilgilidir. Bu mücadeleler cinsel kimlik, eşcinsel hakları, toplumsal cinsiyet eşitliği ve yerlilik hakkında verilmiştir. Bu nedenle çağdaş siyaset kuramında vatandaşlık hakkındaki tartışmaların çoğu, radi-

kal bir çoğullaşma bağlamında tartışmalı kolektif kimlik meselesi hakkındadır (Mouffe, 1992). Dolayısıyla siyaset bilimciler "vatandaşlık"tan söz ettiklerinde, yalnızca kıt iktisadi ve siyasi kaynaklara erişim hakkında düşünmekle kalmaz, en nihayetinde sivil toplumda ve yurttaş kültüründe kimlik meseleleriyle de ilgilenirler. Formel siyaset felsefesinde vatandaşlık fikri, bir demokrasinin işleyişi açısından zorunlu görülen net bir yurttaşlık erdemleri anlayışı içerir. "Vatandaşlık" (*cité/zein*) kelimesinin kendisi burjuva toplumunun yükselişiyle ve bilhassa sivil toplum geleneğiyle (*die bürgerliche Gesellschaft*) bir bağlantıya işaret eder. Adam Smith ve Adam Ferguson gibi İskoç politik iktisatçılar sivil toplumu, ilkel toplumun barbarlığının karşısına koyuyorlardı; vatandaşlığın *civilitas*'la bağı olduğu düşünülüyordu (Bobbio, 1989). Almanya'da idealistler, hem askerîleşmiş aristokrasiye hem de proletaryan bayağılığa karşı bireysel hakların bir savunmasını oluşturmak üzere Yunan polis fikriyle (*Bildung* geleneğinin erdemlerindeki) kendilerine has eğitim kültürlerine sahip bağımsız Alman şehirleri geleneklerini bir araya getirdiler. Bu geleneğin en dikkat çekici noktası, Fichte'nin hakların öznelerarasılığına dair Kantçı beyanında ifade buluyordu (Ferry, 1990). Vatandaşlığın değerleri uygarlığın değerleriyle bir araya getiriliyor ve böylelikle Weber, benzersiz bir şekilde Batılı bir kurum olarak vatandaşlığın kökeninin, Garbi şehrin özgün yapılarına dayandığını öne sürüyordu. Ancak Weber'e göre "demokratikleşmenin [temeli] tamamen askerî bir karaktere sahiptir; disiplinli piyadelerin ortaya çıkışına bağlıdır" (Weber, 1981: 324).

Soylu şövalyelerin zayıflaması, kentli milislerin, özerk şehrin, sivil toplumun ve vatandaşlığın ortaya çıkışını imler. Vatandaşlık statüsü, silahlı şövalyelerin erdemlerinin, efemine saray mensuplarıyla ve nezaket ideolojisiyle kraliyet sarayına ve sonra da burjuva hanesinin disiplinli çileciliğine aktarıldığı uygarlaşma sürecinin parçasıydı. Bu toplumsal koşullar aynı zamanda yükümlülük kavramının (aileye ve mesleğe yönelik) burjuva sorumluluğunun, kamusal/özel ayrımı bakımından burjuva ahlâkının ve sivil cumhuriyetçiliğin burjuva ver-

siyonunun köşe taşı olarak ne kadar kökleşmiş olduğuna delalettir (Selbourne, 1994). Bu siyasi-ahlâki biçimlenim aynı zamanda Karl Marx'ın, Bentham ve Mill gibi İngiliz faydacılarının "sahiplenici bireyciliği"ne ve klasik liberalizmde "siyasi olan"ın dar, çok boyutluluktan uzak gelişimine duyduğu düşmanlığın kökeninde yer alıyordu. 20. yüzyılda iktisadi rasyonalizmin yükselişiyle birlikte ilgi bir kere daha sahiplenici bireycilik, yabancılara kayıtsızlık ve iktisadi olarak marjinalize edilmişler arasındaki refah-bağımlılığma muhalefet bakımından piyasa analizine dönmüştür. Vatandaşlık ve yurttaşlık erdemleri bir kere daha uygar ve çoğulcu bir demokrasinin asli bir bileşeni olarak görülür. Bir piyasa toplumunda yurttaşlık kültürüne yönelik siyasi tehdide ilişkin bu kaygı, Mill'in liberalizminin yeniden değerlendirilmesiyle (Bobbio, 1987), çoğulculuğun önemiyle (Hirst, 1989) ve demokraside gönüllü cemiyetlerin rolüyle (Cohen ve Rogers, 1995) ilişkilendirilmiştir. Vatandaşlığın kültürel boyutu artık vatandaşlık çalışmalarının asli bir bileşenidir, özellikle de postmodernleşmenin neden olduğu kültürel parçalanma ve simülasyon analizi etrafında siyasal bir belirsizliğin olduğu bir bağlamda.

Bu sosyolojik vatandaşlık modelinin sonuncu bileşeni, vatandaşlığın temeli olarak siyasi bir cemaat fikridir: Bu siyasi cemaat tipik olarak ulus-devlettir. Bireyler vatandaşlara dönüştüklerinde yalnızca kendilerine haklar ve yükümlülükler bahşeden bir dizi kurum içerisine girmekle, bir kimlik edinmekle, yurttaşlık erdemleriyle toplumsallaşmakla kalmaz, aynı zamanda belirli bir toprak parçasına ve tarihe sahip siyasi bir cemaatin mensupları haline de gelirler. Vatandaş olabilmek için, en azından çoğu modern toplumda, siyasi bir cemaatin hakiki bir üyesi olmak gerekir. Genel olarak konuşmak gerekirse insanların, aynı anda siyasi bir cemaatin, yani bir ulus-devletin mensupları olmadıkları takdirde vatandaşlık edinmeleri bir hayli alışılmadık bir durumdur. Burada insan hakları ve vatandaşlık arasındaki önemli bir farkın ayırdına varılmalıdır. İnsan hakları insanlara tipik olarak Avustralyalı, İngiliz, Çinli, Endonezyalı vb. olmalarına bakılmaksızın verilir, ama insan hakla-

rı mevzuatı dünyanın ulusları tarafından kabul edildiği için insanlar, devletsiz bir halk ya da mülksüz mülteciler de olsalar, insan hakları talebinde bulunabilirler. Genel olarak vatandaşlık, milletler sistemi içerisindeki resmî olarak tanınmış ulus-devletlere mensup olanları bağlayan bir dizi haklar ve yükümlülüklerdir ve dolayısıyla vatandaşlık bir ulus-devlete hukuken mensup olmaya tekabül eder. Vatandaşlık kimlikleri ve vatandaşlık kültürleri, ulusal kimlikler ve ulusal kültürlerdir. Uluslar hayalî cemaatler oldukları için (Anderson, 1983) ve uluslar yaratılmış oldukları için (James, 1996), vatandaşlığın komünal temeli, nostaljik bayramlar, milli mücadeleye dair kamusal törenler ve galeyana getiren müşterek deneyimlerle kolektif hafıza içerisinde mütemadiyen yenilenmelidir. Ulusal kültür sivil bir dinin tüm özelliklerine sahiptir ve bu nedenle modern vatandaşlık bir toplumsal dayanışma biçimidir.

Bu bölümün bir sonraki kısmı, ilgilendiğim asıl temayla, yani dayanışma ve kıtlık arasındaki farklılıkla ilgilidir. Sosyolojik bir bakış açısından vatandaşlık, modern topluma önemli bir dayanışma unsuru katar. Bu argüman vatandaşlık fikrini toplumsal dayanışma olarak ele alır; yani vatandaşlık, "ulus-devlet içerisindeki farklı toplumsal gruplar ve farklı cemaatler arasındaki mühim farklılıklar hesaba katıldığında, toplum nasıl mümkündür?" sorusuna verilen bir cevaptır. Sanayi toplumlarının, genel dinî değerlerde, en azından dikkatimizi Batı Hıristiyan toplumlarıyla ya da bir Hıristiyanlık mirasına sahip toplumlarla sınırlandırdığımız takdirde, önemli bir gerilemenin yaşandığı uzun bir sekülerleşme sürecinden geçmiş olduğu argümanı bir yere kadar öne sürülebilir. Seküler bir toplumda kamusal tartışmalar ne dinî bir dille ifade edilir ne de dinî kurumlar tarafından çözümlenir. Bu toplumsal bağlamda vatandaşlık seküler bir din olarak işlev görür ya da bu rolü oynar. Formel dinin gerilemesiyle birlikte vatandaşlık bize ortak bir ulusal kültür, ortak bir kimlikler kümesi ve ortak bir değer sistemi sunar. Seküler toplumları bir arada tutan şey, çokkültürlü bir çevrede toplumun kurucu temeli olarak müşterek bir vatandaşlıktır. Siyasi açıdan çokkültürlülük, vatandaşlık katılımının

genişlemesine dair aleni bir politakaya dayandığı zaman başarılı olabilir. Vatandaşlığın müşterek temeli farklı etnik grupların kıt kaynaklara erişimini sağlar ve kültürel çeşitliliklerini mümkün kılar. Vatandaşlık, toplumsal sınıfla, toplumsal cinsiyetle, etnisiteyle ve yaş gruplarıyla bölünmüş toplumları bir arada tutan bir dayanışma biçimi, toplumsal bir tür tutkal sağlar. Modern toplumların siyasi cemaatinin dayanışması, bir tür yurttaş dini olarak işleyen vatandaşlıkla sağlanır. Bu "sosyolojik argüman" doğrudan J.J. Rousseau'nun toplumsal sözleşme açıklamasından alınmıştır ve yurttaşlık erdemlerinin yaratılmasında eğitimin rolüyle ilgili çeşitli kuramlarla ilişkilidir.

Tüm insan toplumları iki karşıt ilke, yani dayanışma ve kıtlık boyunca bölünmüş ya da örgütlenmiş olarak kavramsallaştırılabilir. Tüm insan toplumları, var olabilmek için, farklılık, çeşitlilik ve çatışma sorunlarının üstesinden gelmese de en azından bunlarla baş edebilecek ortak bir temel, bir dayanışma biçimi bulmak zorundadır. Tüm insan toplumları var olabilmek için bir tür dayanışma temeline sahip olmak zorundadır, ama tüm insan toplumları, tam da insan toplumları olmalarından ötürü, aynı zamanda kıtlıkla nitelendirilirler. Kıtlıktan kastım nedir? Toplumun kaynakları hiçbir zaman bütünüyle ya da sistematik olarak herkese eşitlikçi bir biçimde dağıtılamaz, çünkü iktisadi, kültürel ve siyasi doğaya sahip temel kıtlıklar mevcuttur. Kıtlık, tanımlaması oldukça güç bir mefhumdur. Tüm iktisat kuramının temelinde yer alır; iktisat, araçlarla amaçları eşleştirmede kıt kaynakların yönetimiyle ilgilidir, ama kıtlığın yalnızca ilkel ya da basit toplumlarda var olduğunu düşünmek yanlıştır. Hatta Marshall Sahlins (1974), kendi iktisat antropolojisinde, kıtlığın modern ekonomilerde kurumsallaşırken, sözüm ona ilkel ekonomilerin bolluk ekonomileri olduğunu öne sürmüştür. Yiyeceğe erişimin, vahşi hayvanları avlamak ve doğal mahsulleri toplamakla ilgili fiilî güçlüklerle sınırlı olduğu bir avcı-toplayıcı toplum rahatlıkla tasavvur edilebilir, ama kıtlık her zaman talebe olduğu kadar ihtiyaca da bağlıdır ve bu nedenle kıtlık en ileri ve müreffeh toplumların temel bir unsurudur. Bu argüman, Nicholas Xenos'un *Scarcity and Moder-*

nity (1989) kitabında harikulade bir şekilde analiz edilir. Zengin toplumlarda kıtlık, mal varlığı, zenginlik ve başarıyla ilgili beklentilerin büyümesinin bir türevidir ve bu nedenle bu kıtlık biçiminin tarihini, kitlesel tüketimciliğin yükselişi, örneğin Kristal Saray ve 1851 Büyük Sergisi olarak saptamak mümkündür (Richards, 1991). Kıtlık, yoksulluğun olduğu kadar refah ve zenginliğin de bir türevidir. Kıtlık, toplumsal eşitsizlikte dışavurulur ve modern toplumlarda deneyimlediğiniz toplumsal eşitsizliğin tipik biçimleri, bariz bir şekilde, toplumsal sınıf veya servete erişim farklılıklarıdır. Gelgelelim kıtlık aynı zamanda toplumsal cinsiyet, yaş ve etnisite hatlarını da takip eder. Algılanan araçların arzu edilen amaçlar açısından kıtlığı ile çoğulculuk bağlamında toplumsal dayanışma ihtiyacı arasındaki bu gerilim, vatandaşlığın odak noktasıdır.

Bu bölümün üçüncü kısmında T.H. Marshall'm çalışmasına geri dönmek istiyorum. *Citizenship and Social Class*'ta Marshall (1950), vatandaşlık ve sınıfı modern kapitalist toplumların temel özellikleri olarak alıyordu. Marshall, esasen Birleşik Krallık'a atıfta bulunarak (bkz. Tablo 15.1), 17. ve 18. yüzyıllarda yasal hakların, jüri sistemi, yargılanma hakkı, adil duruşma hakkı ve hukuki kaynaklara erişimle ilişkili olarak edinildiğini söylüyordu. Marshall 17. ve 18. yüzyıllarda temel vatandaşlığın ilk biçimi olarak yasal haklarda bir gelişme algılamanın mümkün olduğunu ve bu yasal hakların en iyi, jüri sisteminde ifade edildiğini ya da kurumsallaştığını iddia ediyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda siyasi haklarda bir artış olmuştu ve bu siyasi haklar en sonunda parlamenter kurumlarda kurumsallaşmıştı. Son olarak, 19. ve 20. yüzyıllarda vatandaşlık sosyal hakları içermek üzere daha da genişledi. Bu sosyal haklar refah devletinde kurumsallaşıyordu ve Marshall, vatandaşlığın, pazar yerin-

TABLO 15.1. Marshall'ın Vatandaşlık Modeli

Dönem	*Haklar*	*Kurumlar*
17-18. yüzyıllar	Yasal haklar	Jüri sistemi
18-19. yüzyıllar	Siyasi haklar	Parlamentolar
19-20. yüzyıllar	Sosyal haklar	Refah devleti

de ortaya çıkan eşitsizlikleri hafiflettiğini öne sürüyordu. Vatandaşlık, kökleri pazar yerine dayanan iktisadi eşitsizliklerin etkisinin üstesinden gelir, bunları hafifletir ve azaltır. Bu iddiayı daha doğrudan bir şekilde ifade edecek olursak, vatandaşlık, toplumsal sınıflar arasındaki, kapitalist ekonomilerin ve kapitalist pazar yerinin ortaya çıkışma özgü antagonizmaları çözme ya da en aza indirme eğilimindedir. Marshall'ın aklında 19. yüzyıl sonlarında pek çok Avrupa toplumunun önemli bir sınıf antagonizması ve sınıf çatışması döneminden geçtiği gerçeği vardı. Bu sınıf çatışmasının başlıca devrimci meydan okumalara evrilmesi yerine vatandaşlığın, smıf mücadelesi ve sınıf antagonizması düzeyini azalttığını, çünkü iktisadi büyümenin bir sonucu olarak erişilebilir hale gelen kaynakların bir kısmını yeniden dağıttığını öne sürüyordu. Emeklilik programları, sosyal güvenlik planları, aile ödenekleri, genel eğitim ve refah devleti aracılığıyla sınıf çatışması baskılanır. Eşitsizlik, modern endüstriyel kapitalist toplumların temel bir özelliği olmayı sürdürse de vatandaşlık haklarındaki gelişmeyle hafifletilir ya da düzenlenir. Marshall gerçekte vatandaşlığın, siyasi bir cemaatte müşterek bir dayanışma biçimi yaratarak sınıflar arasındaki devrimci çatışmayı azaltmak için kapitalist bir toplumdaki kıt kaynakların bazılarını yeniden dağıttığını öne sürüyordu. Refah, sınıf ve kapitalizm hakkındaki bu tartışma, kapitalizmin çöküşünün, sınıf sömürüsünün temel yapısını olduğu gibi bırakan siyasi reformizmle baskılandığı geleneksel bir Marksist çerçeve içerisinde tespit edilebilir (Turner, 1986).

Son olarak Marshall, *The Right to Welfare and other Essays*'de (1981) modern endüstriyel kapitalist toplumların "tireli toplumlar" olarak adlandırılması gerektiğini, çünkü bunlardan demokratik-refah kapitalist toplumlar veya vatandaşlık kurumları aracılığıyla (ne kadar asgari düzeyde de olsa) zenginliğin bir tür demokratik yeniden dağıtımına sahip toplumlar olarak bahsettiğimizi öne sürüyordu. Buna "tireli toplum" adını vermesinin sebebi, kapitalist pazar yerindeki kapitalist ilişkilerin demokratik eşitlikçiliğinin ve eşitsizliğinin bazı unsurları ile kapitalist ekonomiyi bir araya getirmesiydi. Marshall çağdaş

toplumlarda vatandaşlığın rolüne dair ilerleyen zamanlardaki yazıların ve analizlerin temelini attı.

Argümanımın bu bölümünde Marshall'm çalışmalarına getirilen bazı eleştirel itirazlar irdelenmektedir. İlk eleştiri, vatandaşlık fikrinin eksik olduğudur. Örneğin çoğu yazar 20. yüzyılda iktisadi vatandaşlığın çeşitli biçimlerinde bir gelişme yaşandığını ve bunun, işçilerin katılımı ve işçi konseyleri, iktisadi demokrasi ya da endüstriyel demokrasi biçimini aldığını öne sürer. Çoğu kez İsveç endüstriyel ilişkiler modellerinin etkisinde kalmış pek çok Batılı toplumda iş yerinde bir vatandaşlık yaratmaya yönelik çeşitli teşebbüsler vardı. Marshall'a getirilen eleştirilerden biri, şayet bir toplum temel iktisadi vatandaşlıktan yoksunsa, diğer hakların (yasal, siyasal ve sosyal refah hakları) nispeten önemsiz olma eğiliminde olduğudur; örneğin vatandaşlık, insanlar iş durumları üzerinde bir denetime sahip değilse, yalnızca asgari düzeydedir. Payların ve kârların yeniden dağıtımı söz konusu değilse ve işçi demokrasisi veya işçi konseyleri yoksa, vatandaşlık sınırlı demektir. Pek çok Avrupa ekonomisinde iktisadi vatandaşlık fikrini ifade eden işçi tartışma grupları, işçi katılımı ve istişari ilişkiler kurmaya yönelik çeşitli teşebbüsler olmuştu. Yugoslavya'da işçilerin kendi kendilerini yönetme programlarına ilişkin kapsamlı deneyler yapılmıştı (Pateman, 1970: 85-102).

Daha başka yazarlar Marshall'ın modelinin, 20. yüzyılda kültürel haklar alanında yaşanan önemli gelişmeler dolayısıyla da eksik olduğunu öne sürüyordu. Örneğin 19. yüzyılda pek çok toplum, azınlık dillerinin kamusal alanlarda kullanımını yasadışı ya da en azından toplumsal açıdan damgalanmış kılan baskıcı dil politikaları geliştirmişti. Çeşitli toplumlarda 19. yüzyılda ulusal vatandaşlığın gelişmesi, kamusal alanda hangi dillerin konuşulabileceğini düzenlemeye ve denetlemeye yönelik milliyetçi teşebbüslere neden oldu. 20. yüzyılda çokkültürlülüğün gelişmesiyle birlikte kamusal alanda azınlık dillerinin kullanımını hoş görmeye yönelik çok daha fazla isteklilik söz konusudur. Pek çok Avrupa toplumunda bu azınlık dillerini korumaya yönelik yönetmelikler geliştirilmiştir. En azından res-

mî hukuk bakış açısından kültürel farklılık çok daha fazla kamusal hoşgörüyle karşılanmaktadır.

Eğitim hakkı bakımından kültürel vatandaşlığın genişlemesine bir diğer örnek, 20. yüzyıl ortasında üniversitelerin sayısında yaşanan patlamadır. Karl Mannheim (1992), Avrupa toplumlarında eğitim alanında, kültürün daha genel bir demokratikleşmesinin göstergesi olan bir dizi başlıca değişime işaret ediyordu. Demokratikleşmeyle birlikte önemli değer değişimlerinin yaşandığını öne sürüyordu: Bunlar insanların ontolojik eşitliği, bireysel özerkliği ve fırsat eşitliği ilkelerini içeriyordu. Eğitim alanındaki bu değer değişimleri şunları kapsıyordu: tüm çocukların eğitim bakımından gelişmeye muktedir olduğunu varsayan iyimser bir pedagoji; muhafazakâr ayrıcalık ideolojilerinin reddi; uzman bilgisinin otoritesinden ve ayrıcalığından duyulan şüphe; seçkin memuriyetlere ayrıcalıklı istihdamın eleştirisi; ve seçkinlerle popüler kültür arasındaki duvarın aşınması. Parsons da (1971), Marshall'ı takip ederek, İkinci Dünya Savaşı'nm ardından kitlesel bir eğitim sistemi yaratan eğitim devriminin, modernleşmenin önemli bir bileşeni olduğu görüşünü geliştiriyordu; "eğitim devrimi" "sanayi devrimi"yle aynı sosyolojik statüye sahipti ve Parsons'a göre üniversite kültürel vatandaşlığın kurumsallaşmasıydı. Amerikan yüksek öğrenim sistemi daha etkili bir kitlesel eğitim sistemi ürettiği için, katı seçicilik ilkeleri olan geleneksel Avrupa modeline kıyasla seçkincilik ve ayrıcalıkla daha az niteleniyordu.

Marshall'ın vatandaşlık kuramına getirilen ilk eleştiri, bunun 20. yüzyıldaki hakların bazı kilit özelliklerinin eksik bir tarifi olduğudur. Vatandaşlığı ele alışıyla ilgili ikinci sorun, vatandaşlığın cemaat temelini homojen olarak görmesidir. Diğer bir deyişle Marshall'ın vatandaşlık açıklamasında modern toplumların etnik, kültürel ve diğer açılardan homojen oldukları verili kabul edilmiştir. Marshall etnik çeşitlilik meselesine hiçbir yerde değinmiyordu; dilsel, dinsel ve kültürel farklılaşmaya dair bir anlayış geliştirmiyordu. Marshall'm kuramının toplumda var olduğunu kabul ettiği tek ayrımlar toplumsal sınıf ayrımlarıdır. Kuramının ana fikri, cemaat içerisindeki tek çeşitliliğin

toplumsal sınıflar olduğu ve hükümetlerin müşterek bir vatandaşlık temeli yaratarak sınıf çeşitliliğinin üstesinden gelebileceği kabulüne yönelmişti (Turner, 1986). 20. yüzyılda toplumların çoğunluğunun heterojen olduğu gün gibi ortadadır; bu toplumlar çokkültürlü ve bir hayli çeşitlidirler. Endüstriyel toplumlar, kısmen 20. yüzyıl emek hareketliliğinin ve savaş sonrasında yaşanan genel göçün bir sonucu olarak çoklu etnik cemaatlere ve bir dizi dinsel ve kültürel ayrıma sahiptir. 20. yüzyıl toplumları için önem taşıyan meselelerden biri –yerli, kültürel, dilsel ve dinsel– farklılık ve çeşitliliğin siyasi yönetimidir. Örneğin Marshall'ın "İngiliz" vatandaşlık görüşünün etnik çeşitlilikle ilgili söyleyeceği hiçbir şey yoktu, ama modern toplumun başlıca sorunlarından biri hakkında da dikkate değer bir biçimde herhangi bir söz söylemiyordu: Devletler, beyazların işgalinden ve yerleşiminden önce o topraklar üzerinde yaşayan yerli toplulukların hak iddialarına nasıl layıkıyla karşılık verebilir? Pek çok beyaz-yerleşimci toplumda, söz konusu toprakların beyaz "yerleşimi"nden –şüphesiz "işgal"e yeğ tutulan bir terim– önce boş olduğu görüşünü dillendiren hâkim bir resmî tarih vardır. Avustralya'da, Avustralya sömürgesinin *önceden boş bir arazi olduğunu varsayan* ilk anayasal düzenlemeler hakkında köklü bir tartışma süregitmektedir. Alexis de Tocqueville de Kuzey Amerikalı göçebe toplulukların gerçekte orada olmadıkları, en azından toprağın sakinleri olmadıkları fikrini ileri sürüyordu. De Tocqueville'in, yerli Amerikalıların Kuzey Amerika'da gerçekte var olmadıklarını söylemesinin nedeni, yerli Amerikalıların burada mülkiyet yaratmamış olmalarıydı(Connolly, 1995). İsrail'in ilk anayasasının boş bir alan varsaydığı İsrail yerleşmesinde de benzer bir Siyonist görüş vardır. Filistin, topraklarına geri dönen Avrupalı Yahudiler tarafından yerleşilecek ve ekip biçilecek boş bir araziydi (Said, 1994: 34-5). Vatandaşlık fikrine ilişkin sorunlardan biri yalnızca etnik çeşitlilik meselesiyle değil, aynı zamanda yerlilerin dağıtılması ve inkâr edilmesi meselesiyle baş edip edemeyeceğidir. Bunu ifade etmenin bir diğer yolu, Marshall'ın kimliği verili kabul ettiğini söylemektir; Marshall için kimlik bir şekil-

de hiçbir sorun teşkil etmeyen bir konudur. Örneğin Avustralya'da çifte vatandaşlığa sahip pek çok kişi vardır ve bir anlamda çifte bir kimliğe sahiptirler. Marshall'ın kuramı, sistematik kimlik çelişkilerinin olduğu çokkültürlü bir çevrede vatandaşlığı anlamaya yönelik bir kılavuz sunmaz.

Feminist siyaset kuramı da, Marshall'ın vatandaşlık açıklamasının, kendi ev içi düzenlemelerini sürdürmek üzere gelir elde etmek ve aynı zamanda emeklilik bakımı aracılığıyla hanelerinin geleceğini güvence altına almak için çalışan erkeklere dair Fordist kabullere dayandığını kaydederek Marshall'ın kuramına meydan okumuştur. Kadınların erkeklerine hizmet eden ve çekirdek aile içerisinde çocuk doğurarak toplumu yeniden üreten ev içi emekçiler oldukları varsayılıyordu. Toplumsal sözleşme kuramı, kamusal/özel ayrımını yeniden üreten hâkim ataerki kabullerini yeniden üretiyordu (Pateman, 1988). Marshall'ın kuramı (vatandaşlara ait) kamusal alan ve (kadın ve çocuklara ait) özel alan arasında neredeyse kusursuz bir ayrım olduğunu varsayıyordu. Kadınların ücretsiz ev içi emeği bu nedenle vatandaşlığın dışsal siyasi yapılarının idamesi için elzemdi. Bu Fordist kabuller, emek piyasasındaki esnekleştirme gibi değişimlerle, kadın istihdamındaki artışla, çoğu kez ailedeki tek ebeveynli ailelerin artışıyla birlikte yoksulluğun kadınlaştırılmasıyla ilişkilendirilen değişimlerle ve emeklilik mevzuatındaki değişikliklerle dönüşüme uğramıştır. Özel ve kamusal alanlar arasındaki geleneksel ve basit ayrım her ikisinde de yaşanan değişimlerle dönüşüme uğratılmış, bu da Marshall'ın temelde yatan kabullerini genel olarak geçersiz ya da en azından demode kılmıştır. Feminist siyaset kuramına göre kadınların tarihsel olarak çekirdek ailenin özel alanına sürgün edilmesi kalıcı bağımlılığa yol açar (Pateman, 1989).

Marshall'ın kuramına getirilen bir diğer eleştiri, bu hakların evrimsel ve birikimsel olduğunu varsaymasıdır. Marshall, vatandaşlık haklarının birikimsel olduğunu öne sürdüğü için, yasal haklara bir kere sahip olduktan ve parlamenter demokrasinin siyasi mücadelelerini kazandıktan sonra ve sosyal refah haklarını bir kere elde ettikten sonra, bu hakların daha sonraki

toplumsal mücadelelerle aşınmaya uğramadığını da varsayıyordu. Marshall bu tarihsel aşamaların her birinin vatandaşlığın başarılı bir birikimi olduğunu iddia ediyordu. Bu, hakların tarihsel evriminin oldukça iyimser bir resmidir. Çağdaş demokrasilerdeki önemli tartışmalardan bir tanesi, daha önce edinilen hakların, iktisadi rasyonalizm retoriği içinde pazar yeri ihtiyaçlarının giderek daha fazla tahakkümü altında kalan bir toplumda muhafaza edilip edilemeyeceğidir. Pazar-güdümlü bir toplumda gençler, modern ekonominin doğası yüzünden, emek piyasasına girmekte ve kaynaklara erişmekte zorlanırlar. Tam istihdamı bir hak olarak görürsek eğer, toplumsal hakların iktisadi rasyonalizmin bir sonucu olarak geçersiz kılınması ya da en azından zayıflatılması mevzubahis olabilir. Oldukça gelişmiş sosyal ve iktisadi haklara sahip, ama yeterli yasal ve siyasal hakları olmayan pek çok toplum tespit edilebileceği oldukça açıktır. Komünizme karşı kapitalizm hakkındaki geleneksel tartışmalarda Doğu Avrupa'nın komünist rejimlerine getirilen eleştirilerden biri, vatandaşlığın sosyal ve iktisadi biçimlerini kurumsallaştırmış olsalar da, bu toplumların yasal ve siyasal haklar bakımından çoğu defa zayıf kaldıklarıydı. Kapsayıcı bir sivil toplum olmaksızın iktisadi haklara sahiptiler, çünkü sanayileşmeyi feodal imtiyaza karşı liberal-burjuva bir devrim olmaksızın yaşamışlardı.

Marshall'ın kuramına getirilen son eleştiri, vatandaşlığa dair tek boyutlu bir görüşe sahip olduğudur. Vatandaşlık üzerine literatürde etkin ve edilgen vatandaşlık arasında geleneksel bir ayrım bulunur. Tablo 15.2 etkin ve edilgen vatandaşlık fikrini özetler.

TABLO 15.2. Marshall'a Getirilen Eleştirilere Özet Karşılık

Aşağısı	*Yukarısı*	
Etkin	Karışık etkin/edilgen	
Devrimci	Anayasal	Kamusal
Fransa	Monarşi İngilteresi	
Karışık etkin/edilgen	Edilgen	
Liberalizm	Plebisiter	Özel
ABD	Almanya	

Marshall'a getirilen bu eleştiri, kamusal alanda farklı etkin iştirak düzeylerini benimseyen farklı vatandaşlık tipleri olduğuna işaret eder (Turner, 1989). Bu ayrım, tarihsel bir model içerir (Mann, 1993). Bazı vatandaşlık tipleri devrimci olabilir; mesela Fransız Devrimi'nde, halk mücadelesi ve popüler toplumsal hareketler tarafından tabandan kavranan bir vatandaşlık biçimi gelişmişti. Fransız Devrimi'nde vatandaşların siyasi aktörler olarak hareket edebildikleri ve yeni sosyal hakları güvence altına alabildikleri bir yer olarak net bir kamusal alan algısı mevcuttu. Bu vatandaşlık modeli, toplumsal mücadelelerin ürünü olan ve kamusal olanın özel olandan daha değerli olduğuna dair açık ve kesin bir anlayışın olduğu etkin veya devrimci vatandaşlık arasında bir ayrıma gitmeye teşebbüs eder. Buna karşın, liderlerin seçimi için bir mekanizmadan ibaret olan plebisitin kullanımını ele alalım. Bir seçim yürütmüş ve hükümet kurmuş bir lider, bir kere iktidara geldikten sonra, keyfince hükmedebilir çünkü liderin siyasi destekçileriyle görüşme ya da onlara danışma zorunluluğu yoktur. Weber'in siyaset sosyolojisinde bir plebisit, hizmet sunduklarına doğrudan hesap verebilir olmayan bir liderlik tipini yerleşik kılmanın yollarından yalnızca biridir. Fransız Devrimi bir Avrupa devrimci geleneği içinde etkin bir vatandaşlık algısı yarattı. Buna karşın Almanya, edilgen bir vatandaşlık anlayışına sahipti. Weber, Alman siyaseti analizinde, plebisiter demokrasi adını verdiği şeyin, yani güçlü liderlik ve edilgen vatandaşlık biçimlerine dayanan bir demokrasinin önemini savunuyordu. Almanya'da Lütercilik zayıf bir kamusal alan algısı yaratmıştı, çünkü makbul vatandaşların evin özel alanındaki etik eylemlere uygun ahlâki değerleri kabul eden kişiler olduğunu varsayıyordu. Lütercilğin yarattığı kamusal alan algısı, tehlikeli ve olumsuz bir yere tekabül ediyordu. Buna karşın bireyci liberalizmi ve Amerika'yı bağımsız bir ulus olarak yaratmak için verilen devrimci mücadeleyi ele alalım. Bu ulus, kongregasyonalizmin ve Protestan çileciliğinin kendi kendini yönetmeye ve katılımcı vatandaşlığa güven duyulmasını desteklediği güçlü bir aşağıdan demokrasi algısına sahip bir anayasa yaratmıştı. Gelgelelim bu cum-

huriyetçi erdem algısı özel "gönlün alışkanlıkları"na dönüştürülmüştür (Bellah vd., 1985) ve Amerikan demokrasisi, bireysel hakları (ifade özgürlüğü ve cemiyet özgürlüğü) bahşetmesinden ötürü zayıf bir kamusal alan algısına sahip olan liberalizmde özel olana yapılan vurguyla zayıflar. İngiltere, monarşik tanzimden ötürü ataerkil bir parlamento ve monarşi fikrine sahip yukarıdan-aşağıya bir demokrasidir. Bununla birlikte ahlâken kabul edilebilir bir kamusal alan algısı vardır. İngiliz kültüründe Lütercilik bilhassa güçlü sayılmazdı ve Anglikanizm özelleştirilmemiş kamusal olaylara dair bir model sunuyordu. 1688 tarihli devrimci tanzim, yukarıdan-aşağı olsa da nispeten etkin bir vatandaşlık tarzını kurumsallaştıran bir parlamenter sistem sunuyordu. Son olarak öne sürmek istediğim şey bu sürece tarihsel bir bakıştır (bkz. Tablo 15.3).

TABLO 15.3. Gözden Geçirilmiş Bir Vatandaşlık Modeli

Dönem	*Kişi*	*Haklar*
Şehir-devlet	Sakin (*Denizen*)	Yasal haklar
Ulus-devlet	Vatandaşlar	Siyasal haklar
Refah devleti	Sosyal vatandaş	Sosyal haklar
Küresel kapitalizm	İnsan	İnsan hakları

Vatandaşlık şehir-devletiyle birlikte ortaya çıktı ve bir yerin sakini fikrini yarattı. Ulus-devletlerse buradan yola çıkarak siyasal haklara dayanan ilkel bir vatandaşlık anlayışını ortaya çıkardı. Bu biçimi, sosyal haklara dayanan sosyal vatandaşlığın olduğu refah devleti takip etti. Bu tarihsel modelde soru şudur: Bundan sonra ne gelebilir? Bu sorunun yanıtlarından biri, insan hakları fikrinin ortaya çıkmakta olduğu küresel kapitalizmde bulunabilir. Dünya ekonomisi giderek daha küresel bir hale geldikçe daha fazla işçi istihdam arayışıyla farklı ekonomiler arasında seyahat edecektir; küresel kaynaklara erişim konusunda emek piyasasında giderek daha fazla çatışma yaşanacaktır. Ulus-devletin egemenliği küresel pazar eğilimleriyle aşınmaya uğrar; böylelikle ulusal ekonominin gittikçe daha büyük bir bölümü uluslararası şirketlerin sahipliğine geçer ve gele-

neksel vatandaşlık biçimlerinin giderek küreselleşen bir pazar fikrini ifade edememesi ya da buna tekabül edememesi söz konusu olabilir.

Vatandaşlık tarihinin bu modelinin ya iyimser ya da karamsar bir sonucu olabilir. İyimser olan sonuç, Birleşmiş Milletler aracılığıyla ve insan haklarıyla ilgili düzenlemeler aracılığıyla devlet içi şiddet, terörizm ve çatışma sorununun üstesinden gelebileceğimizdir. Diğer model ise aslında birikimsel bir vatandaşlığın olmadığıdır; yaşanan daha ziyade vatandaşlığın iflasıdır. Ulus-devletler mensupları için artık yeterli şekilde bir vatandaşlık sunamazlar ve bunun yerine megaşehirler ve megaekonomilerin birbirlerine karşı verdikleri büyüyen bir savaşla karşı karşıyayızdır. İnsan haklarına kol kanat gerilmeyecektir, çünkü "yeni dünya düzeni" adı verilen şey Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu ve Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Anlaşması mekanizması vasıtasıyla ufak sayıda güçlü ekonominin çıkarma faaliyet gösterir (Muzaffar, 1993). Karamsar gelecek görüşüne göre, Çin gibi toplumlar birbirleriyle savaş halindeki megaşehirlere bölünecek, ekonomideki uluslararası bağlantılar geleneksel vatandaşlık anlayışlarını zayıflatacak ve siyasi gelecek çok daha güvensiz ve belirsiz bir ortam olacaktır. Bu tarihsel değişimler her ne olursa olsun, vatandaşlık fikri modern demokrasi mücadelesinin merkezî bir veçhesi ve bir dünya ekonomisi içerisinde kıt kaynaklara yönelik uluslararası çatışmanın analizi için asli bir kavramdır.

KAYNAKÇA

Aldrich, R. ve Connell, J. (1992) *France's Overseas Frontier*, Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso (*Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2004).

Andrews, G. (der.), (1991) *Citizenship*, Londra: Lawrence & Wishart.

Beiner, R. (der.) (1995) *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York Press.

Bellah, R., Madsen, F., Sullivan, W.M., Swidler, A. ve Tipton, S.W. (1985) *Habits of the Heart*, New York: Harper & Row.

Blumer, M. ve Rees, A.M. (1996) *Citizenship Today, The Contemporary Relevance of T.H. Marshall*, Londra: UCL Press.

Bobbio, N. (1987) *The Future of Democracy*, Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Bobbio, N. (1989) *Democracy and Dictatorship, The Nature and Limits of State Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press (*Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, çev. Vahide Pekel, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010).

Cohen, J. ve Rogers, J. (der.), (1995) *Associations and Democracy*, Londra: Verso.

Connolly, W.E. (1995) *The Ethos of Pluralisation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferry, L. (1990) *Rights - the New Quarrel between the Ancients and the Moderns*, Chicago: University of Chicago Press.

Hirst, P.Q. (1989) *The Pluralist Theory of the State*, Londra: Routledge.

James, P. (1996) *Nation Formation*, Londra: Sage.

Mann, M. (1993) *The Sources of Social Power, The Rise of Classes and Nation-States 1760-1914*, 2. cilt, Cambridge: Cambridge University Press (*Iktidarın Tarihi*, 2. Cilt: *Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, çev. Ali Rıza Güngen vd. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013).

Mannheim, K. (1992) *Essays on the Sociology of Culture*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, T.H. (1981) *The Right to Welfare and Other Essays*, Londra: Heinemann.

Mouffe, C. (der.) (1992) *Dimensions of Radical Democracy*, Londra: Verso.

Muzaffar, C. (1993) *Human Rights and the New World Order*, Penang: Just World Trust.

Parkin, F. (1979) *Marxism and Class Theory: A bourgeois critique*, Londra: Tavistock.

Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Pateman, C. (1970) *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.

Pateman, C. (1989) *The Disorder of Women*, Cambridge: Polity Press.

Richards, T. (1991) *The Commodity Culture of Victorian England*, Londra: Verso.

Roche, M. (1992) *Rethinking Citizenship, Welfare, Ideology and Change in Modern Society*, Cambridge: Polity Press.

Sahlins, M. (1974) *Stone Age Economics*, Londra: Tavistock (*Taş Devri Ekonomisi*, çev. Şirin Özgün, Taylan Doğan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2010).

Said, E. (1994) *The Politics of Dispossession, The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, Londra: Chatto & Windus.

Saxonhouse, A.W. (1992) *Fear of Diversity, The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago: University of Chicago Press.

Selbourne, D. (1994) *The Principle of Duty*, Londra: Sinclair-Stevenson.

Turner, B.S. (1986) *Citizenship and Capitalism, The Debate over Reformism*, Londra: Allen & Unwin.

Turner, B.S. (1989) "Outline of a theory of citizenship", *Sociology*, 24: 189-217.

Turner, B.S. ve Hamilton, P. (der.), (1994) *Citizenship, Critical Concepts*, 2 cilt, Londra: Routledge.

Weber, M. (1981) *The City*, New York: Free Press (*Şehir*, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Yarın Yayınları, 2010).

Xenos, N. (1989) *Scarcity and Modernity*, Londra: Routledge.

ON ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ: SOSYOLOJİ DİSİPLİNİNDE TUTARLILIK VE KIRILMA

Batı kültürlerinde "disiplin" kavramı kaçınılmaz olarak dinsel bir havaya sahiptir. Geleneksel anlamda bir disiplin, görüngülere yönelik, akademik öğrenimle ya da zihnin disipline edilmesiyle muhafaza edilen örgütlü bir bakış açısı olarak tanımlanabilir. Yetiştirme ("cultivation") ve kültür ("culture") gibi bağlantılı mefhumlar gibi disiplin de, şayet belirli bir zihniyet tipi bir düşünürler cemaati içerisinde belli bir zaman boyunca muhafaza edilecekse, disipline edici pratiklere gereksinim duyar. Manastır bağlamındaki zihin ve beden disiplinleri, Michel Foucault'nun kastettiği şekliyle, ruhun teknolojileriydi. Bazı disiplinler bir bilgi gövdesinin aktarımıyla, etnografik bir tahayyül gibi bir dizi metodolojik pratik içerisinde karşılaşacağımızdan daha az ilgili görünür. Bazı kültürlerde, mesela Budizmde, bu düşünsel veya manevi disiplinler bedenlerin disipline edilmesini daha belirgin bir biçimde içerir. Temel bir disiplin, uygulamalı ya da disiplinlerarası alanlar kümesinin temelini oluşturan disiplindir. Pierre Bourdieu'nün izinden giderek söylemek mümkündür ki, bu bilgi pratikleri akademi içerisindeki iktidar ilişkileri ve toplumsal yapılarla kurulur. Disipline edici rejimlerin yükselişi ve düşüşü, bir akademik pratik alanı içerisinde ödüllerin dağıtımını tanzim eden güçlü ittifakların sonucudur. Disiplin-

ler, düzenli aralıklarla, içsel düşünsel mücadeleler ve komşu disiplinlerle dışsal çatışmalarla parçalanır ve dağılır. Bazı disiplinler –homeopati veya astroloji– akademiye hiçbir zaman tamamen kabul edilmezlerken, kimi alan çalışmaları –Sovyet çalışmaları– ortadan kaybolabilir. Disiplinler içsel uzmanlaşma vasıtasıyla –beşerî ve fiziksel coğrafya– parçalanabilir ve bölünebilir ve bunun neticesinde dışsal bir mesleki gövdenin gereksinimleriyle bir arada tutulan disiplinler içsel parçalanmaya karşı daha dirençli olabilir. 20. yüzyılda sosyoloji ne dışsal düzenlemelerin mesleki faydalarına (ve sınırlamalarına) ne de içsel disipliner tutarlılığın rahatlığına sahip olmuştur.

Disiplinler şüphesiz yapay kurgulardır; zihnin ayrımlarına atıfta bulunan, doğal bir şekilde ortaya çıkan düşünsel ayrımlar değil. Gerçekliğin belirli bir dilimini oluşturan, toplumsal olarak kurgulanmış bakış açılarıdır ve böylelikle her daim yeniden kurgulanabilir ya da yapısöküme uğrayabilirler (kurgularından arındırılabilirler). Disiplinler aynı zamanda, örneğin disiplinlerarası çalışmaları meydana getirmek üzere bağlantılı alanlarla birleştirilebilir ya da bütünleştirilebilirler. Az önce de belirttiğim gibi Sovyet çalışmaları üniversite sisteminde büyük ölçüde gözden kaybolurken, Avrupa çalışmaları büyüyen bir eğitim ve araştırma alanıdır. Kadın çalışmaları, her ne kadar çoğu kez radikal feministlerce bir disiplin olduğu iddia edilse de, sosyal bilimler gibi çokdisiplinli çalışmalardır. Talcott Parsons'ın toplumsal sistemin dört altsistemi analizi (meşhur AGIL formülasyonu), Harvard'daki toplumsal kurumlar üzerine disiplinlerarası programda disiplinlerin hususi biçimlenimine düşünsel bir gerekçelendirme sağlama çabasıydı (Parsons, 1951). İktisadın, sosyolojinin, sosyal psikolojinin ve siyasetin sosyal bilimlerde nasıl da tamamlayıcı disiplinler olabileceğini göstermeye çalışıyordu. Birbirleriyle bağlantılı bir disiplinler kümesi geleneksel olarak bir fakülte teşkil eder. Tarihsel olarak yalnızca iki fakülte vardır – beşerî bilimler ve fen bilimleri. Son olarak bir dizi fakülte, disiplinin icrası vasıtasıyla insanın dünyaya dair bilgisine yönelik evrensel bir eğitim sunmaya çalışan bir kurum olarak üniversiteyi meydana getirir.

Disiplinlerin ortaya çıkışı ve düşüşü, fakültelerin oluşumu ve aşınması ve üniversitenin değişen rolü, karmaşık bir toplumsal ve düşünsel nedenler ağının birbirleriyle bağlantılı toplumsal etkileridir. Bilim sosyolojisi bu nedensel etmenleri tipik olarak içsel nedenler (disiplinlerin, disiplindeki içsel düşünsel sorunlara karşılık verebileceği biçimler) ve dışsal nedenlere (disiplinlerin daha geniş toplumun çevresi tarafından şekillendirilme biçimleri) ayırır. Sosyolojinin ortaya çıkışındaki dışsal koşullara dair güçlü açıklamalardan biri (Nisbet, 1956), sosyolojinin öncelikli olarak Fransız Devrimi ve sanayi devriminin toplumsal neticelerine muhafazakâr bir tepki olarak ortaya çıktığını öne sürüyordu. Başlıca kavramları –anomi, yabancılaşma, otorite, cemaat, kutsal, vd.– kentleşme ve sanayileşmenin sonucunda toplumsal düzenin bozulmasını anlamak üzere tasarlanmıştı. "Sosyoloji" teriminin etimolojik kökleri muhafazakâr bir kökeni akla getirir. 1830'larda Comte, "sosyal fizik" mefhumunun yerine kendi türettiği "sosyoloji"yi koymaya başlamıştı. Yeni terim, sosyolojinin, cemaatin ya da daha genel anlamıyla yoldaşlığın (*socius*) pozitivist bilimin yöntemleriyle araştırılması olduğuna işaret ediyordu. Sosyolojinin, kutsal ve ritüel pratikler fikirleri aracılığıyla bir arada tutulan toplumsal bir gövde veya organizmanın bilimi olduğuna dair bu anlayış, Fransız geleneğinde hâkim sosyoloji imgesi haline geldi. Durkheim'a göre sosyoloji, kurumların pozitivist bir metodolojiyle bilimsel bir şekilde araştırılmasıydı ve yüzyılın başında Durkheim sosyolojiyi, bunun toplumsal yaşamı "toplumsal olgularla" açıklayan bir disiplin olduğuna dair klasik argümanı vasıtasıyla üniversitede yerleşik kıldı. Bu bakımdan sosyoloji, sanayi kapitalizminin etkisini takiben toplumsal yapının artan istikrarsızlığına muhafazakâr bir karşılık olarak ortaya çıkan akademik bir disiplin olarak görülebilir.

Hikâye şüphesiz bundan çok daha karmaşıktır. Bu değişimleri anlamak için kullanılan metaforlar aynı zamanda sosyolojik tahayyülde de önemli bir rol oynuyor ve böylelikle bu değişimlerin zihinsel resimleri ya da kelime dağarcığının bir kaynağı işlevini görüyordu. Önemli mefhumlardan biri –sözüm

ona organik analoji– Darwinci evrimsel biyolojiden alınmıştı. Biyoloji bilimleri ve tıbbi metaforlar, 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılda sosyolojik düşüncenin önemli bir özelliğiydi. Bu Darwinci paradigma içerisinde toplumsal düzen, paradoksal bir biçimde, türlerin çevrelerine başarılı bir şekilde uyum sağlamak için verdikleri şiddetli mücadelelerinin sonucuydu. Dolayısıyla hükümetin bu "doğal" süreçleri etkilemeye yönelik müdahalesi, en güçlü olanın hayatta kalması ideolojisine göre, örneğin yoz bireyleri koruyarak ancak toplumsal felakete neden olabilirdi.

İngiltere'de Herbert Spencer, liberal bireyciliği ve toplumsal Darwinizme olan bağlılığı bütünleştirmeye çalıştı ve sistemler olarak toplumların bir yapısal farklılaşma süreci aracılığıyla çevrelerine uyum sağladığı yapısal işlevselciliğin bir versiyonunu geliştirdi. Almanya'da Marx ve Engels de Darwin'in etkisini kabul ediyordu. Sınıf mücadelesi, bir yere kadar, evrimsel değişimin aksine devrimci değişimin gerçekleştiği toplumsal bir mekanizma olarak görülebilir. Bu durumda "tarihsel materyalizm", "evrimsel değişim"in Marksist dengiydi. Weber de Doğu Avrupa'daki alan ("manevra alanı") mücadelesinden türler arasındaki bir mücadele olarak söz ettiği Freiburg'daki açılış konuşmasında, kısmen Darwinci metaforların etkisi altındaydı. Fransa'da Durkheim'ın pozitivist sosyoloji hakkmdaki fikirleri, yaptığı tıbbi pozitivizm okumalarının etkisindeydi.

Bu tıbbi ve biyolojik bakış açılarının Parsons'ın kendi yapısal işlevselcilik uyarlamasını nereye kadar etkilediği hâlâ tartışmalıdır (Haines, 1987). Parsons'ın işlevselciliği, organik sistemlerin tıbbi ve biyolojik kuramlarının şüphesiz etkisindeydi. Örneğin insan bedenini işlevsel bir sistem olarak inceleyen tıbbi kuramlar, Parsons'm toplumsal sistemlerin çevrelerine nasıl uyum sağladığına dair erken dönem anlayışı açısından önemli olmuştu. Ne var ki toplumsal sistemler kuramı üzerine ilerleyen dönemlerdeki çalışmaları doğrudan sibernetiğin etkisi altındaydı ve toplumsal sistemleri artık iletişim mecralarının örgütleri olarak görüyordu. Çağdaş toplumsal sistemler kuramı, örneğin Niklas Luhmann'ın (1995) çalışmasında, toplumsal

sistemleri esasında anlamın yönetimi ve karmaşıklığın basitleştirilmesi işlevlerine sahip iletişim sistemleri olarak görerek benzer bir yol izlemiştir.

Bu makaleler derlemesindeyse daha ziyade Marx'm ekonomi politiği, Weber'in sosyolojisi ve bu düşünsel karşılaşmanın mirası arasındaki özgül ilişkiyle daha fazla ilgilendim. Benim sosyolojiye bakışım, bir disiplin olarak sosyolojide süregiden, içsel bir konunun olduğunu, bunun da toplumun iktisadi kuramlarıyla olan tartışma olduğunu savunur. Şayet Marx'm ekonomi politiğini klasik iktisada (örneğin Adam Smith ve Ricardo) ve faydacı kurama (Jeremy Bentham) bir yanıt olarak görürsek, bu durumda Weber'in sosyolojisi Marx'ın toplumsal sınıf ve toplumsal değişime dair iktisadi kuramına bir yanıttır. Weber'in en azından karşılaştırmalı sosyolojisindeki öncelikli ilgi alanı, Marksçı mirasa bir karşılık olarak toplumsal değişime (özellikle rasyonalizasyona) dair bir görüş geliştirebilmek için dünya dinlerinin iktisadi etiğini anlamaktı. Ortaya çıkardığı çalışma ölümünün ardından yayımlanmış olsa da, *Economy and Society* (Weber, 1978) başlığı araştırmasının genel yöneliminin bir göstergesi olarak önemlidir. Benzer bir biçimde Durkheim'm intihar, meslek etiği ve işbölümü üzerine yazıları, faydacı iktisadın hazcı bileşeninin sınırlamaları ve olumsuz etkilerine bir yanıttı. Mannheim'm kültür ve bilgi üzerine çalışmaları, Marx'm iktisadi sınıf analizindeki iktisadi indirgemeciliğin zayıflığına eleştirel bir karşılıktı. Simmel'in para sosyolojisi, sonuçları yabancılaşmanın artmasına neden olan sembolik bir mübadele sistemi olarak bir para analizi sunmaya çalışıyordu. Parsons'ın sosyolojisi, özellikle *The Structure of Social Action*'da (1937), iktisat kuramındaki rasyonalist pozitivizmin sınırlamalarının, Hobbesçu düzen sorununa etkin bir şekilde karşılık veremedikleri ölçüde, kapsamlı bir eleştirisiydi.

Dolayısıyla klasik sosyolojinin iktisadi toplum kuramlarına düşünsel bir karşılık olarak ortaya çıktığını ve ilk baştaki sınıf analizi formülasyonunun, toplumsal değişim kuramlarının gelişiminin ve kültürel görüngüleri algılama biçiminin, iktisat kuramının sınırlamalarına yanıtlar olduğunu öne sürebiliriz.

Sosyoloji bilhassa marjinal fayda kuramının insan güdülenmesinin yeterli bir açıklaması ya da değerin yeterli bir açıklaması olduğunu reddediyordu. Örneğin erken dönem din çalışmaları, büyü ve dini, bunların faydacı rasyonelliğin kusurlu uyarlamalarını temsil ettiğini varsaymaksızın anlama teşebbüsüydü. Sosyoloji yoldaşlığın (*socius*) çalışması olarak ortaya çıktı; yoldaşlık, arkadaşlığın sürdürülmesi için ekmek (*pan*) gibi kaynakları paylaşmanın önemini belirtir. Sosyolojinin insan kültürünün sembolik alanıyla, yani en genel anlamıyla dinle meşgul olması, toplumsal bağların, iktisadi mübadele sayesinde değil ama buna rağmen nasıl oluştuğunu ve sürdürüldüğünü anlamaya yönelik bir kaygıya dayanmıştır. Sosyoloji yalnızca sanayi kapitalizmini cemaat imkânına bir tehdit olarak görmesi anlamında "muhafazakâr"dı.

Bir disiplin olarak sosyoloji, insan topluluklarının iki boyutu, yani kıtlık ve dayanışma arasındaki ilişkiyle ilgilenmiştir. Ağırlıklı olarak toplumun iktisadi ve siyasi yönleri olan kıtlıkların, tüm insan varoluşunun kaçınılmaz özellikleri olduğunu ve toplumların kıtlıkla bir şekilde baş etmesi ve buna karşılık vermesi gerektiğini kabul eder. Kıtlık, iktisadi refahın artmasıyla ortadan kaybolmaz, çünkü paradoksal olarak bolluk içerisinde var olur. Refah arttıkça yeni ürünler cazip ve dolayısıyla kıt bir hale gelir. Kıtlıkla baş etmeye yönelik toplumsal düzenlemelerin gelişimi olağan ve her yerde görülen bir durumdur. Örneğin bir kuyruğun oluşması kıtlığa temel bir karşılıktır, çünkü arzu edilen bir malın sınırlılığını yönetmenin tertipli bir yöntemini teşkil eder. Ancak kuyruğun doğası, önemli kültürel bileşenlere sahiptir: Uygulanan ilke, ilk gelene ilk hizmet ilkesi mi, ilk önce yaşlılar ve muhtaçlar ilkesi mi, yoksa en önce en güçlüler ilkesi midir? İnsanların kuyruğa girmeyi kıtlığa meşru bir çözüm olarak kabul etmelerini nasıl sağlar ve bunu nasıl uygularız? Kıtlık olgusunun yanı sıra sosyologlar toplumun, varlığını sürdürebilmek için bir düzeyde toplumsal bir düzene ihtiyaç duyduğunu ileri sürmüşlerdir. Dayanışma meselesi özellikle sosyolojik bir ilgi alanı olmuştur ve sosyologları dilin, sembolik sistemlerin, iletişimin ve değerlerin, yani kül-

türün işlevlerini irdelemeye yönelten de toplumsal düzenin işte bu analizidir.

Sosyolojinin hem kıtlık hem de dayanışma arasındaki dinamik gerilimlere dair ilgisini muhafaza etmesi önemlidir. Kıtlıkla bağlantılı meselelere yapılan vurgu çoğu defa "iktisadi indirgemecilik" suçlamasına neden olurken, buna karşın dayanışmaya yapılan vurgu muhafazakâr bir önyargı ya da hatta "idealizm"le ilgili itirazları gündeme getirir. Bir disiplin olarak sosyoloji, kıtlık ve dayanışma arasındaki, diğer bir deyişle eşitsizlik örüntüleri ve işbirliği ilişkileri arasındaki çelişkileri, belirsizlikleri ve gerilimleri araştırmakla ilgilendiği zaman, toplumun bilimsel çalışması olarak etkin bir şekilde işlev görebilir. Marx-Weber diyaloğu sosyolojinin yükselişi açısından yararlıydı, çünkü bu diyalog, Avrupa'da sanayi kapitalizminin gelişimi döneminde toplumsal mücadele ve işbirliğine dair bu paradoksları durmaksızın araştırıyordu. Statü ve sınıf, din ve kapitalizm, ideoloji ve bilgi, entelektüeller ve hegemonya ve sosyoloji ve ekonomi politik hakkındaki tartışmalar, geriye dönük düşünüldüğünde, kıtlık/dayanışma ikiliğine dair sorgulamalar olarak görülebilir. Bu bakımdan sosyal vatandaşlığın analizi bu mirasın en azından bir neticesi olarak görülebilir, çünkü T.H. Marshall'ın formülasyonunda vatandaşlık (sınıf eşitsizlikleri biçiminde) kıtlık ve (sınıf çatışmasını baskılamak ve toplumsal dayanışmayı teşvik etmek üzere kaynakların yeniden dağıtımında) dayanışma ihtiyacı arasında aracılık yapar. Bu tartışmaların sonucu, bir disiplin olarak sosyolojiyi teşkil eden zengin bir kuramlar, kavramlar, metodolojiler ve ampirik bulgular mirası üretmekti.

Parsons'ın yapısal işlevselciliği, muhafazakâr yanlılığı yüzünden, toplumsal düzeni ortak değerlere atıfla açıklayan ve bunun neticesinde kıtlıkla ilintili meseleleri göz ardı eden bir sosyoloji olduğu gerekçesiyle sıklıkla eleştirilmiştir. Bu eleştiri bir nebze yanıltıcı ve abartılıdır, çünkü Parsons'ın toplumsal sistem açıklaması aslında her toplumun iki çok önemli boyutunu, yani tahsis ve bütünleştirme boyutlarını anlamaya yönelik bir girişimdi. Tahsis işlevi kıt kaynakların nasıl dağıtıldığı-

nın bir analizini gerektiriyordu; bütünleştirici işlevse toplumsal bütünleşmenin nasıl teminat altına alındığının. Tahsis işlevleri, toplumun hedefleri veya amaçları hakkındaki siyasi kararlar ve siyasi çerçeve içerisinde toplumun nasıl mal ve hizmet üretebileceğiyle ilgili iktisadi kararları içeriyordu. Bütünleştirici işlevse bireylerin gerekli amaç ve hedefleri elde etme güdüsünü ve son olarak da toplumsal çatışmaları ve gerilimleri çözmek için değer ve normları muhafaza etme ihtiyacını kapsar. Bu şema hem disiplinlerarası bir program üretme hem de eylem atıf çerçevesi içerisinde bir disiplin olarak sosyolojiyi müdafaa etme niyetini taşıyordu. Parsons'ın dört altsisteme (hedefe ulaşma, uyum, bütünleşme ve gizillik) siyasi, iktisadi, kültürel ve psikolojik girdiler modeli, ilk olarak Harvard'da ortaya çıkmakta olan disiplinlerarası program, yani Toplumsal İlişkiler Departmanı ve Laboratuvarı bağlamında geliştirilmişti (Parsons, 1973). Toplumsal sistemler kuramı içerisinde sosyolojinin özgül vazifesi, eylem analizi aracılığıyla değerlerin toplumsal dayanışmanın muhafaza edilmesine nasıl katkıda bulunduklarını anlamaktı. Parsons'ın iradeci eylem ilkesine göre insanlar, değerler ve normlar bakımından kıt kaynaklara istinaden farklı eylem tarzları arasında tercihler yaparlar.

Kıtlık ve dayanışma arasındaki ilişkiye getirilen Parsonsçı çözüm, Parsons ve toplumsal sistem hakkındaki 9. Bölüm'de değinilen nedenlerden ötürü hiçbir zaman bütünüyle başarılı olamadı. Parsonsçı paradigma, Parsons'ın sosyolojisinin sınıf yapıları ve eşitsizlik gibi kıtlıkla bağlantılı meseleleri ihmal ettiğini iddia eden çatışma kuramı tarafından ağır saldırıya uğramıştı. 1979'da Parsons'ın ölümünün ardından Parsonsçı sosyolojinin etkisinin kırılmasıyla hiçbir paradigma hâkim hale gelememiştir ve savaş sonrası dönemde sosyolojide, Parsonsçı paradigmanın (var olduğu iddia edilen) sorunlarını düzeltmeye çalışan çeşitli eğilimler (sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji, çatışma sosyolojisi, rasyonel seçim kuramı, vb.) ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Parsonsçı bir yaklaşımı yeni-işlevselcilik biçiminde yeniden tesis etmeye yönelik teşebbüsler de olmuştur (Alexander, 1985). Sosyolojinin bu düşünsel anlaşmazlık-

ları bir türlü çözüme kavuşturamaması daha fazla parçalanmaya ve belirsizliğe meydan vermiştir. Hatta postmodernizmin ve kültürel çalışmaların yükselişiyle birlikte "toplumsal" kavramının kendisinin tarihsel olarak sınırlı olduğunu öne süren argümanlar ortaya çıkmıştır.

Bu argümanın ima ettiği şey "toplumsal"ın sonunun aynı zamanda sosyolojinin de sonu olduğudur. Kültürel çalışmaların büyümesi başlangıçta sosyolojinin düşünsel açıdan parçalanmasıyla değil, İngiliz edebiyatı bölümlerinde yaşanan krizle bağlantılıydı. Kültürel çalışmalar, İngiliz edebiyatının kurumsal ve ideolojik krizlerine başarılı bir karşılık olmuştu. İngiliz kanonuna dekolonizasyon literatüründen, çokkültürlülükten ve feminizmden meydan okunması, İngiliz edebiyatı araştırmalarının edebî çalışmalara dönüşmesinde önemli bir yere sahipti. Gelgelelim kültürel çalışmalar en nihayetinde edebî çalışmaların içinden ortaya çıkmıştır ve metinlerin edebî bir incelemesi olmayı sürdürmüştür. Bunun neticesinde toplum yalnızca yapısöküme uğramış veya çözülmüş kültürel bir metin gibi okunur. Kültürel hiper-gerçeklik çalışmaları, toplumsal ilişkilere ilişkin sistematik bir ampirik araştırma yürütmeksizin, küresel televizyon çağında gerçek ve gerçek olmayan arasındaki sınırı analiz etmeye teşebbüs eder. Metinsel analiz, metinleri veya göstergeleri ya da imgeleri ampirik olarak değerlendirme ihtiyacına dair net bir algıya sahip değildir. Belirli zaman ve yerlerde kültürel nesne deneyimlerinin fenomenolojik maddeselliğiyle ilgili algısı sınırlıdır. Hem kültürel çalışmalara hem de postmodern kurama temel teşkil eden ortak tema, enformasyon teknolojisinin eğitim, toplumsal tabakalaşma, siyasi mücadeleler ve kültürel temsiliyet üzerindeki etkisidir. İngiliz edebiyatının edebî çalışmalar tarafından aşınmaya uğratılması ve kültürel çalışmaların edebî çalışmalara saldırısı, toplumsalı kültürelin kapsamına alma eğilimini daha da güçlendiriyordu.

Amerikan üniversitelerindeki İngiliz edebî çalışmalar krizi, İngiliz ve İngiliz Milletler Topluluğu'ndaki krizden bazı açılardan çok daha derin yaşanmıştır. Amerika'da Soğuk Savaş boyunca, edebî çalışmalar için birleşik bir müfredat, Batı kültürü-

nü Sovyet kültüründen farklılaştırmak için önemliydi. "Komünist tehdidin" çöküşüyle birlikte tutarlı bir üniversite programı olarak Amerikan edebî çalışmaları dağılmaya başladı. Çokkültürlülüğe ve farklılıkların tanınmasına yapılan vurgu, tüm normatif veya kanonik müfredatı hükümsüz kıldı. Üniter bir edebî çalışmalar programının imkânsızlığı, kültürel çalışmaların kısa sürede ve etkili bir şekilde doldurduğu akademik bir boşluk yarattı. Medya, iletişim ve kültür çalışmaları, birkaç göze çarpan istisna dışında neredeyse tamamen ilk olarak metinsel bir düzeyde, sonra da dijital bir düzeyde incelenen bir iktidar/bilgi sorunsalının tahakkümü altına girdi. Bu disipliner değişimler aynı zamanda üniversite sisteminin şirketleşmesi ve ticarileşmesindeki artış bağlamında da anlaşılmalıdır. Edebî çalışmalar, özel sanayiden önemli miktarda yatırım fonları alması gereken bir üniversite sistemine tam oturmaz. Buna karşın kültürel çalışmalar, iletişim ve tüketici sanayilerinin büyümesiyle bir bağlantısının olduğunu iddia edebilir.

Ekonominin düzenlenmesine devletin müdahale ettiği ve bir refah devletinin yaratıldığı bir dönemde sosyoloji disiplini, politika analistleri, memurlar ve hizmet sektöründeki profesyonel çalışanların yaratılmasıyla ve mesleki gelişimleriyle bağlantısı olduğunu meşru bir şekilde iddia edebilirdi. Marshall'ın sosyal vatandaşlık kuramı 1960'lar boyunca hem sosyal politika hem de sosyal çalışma için düşünsel bir çerçeve sağlamıştı. Bu, kuşkusuz, Weberci sosyoloji ve uygulamalı sosyal bilim arasındaki bir köprüydü. Merkezîleşmiş bir refah devletinin aşınmaya uğraması ve neoliberalizmin büyümesiyle, sosyal Keynesçi politikalardan belirgin bir kopuş yaşandı ve bunun neticesinde sosyolojinin, sosyal politikada öğrenime istinaden sahip olduğu geleneksel yer zayıfladı. Kültürel çalışmaların yayılması ve merkezîleşmiş refah politikalarının gerilemesiyle birlikte sosyoloji sıklıkla genel bir eğitim ya da genel kültür olarak "toplumsal kuram" ve/veya "kültürel çalışmalar" başlıkları altına konuldu.

Sosyolojinin bu şekilde massedilmesi tatmin edici değildir, çünkü tüm toplumsal ilişkilerin kültürel ilişkiler olarak "okun-

ması", diğer güçlüklerin dışında, sosyal bilimlerin işlev gördüğü düşünsel alan olarak kıtlık ve dayanışma arasındaki gerilimleri dışarıda bırakır. Kültürel çalışmalar yalnızca geleneksel olarak Marksist ekonomi politik tarafından değinilen meseleleri değil, aynı zamanda kıtlık ve dayanışma örüntülerinin analizi için genel bir çerçeve olarak Weberci sosyolojiyi de marjinalleştirmiştir. Weber'in başlıca analitik ilgi alanlarını, kıtlık sorunu (özellikle sekülerleşmeyle birlikte yaşanan anlam kıtlığı), kaynakların siyasal kıtlığı (ki bu, sınıf, statü ve iktidar arasındaki ayrıma temel teşkil eder), müşterek dinsel sistemlerde toplumsal dayanışmanın kaynakları ve son olarak bir kıtlık ve dayanışma dinamiği içerisinde toplumsal değişim sorunu olarak tanımlayabiliriz. Rasyonalizasyon, seküler düzenleme aracılığıyla tarihsel kıtlık ve dayanışma sorununu çözmeye teşebbüs eden bir süreç olarak yorumlanabilir. Hem Marx hem de Weber'deki bu ekonomi politik boyutları, apolitik kültürcülük olarak eleştirebileceğimiz kültürel çalışmalarda kayıplara karışır.

Klasik sosyolojide Marx ve Weber'in mirasını savunmanın bir nedeni ve kuramsal birikim fikrini savunma ihtiyacı vardır. Kültürel çalışmaların başlıca siyasal bileşeni, postmodernizmden ödünç alman farklılık fikridir. Modern toplumlarda kültür çokkültürlülük vasıtasıyla çeşitlendiği için, modern kültürel biçimlerin melezliği algısı artmıştır. Otoriter veya birleşik bir kültür olamayacağı için, farklı kültürleri korumalı ve kutlamalıyız. Bu argüman kendi içinde son derece geçerli olsa da aynı zamanda ahlâkın da parçalı ve göreli olduğu imasını içerir. Kısacası kültürel görecelik ahlâki görecelikle denk tutulur. Postmodern kültürel çalışmalar ahlâki bir görecilik benimsediği için, modern toplumların birleşik bir ahlâki eleştirisini kabul etmek şöyle dursun, bunu üretemez bile. Kültürel çalışmaların Weber'in rasyonalizasyon mefhumunun ya da Marx'ın yabancılaşma kavramının bir dengini geliştirebilmesi entelektüel açıdan muhtemel görünmemektedir. Postmodern kültürel çalışmalar, çeşitliliğin keyfini sürmeye dair örtülü bir nasihatte bulunmanın haricinde modern dünyaya ilişkin siyasi bir viz-

yon aşılamakta zorlanır. Siyasi-ahlâki bir doğrultunun olmaması, entelektüellerin McÜniversite'den giderek yabancılaşması ve eğitimsel sistemlerin giderek rasyonalizasyonu bağlamında vuku bulur. Kültürel çalışmalar, eleştirel kuramla bağlantısının olduğu iddialarına rağmen, siyaset ve etiğe çağdaş bir karşılık olarak yeterli değildir.

Çokdisiplinli kültürel çalışmaların serpildiği bir dönemde, disipliner eğitimin tarafını tutan argümanlar doğal olarak muhafazakâr görünür (ve öylelerdir de). Günümüzdeki çokdisiplinliliğe yönelik en az üç önemli karşılığın olduğunu düşünüyorum. Birincisi, çokdisiplinerliğin çapraz-disipliner işbirliğinin temeli olarak güçlü disiplinler varsaymak zorunda olmasıdır. İkincisi, çokdisiplinerliğin aslında zayıf disiplinlerarasılık olması, çünkü çalışmaya yönelik uygun kombinasyonların neler olabileceğiyle ilgili varsayımlarda bulunmamasıdır. Üçüncüsü, çokdisiplinerlik üniversite müfredatının McDonaldlaştırılmasıyla kusursuz bir şekilde bağdaşır, çünkü sınırların olmadığı mükemmel bir çokdisiplinerlik dünyasında her şeyin diğer her şeyle uyumlu olduğu gerekçesiyle departmanların ve fakültelerin kendi içlerine kapanmalarıyla son derece uyumludur. Sosyal bilimlerin disipliner temeli, bir bilgi gövdesi vasıtasıyla derinlik ve ilerlemenin yaşanacağı saikiyle müdafaa etmeye değerdir. Son olarak sosyoloji modern toplumlarda kıtlık ve dayanışma çalışmalarına önemli bir katkıda bulunsa da, bir disiplin olmayı sürdürebilmek için kendi tarihsel geleneğinin hususiyetlerine ilişkin farkındalığa ve bunlara bağlılığa gereksinim duyar: Marx ve Weber bu tarihsel özgüllüğün başlıca veçheleridir.

KAYNAKÇA

Alexander, J.C. (der.), (1985) *Neofunctionalism*, Beverly Hills: Sage.

Haines, V.A. (1987) "Biology and social theory: Parsons's evolutionary theme", *Sociology*, 21(1): 19-39.

Luhmann, N. (1995) *Social Systems*, Stanford: Stanford University Press.

Nisbet, R. (1956) *The Sociological Tradition*, New York: Basic Books (*Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013).

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.

Parsons, T. (1951) *The Social System*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Parsons, T. (1973) "Clyde Kluckhohn and the integration of the social sciences", W.W. Taylor, J.L. Fischer ve E.Z. Vogt (der.), *Culture and Life. Essays in Memory of Clyde Kluckhohn* içinde, Carbondale ve Edwardsville: Southern Illinois University Press. s. 30-57.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 2 cilt (*Ekonomi ve Toplum, 2 cilt takım*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Abel, T. 68, 70
Abercrombie, N. 187, 188
Abrams, P. 399
adalet 164, 165, 176, 177, 389, 390
Adorno, T. 218, 229-231
ahlâk 13, 15, 17, 18, 31, 40, 48-50, 63, 76, 79-81, 89, 96, 102, 104, 138, 139, 142, 147, 148, 151, 153-170, 172-177, 192, 196, 197, 199-203, 219, 221, 249-251, 254, 256, 274, 276, 278, 285, 288, 298-300, 306, 310, 311, 313, 317, 318, 327, 328, 331, 334, 345, 347, 371, 389, 414, 415, 441, 442
aile 270, 277, 315, 317, 334-337, 343, 358, 363-379, 389, 401, 413, 414, 423
  20. yüzyıl 366, 369, 370, 373, 375, 377
  evrenselliği 367, 368
Almanya 23, 24, 27, 34, 41, 54, 61, 62, 64, 67-69, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 91-93, 98-100, 110-113, 124, 126, 127, 129-131, 133-135, 150, 184, 185, 187, 194, 198-201, 207, 212, 213, 231, 264, 271, 283, 290, 326, 327, 373, 374, 392, 414, 424, 425
  19. yüzyılda kadın hareketi 334
  Birinci Dünya Savaşı 66, 79, 132, 171, 237, 350, 386, 392, 398, 399
  işçi sınıfı 22, 53, 79, 94, 103, 133, 150,190, 198, 229, 321, 334, 335, 346-351, 353, 360, 377
  kültür krizi 111
  kültürel değerler 65, 200
  vatandaşlık 185, 218, 220-223, 226, 229, 231, 285, 287, 289, 317, 328, 360, 393, 409-427, 437, 440
Althusser, L. 26, 90, 91, 136
Amerikan dinsel mezhepler 132
Amerikan sosyolojisi 24, 41, 91, 279, 355-357, 360, 370, 401
  aile 370, 401
  gençlik kültürü 386, 400, 401
  toplumsal tabakalaşma 355-357, 439
anaerki 372, 373
Anderson, H. 360, 394
animizm 156, 305, 306
Antoni, C. 69, 76, 78, 79, 81
antropoloji 16, 38-40, 42, 43, 74, 93, 94, 104, 105, 112, 114, 140, 142,

208, 265, 286, 290, 297, 298, 300, 301, 303, 307, 308, 311, 363, 369, 370, 372, 373
Aristoteles 276, 325
arkadaşça evlilik 378
Aron, R. 68
ataerki 31, 225, 302, 366, 367, 372-374, 423, 426
Avustralya 157, 222, 309, 371, 394, 412, 415, 422
kuşaksal kültürler 386-388, 394, 395

Bachofen, J.J. 373
Baudelaire, C. 332, 333
Bauman, Z. 228, 388
Beck, U. 44, 49
beden 34, 95, 115, 116, 210, 211, 227, 309, 393, 395, 397, 431
Bell, D. 400
Bendix, R. 67, 81, 125, 266
Benjamin, W. 46, 332, 333
benlik 28, 45, 46, 374
Bentham, J. 149, 345, 346, 359, 415
Berman, M. 317
Bernard, C. 270
Bernstein, E. 22, 23
Bildung 27, 65, 201, 414
bilim 22, 28-31, 49, 64, 66, 71, 73-76, 78, 81, 88, 90-94, 100, 103, 106-109, 111, 112, 114, 123-125, 127, 130, 131, 135-137, 139, 148, 153, 156, 168, 177, 184, 188, 189, 192, 197, 200, 212, 215, 253, 264, 266, 269-272, 275, 287, 289, 290, 298-302, 318, 326, 327, 329, 389, 411, 423, 433, 437
bilim sosyolojisi 433
bireycilik 25, 68, 155, 241, 248, 278, 289, 300, 302, 336
Birinci Dünya Savaşı 66, 79, 132, 171, 237, 350, 386, 392, 398, 399
Blake, W. 321
Bloom, A. 386
Bourdieu, P. 115, 116, 227-229, 391, 393, 400, 411, 431
Bowlby, J. 375
Braudel, F. 319
Briffault, R. 372, 373
Brookfield, C. 172
Brosses, C.R. de 301
Bryce, J. 355
Burke, E. 149
bürokrasi 12, 22, 24, 28, 53, 54, 63-65, 69, 126, 133, 138, 282, 336
büyü 112, 137, 138, 142, 297, 304, 305, 310, 436

Cannon, W.B. 270
Castells, M. 337
Centers, R. 356
Chazel, F. 288
Cheyne, G. 321
Chicago Ekolü 280, 325, 328-331, 338
Childe, G. 324
Codrington, R.H. 305
Collins, R. 175, 176
Comte, A. 160, 163, 300, 344, 433
Coombs, A. 386, 394
Croce, B. 69

Çatışma 13, 17, 18, 24, 29, 31, 36, 48, 66, 68, 71, 72, 80, 127, 139, 150, 151, 159, 176, 198, 258, 275, 281, 298, 346, 348, 350, 351, 354, 358, 359, 371, 375, 376, 378, 386, 387, 389, 390, 393, 394, 396, 399, 404, 405, 412, 417, 419, 426, 427, 432, 437, 438
çatışma kuramı 281, 438
çeşitlilik 11, 13, 253, 412, 417, 421, 422
çokkültürlü toplumlar 416

Davidson, P. 360
Davis, K. 358
dayanışma 33, 50, 149, 158, 159, 161, 176, 191, 289, 304, 310, 376, 404, 409, 412, 417-419, 436-438, 441, 442
değer yansızlığı 33, 67, 73, 80, 127
değerler 15, 26, 28, 29, 31, 34, 36, 37, 47-49, 65, 73, 74, 76, 79, 80, 90, 96, 102, 103, 106, 108-112, 129,

132, 134, 135, 139, 148, 153, 158, 159, 186, 191, 192, 199-203, 211, 213, 222, 223, 246, 254, 255, 257, 266-268, 270-272, 274-277, 279, 281, 284-288, 303, 304, 317, 319, 329-331, 355, 358, 368, 369, 373, 379, 392, 394, 412, 414, 416, 425, 436, 437, 438
demir kafes 15, 33, 55, 78, 94, 109, 113, 239, 254, 289
demokrasi 34, 47, 113, 130, 133, 149, 164, 171, 183, 185, 190, 200, 202, 203, 221, 224, 229, 289, 319, 320, 326, 336, 337, 339, 351, 354, 360, 412, 413, 415, 420, 425, 426
Descartes, R. 114
devlet 17, 28-31, 38, 44, 45, 47, 49, 54, 65, 69, 92, 97, 104, 108, 113, 130, 131, 137, 139, 148, 151, 160, 161, 163, 165, 166, 168-172, 175-177, 202, 210, 216, 217, 220-222, 228, 241, 244, 245, 254, 282, 316-319, 325-328, 346, 347, 360, 366, 367, 372, 410, 411-413, 415, 416, 418, 419, 422, 426, 427, 440
devrim 21-24, 43, 53, 55, 66, 67, 79, 87, 88, 94, 102, 103, 130, 133, 149, 150, 152, 197, 214, 223, 277, 281, 283, 311, 315-318, 323, 324, 327, 333, 349, 354, 355, 373, 421, 424, 425, 433
Dickens, C. 321
Dilthey, W. 22, 76-78, 191
din 13-17, 24, 29-31, 37-43, 45, 47, 48, 50, 52, 54, 62-64, 66, 68, 70-75, 77-80, 92, 96, 97, 102, 104, 111-113, 125-129, 131, 132, 135, 137, 138, 141, 154, 156-159, 161, 162, 166, 167, 169, 171-175, 186, 190, 197-199, 202, 203, 208, 209, 217, 220, 225, 242, 247, 249, 251, 254, 256, 270, 271, 275, 287, 297-312, 318, 319, 326, 352, 416, 417, 421, 422, 431, 435, 436, 437, 441
Hıristiyanlık 13, 14, 40, 43, 73, 97, 100, 105, 106, 128, 162, 202, 220, 267, 416
din sosyolojisi 13, 24, 27, 38, 39, 42, 50, 52, 62, 63, 70, 71, 75, 80, 92, 125, 137, 138, 157, 166, 197, 297, 300, 302, 307, 319
dinî değerler 96, 153, 270, 271, 416
dinsel mezhepler 132
disiplin 11, 33, 41, 45, 49, 61, 64, 78, 87, 88, 126, 127, 130, 135, 140, 154-156, 167, 170, 182, 198, 211, 253-255, 265, 272, 289, 290, 343, 344, 414
Dollard, J. 356
Dreyfus Olayı 151
düşünümsel modernite 45, 46

eğitim 12, 24, 27-29, 45, 61, 65, 110-112, 129, 133, 155, 160, 163, 172, 182, 186, 195, 200-202, 213, 218, 222-224, 226-228, 231, 232, 237, 267, 328, 353, 354, 358, 360, 360, 363, 366, 372, 391, 396, 403, 411, 412, 417, 419, 421, 432, 439, 440, 442
Eisenstadt, S.N. 386
Elias, N. 93, 182, 185, 201, 216, 232, 279, 282, 317
Eliot, T.S. 186, 321
Emeklilik 47, 388-390, 405, 411, 419, 423
Engels, F. 150, 189, 299, 335, 367, 372, 373, 434
entelektüeller 22, 27, 28, 46, 69, 92, 93, 106, 151, 161, 181, 183, 192-198, 200, 203, 208, 213-219, 227, 228, 233, 240, 285, 299, 386, 393, 437, 442
Erlebnis 78
Evans-Pritchard, E.E. 307
Evens, T.M.S. 386, 389
Evlilik 364, 365, 368-370, 372, 377-379, 389, 393
evrimsel büyüme 302
Eyerman, R. 10, 385, 394

faşizm 70, 79, 80, 92, 93, 99, 100, 123, 194, 215, 216, 282, 283, 386

felsefe 13, 14, 17, 28, 29, 31, 33, 43, 47, 64, 68-71, 73, 74, 76, 80, 88, 90, 96-104, 106, 107, 112, 114-117, 134-136, 139, 147, 160, 163, 173-175, 183, 184, 209, 211, 237, 239, 252, 257, 266, 267, 298, 300, 303-306, 312, 321, 322, 410, 414
fetişizm 117, 189, 247, 251, 300-302
Fichte, J.G. 327, 411
Filmer, R. 366
Flacks, R. 399, 402
flâneur 333
Fleck, L. 189
fotoğraf 225, 238
Foucault, M. 49, 141, 324
Fransa 26, 35, 68, 104, 149, 150, 152, 161, 166, 177, 213, 282, 283, 316, 317, 332, 424, 434
Frazer, J.G. 303, 304, 306, 307
Freud, S. 67, 79, 109, 139, 155, 265, 268, 303, 366, 373-375
Freund, J. 64, 68
Fustel de Coulanges 157, 174, 307, 308, 312, 318, 340

Geddes, P. 322, 336
Gehlen, A. 140
Geist 28, 74, 209, 211
gençlik kültürü 378, 386, 400-402
George, S. 34, 109, 140
gerçeklik 14, 37, 40, 41, 44, 95, 96, 101, 104, 107, 114, 142, 162, 211, 225, 254, 439
Gerth, H. 9, 39, 71, 124, 126, 127, 135, 136, 138, 142, 185, 359
Giddens, A. 35, 44-46, 49, 161, 265, 326, 387
Gierke, O. von 327
Gillen, F.J. 307
Ginsberg, M. 182
Goldman, H. 45
Goldmann, L. 104, 115, 117, 251, 252
Goldsmith, O. 321
Goode, W.J. 303, 305, 365
Goudsblom, J. 279
Gouldner, A. 91, 160, 161, 176, 281
görecilik 67, 69, 73, 75, 79, 188, 189, 191, 192, 200, 214, 215, 441
Gross, O. 109, 373
gündelik yaşam 30, 31, 34, 37, 78, 112, 115, 117, 137, 223, 225

Habermas, J. 115, 269, 287
habitus 115, 388, 394-398, 400, 402, 403
hakikat 32, 67, 73, 74, 77, 103, 106, 107, 111, 142, 189, 192, 298, 300, 308
Halbwachs, M. 68
Hamilton, W. 271
hasta rolü 267, 278, 279, 323, 335, 338, 374
Hayner, N.S. 379
Heidegger, M. 13, 16, 42, 43, 63, 95-101, 104, 106, 109, 115-117, 194, 196, 216, 252, 321, 322
Hekman, S. 188
Henderson, L.J. 270
Hennis, W. 40-43, 52, 94, 140, 141
Hilferding, R. 260
Hitler, A. 80, 98, 100, 101, 386, 393
Honigsheim, P. 65, 125
Hume, D. 243, 301, 321

ideal tip 12, 13, 32, 61, 64, 73, 107, 126, 135, 252, 258, 319
ideoloji 17, 22, 24, 36, 88, 89, 92, 97, 104, 113, 136, 141, 153, 161, 181, 183, 187-193, 196-200, 248, 281, 283, 302, 316, 320, 349, 373, 386, 387, 392, 399, 400, 405, 414, 434, 437, 439
İkinci Dünya Savaşı, kültürel dönüm noktası olarak 398
iktisat kuramı 70, 243, 263, 271, 274, 283, 359, 417, 435
ilişkisellik 193, 247
ilkel dinler 14, 297, 311
indirgemecilik 191, 215
insan doğası 32, 103, 139, 140, 154, 199
insan hakları 149, 221, 222, 390, 409, 410, 412, 415, 416, 427

intihar 26, 151, 154, 155, 166, 403, 435
işbölümü 103, 217, 330, 332, 345, 397, 435
işçi sınıfı 22, 53, 79, 94, 103, 133, 150, 190, 198, 229, 321, 334, 335, 346-350, 353, 360, 377
İtalya 69, 99, 131, 134, 283

Jamison, A. 394

kalıp değişkenler 223, 277-279, 288, 290
Kant, I. 116, 162, 163, 173, 174, 227, 239, 243, 257, 276
Kapitalizm 17, 18, 21-23, 33-36, 41, 42, 49, 53, 63, 68, 70, 71, 78, 90, 92-94, 106, 108, 109, 112, 114, 117, 118, 130-138, 141, 142, 159, 187, 190, 191, 198, 223, 226, 229, 239, 247, 248, 253, 255, 256, 267, 271, 283, 286, 289, 299, 302, 311, 317, 319, 323, 328, 337, 343, 344, 346-351, 354, 359, 360, 367, 373, 419, 424, 426, 433, 437
Kâsler, D. 65
kaynaklara erişim 352, 388, 389, 411, 412, 414, 417, 418, 426
kentleşme 79, 315, 316, 323, 331, 334, 337, 375, 433
kıtlık 347, 351, 409, 413, 416, 417, 418, 436-438, 441
kibbutz 368, 386
kimlik 387, 390, 394, 305, 397-399, 402-404, 409-416, 422, 423
kişilik 27, 40, 41, 43, 45, 46, 49, 52, 3, 63, 95, 100, 109-112, 128, 140, 151, 173, 202, 241, 241, 246, 266, 276, 277, 317, 331, 332
kitle kültürü 230
kitlesel tüketim 219, 393, 418
Klages, L. 34, 140, 210
klasik iktisat kuramı 274, 346, 359, 435
Knight, F. 71
kolektif kimlik 394, 397, 398, 402, 414
komünizm 21, 25, 26, 33-35, 91, 92, 103, 105, 283, 284, 299, 344, 392, 424
Kronman, A.T. 129
Kulturpessimismus 27
kuşaklararası ilişkiler 389
kültür 17, 26, 27, 29, 31, 36, 38, 40, 41, 43-49, 53-55, 63, 65, 73-76, 78, 79, 81, 87, 93, 97, 101, 107, 140, 160, 187, 188, 191, 192, 200-202, 207-213, 218-231, 238, 241, 242, 244, 245, 248, 253, 255, 257, 261, 264, 265, 269, 272, 275-279, 284, 286-288, 290, 297, 298, 303, 308, 311, 316-320, 324-330, 332-334, 337, 338, 350, 351, 353-355, 360, 363, 364, 368, 371, 372, 374, 376, 377, 386-388, 390-398, 400-405, 411-417, 421-423, 431, 435, 436, 439-442
kültürel çalışmalar 26, 439-442
kültürel demokratikleşme 220, 221, 223, 224, 226, 231, 232
kültürün demokratikleşmesi 213, 218, 220, 222, 226, 231
küreselleşme 15, 44, 47, 49, 172, 219, 221, 331, 338, 395, 409

Laclau, E. 92
Lang, A. 307
Lassman, P. 72
LePlay, F. 370
Le Roy, A. 302
Lévy-Bruhl, L. 300, 303
liberalizm 25, 41, 47, 48, 53, 79, 80, 150, 152, 202, 289, 415, 424, 425
liderlik 29, 34, 53, 54, 64, 71, 100, 126, 139, 198, 405, 425
Loatler, C. 186
Longhurst, B. 187, 188, 215
Lowenthal, L. 91
Lowie, R. 307
Löwith, K. 9, 16, 17, 42, 43, 50, 63, 87, 92-106, 108, 109, 111-114, 116, 117, 138
Luhmann, N.434

Lukács, G. 23, 24, 27, 90, 98, 99, 103, 104, 115-117, 183, 184, 197, 239, 240, 247, 248, 251, 252, 257, 259, 321
Lunt, P. 330
Lynd, R. ve Lynd, H.M. 356, 357
Lyotard, J-F. 14, 47, 142

MacIver, R. 365
Maitland, F.W. 327
Mann, Thomas 28, 41, 45, 126, 127
Marett, R.R. 302
Marksizm 16, 17, 21, 22, 25, 26, 32-35, 73, 81, 88-94, 98, 103, 105, 106, 109, 113, 114, 135, 136, 187, 189-191, 193, 252, 260, 270, 283, 284, 289, 347, 249, 350, 351, 356, 385, 398
Marshall, G. 42
Marshall, T.H. ve vatandaşlık 18, 220, 221, 223, 226, 231, 271, 360, 409
Marx, Karl 15-17, 21-26, 32-36, 38, 42, 43, 49, 54, 62, 63, 67, 78, 87-94, 96, 98, 99-105, 112-114, 116, 117, 131, 133-138, 141, 150, 156, 159, 163, 187-189, 191, 193, 194, 239, 242, 243, 247-251, 256-258, 260, 266, 282, 283, 286, 298, 299, 302, 317, 333, 346-350, 354, 358-360, 415, 434, 435, 441, 442
Mayer, J.P. 68
McLennan, J.F. 371
mekân sosyolojisi 337, 338
Menger, C. 243
meslek 12, 29, 30, 40, 45, 66, 68, 89, 100, 109-112, 127, 139, 141, 148, 158, 160, 166-169, 171, 175, 176, 187, 190, 192, 217, 218, 226, 227, 268, 277, 278, 285, 288, 328, 330, 351, 353, 358, 359, 387, 432, 435, 440
Metrovi, S.G. 173
Michels, R. 23, 69, 70
Mill, J.S. 39, 156, 212
Mills, C.W. 9, 39, 71, 91, 124, 126, 127, 135, 136, 138, 142, 281, 359, 402, 415
Miras 176, 177, 379, 389
mitoloji 151, 157, 298, 307, 308, 392
Mitzman, A. 65, 125
modernleşme 22, 33, 35, 36, 44, 48, 49, 73, 80, 94, 108, 137, 138, 141, 195, 201, 223, 226, 289, 337, 369, 377, 421
modernite 35, 36, 45, 46, 48, 49, 52, 63, 67, 80, 81, 123, 132, 141, 142, 199, 230, 256, 261, 286, 287, 317, 321, 331
Moore, W.E. 280, 358
Morgan, L.H. 356, 367, 370, 371, 372
Mosca, G. 70
muhafazakârlık 152, 160, 162, 176, 181, 183, 214, 300
Mulkay, M. 187
Mumford, L. 322, 323
Munro, W.B. 328
Murdock, G.P. 367, 368
Mübadele 78, 103, 168, 169, 241-246, 248-253, 255, 256, 258-261, 272, 273, 286, 308, 331, 345, 389, 435, 436
Müller, M. 302, 303, 305, 306, 307, 309

Nasyonal Sosyalizm 93, 181, 194, 229, 282
Nelson, B. 46
Nisbet, R. 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161

Ogburn, W.F. 370, 376
Otorite 13, 15, 31, 37, 46, 63, 71, 73, 75-79, 91,92, 97, 105, 109, 110, 112, 137, 138, 141, 152, 153, 155, 156, 161, 168-170, 197, 217, 219, 221, 224, 228, 229, 254, 279, 286, 298, 308, 311, 327, 336, 360, 366, 367, 421, 433
otoriterlik 23, 34, 53, 79, 92, 112, 156 165, 286, 327, 441

özel/kamusal alan 423

Pahl, R.
para 55, 237, 240-261, 272, 273, 330, 332, 346, 402, 435
Pahl, R. 336
Park, R.E. 280, 329
Pascal, B. 97, 104
perspektifçilik 14, 15, 47, 109
Pirenne, H. 326, 337
planlama 89, 130, 181, 185, 187, 202, 203, 231, 316, 322, 335, 336, 338
postmodernite 44, 47, 80, 287
postmodernizm 13-15, 26, 33, 35, 36, 46, 48, 91, 96, 219, 439, 441
Poulantzas, N. 25, 90, 136
Protestan Ahlâkı tezi 27, 29, 38, 40, 70, 106, 127, 131, 256, 261, 289

rasyonalizasyon 16, 17, 30, 33, 34, 37-40, 43, 45, 48, 73, 78, 80, 97, 104, 108, 111-113, 117, 123, 128, 132, 136, 138, 202, 239, 245, 253, 254, 256, 257, 435, 441, 442
refah devleti 202, 221, 418, 419, 426, 440
reformizm 22, 23, 150, 185, 419
Remmling, G.W. 185, 186
Rex, J. 281, 330, 336
Riesman, D. 331
Ringer, F. 27
Robertson, H.M. 68, 70, 238
romantik aşk karmaşası 377-380
Romantizm, şehir ve 320, 322
Rorty, R. 14, 31, 47, 48
Rousseau, J-J. 154, 411, 417
Rowntree, B.S. 335, 376

Sahicilik 110, 111, 117
Sahlins, M. 417
Saint-Simon, H. 88, 160, 163, 167, 172
Salomon, A. 62, 70
Saunders, P. 337
Sayer, D. 36
Schatz, J. 386
Schleiermacher, F. 77, 78
Schmidt, W. 302, 305, 307
Schopenhauer, A. 48, 97, 162, 163, 165, 239
Schumpeter, J. 35, 89, 350, 359
sekülerleşme 37, 48, 50, 74, 80, 111, 137, 201, 245, 254, 287, 299, 311, 330, 337, 416, 441
selamet 27, 39, 40, 77
Shorter, E. 334
Simonds, A.P. 186, 187
siyaset, şehir ve 325
siyaset kuramı 63, 423
sınıf analizi 17, 18, 32, 135, 343-345, 347, 350, 354, 357, 359, 404, 435
Sjoberg, G. 325, 326
Smelser, N. 260, 271
Smith, Adam 130, 320, 321, 345, 346, 359, 414, 435
Smith, W. Robertson 14, 157, 174, 303, 307, 308, 309, 310, 373
sosyal bilimler, metodolojisi 68, 211, 212
sosyal Darwinizm 270, 299, 311, 371
sosyal haklar, vatandaşlık olarak 409, 418, 425, 426
sosyalizm 22, 34, 35, 53, 88, 89, 91-93, 133, 136, 150, 152, 160, 181, 193, 194, 198, 201, 229, 257, 282, 299, 310, 344, 349, 351, 355
Sombart, W. 62, 360
Sorokin, P. 360
Spencer, B. 35, 307
Spencer, H. 155, 166, 264, 270, 297, 300, 302, 304, 305, 309, 434
Starcke, C.N. 371, 372
statü, sınıf ve 37, 351-354, 356-358, 360, 404
Strauss, L. 80

Şarkiyatçılık, şehirde 306, 320
şehirlerde yoksulluk 328, 334-337
şiddet, Weber ve 53, 54, 63, 65, 79, 80, 137

Tawney, R.H. 68
Tarih 101-103, 105, 108, 115, 128, 299
tarihselcilik 69, 73, 76, 78, 79, 81
tecessüm *bkz* beden 115, 116, 242, 279, 388

tekelleşme 352, 354
teknoloji 16, 31, 54, 78, 95, 117, 134, 141, 281, 315, 321, 345, 348, 369, 370, 392, 393, 405, 431
Tenbruck, F. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 106
teodise 39, 40, 42, 43
Tiryakian, E. 170
Tocqueville, A. de 131, 132, 171, 319, 335, 422
topluluk, vatandaşlık ve 422
toplumlaşma 240-243
toplumsal bütünleşme 158, 159, 438
toplumsal değişim 27, 28, 110, 112, 135, 136, 149, 152, 153, 159, 193, 201, 202, 216, 231, 270, 281, 282, 323, 333, 367, 435, 441
toplumsal düzen 52, 70, 72, 149, 155, 159, 160, 168, 177, 193, 274, 275, 277, 278, 280, 281, 285, 299, 304, 354, 366, 373, 433, 434, 437
toplumsal etkileşimler 241, 273
toplumsal eylem 73, 75, 90, 107, 123, 140, 211, 263, 265-269, 275, 276, 278, 285, 290, 304
toplumsal hareketler 89, 276, 284, 336, 369, 373, 402, 403
toplumsal kapanım 32, 135, 137, 352, 353, 358, 387, 391, 412
toplumsal olgular 147, 153, 154, 165, 433
toplumsal reform 202, 356
toplumsal sistemler, Parsons ve 72, 159, 268, 270, 273, 276, 281, 288, 357, 434, 438
toplumsal sınıf 17, 150, 176, 177, 188, 190, 193-195, 216, 221, 226, 227, 228, 334, 343, 344, 350, 351, 353, 356-358, 360, 376, 385, 387, 401, 404, 409, 411, 417-419, 421, 422
toplumsal tabakalaşma *bkz* toplumsal sınıf 17, 32, 69, 135, 343, 352, 355, 356, 357, 358, 397, 404, 439
toplumsal ayrım 227, 228, 421
totemcilik 374
Tönnies, F. 27, 153, 201, 248, 277, 288, 370, 373
Treitschke, H., von 163
Troeltsch, E. 27, 75, 76, 79, 106, 128, 198, 310, 311
Tylor, E.B. 304, 305, 306, 309

Ulus-devlet 23, 38, 44, 45, 47, 69, 79, 160, 168, 220, 221, 282, 355, 400, 412, 415, 426, 427
uygarlık 200, 201, 213, 315, 317, 320, 324, 374
uzmanlaşma 64, 112, 113, 137, 330, 345, 432

üniversiteler 25, 26, 32, 185, 195, 217, 318, 343, 421
Ütopya, Mannheim ve 113, 181, 183, 187, 192, 196-203, 231

Varlık, Heidegger ve 13, 95, 96, 100, 101, 116, 117
varoluşçuluk 95, 96, 98
vatandaşlık 17, 18, 185, 218, 220-223, 226, 229, 231, 285, 287, 289, 317, 328, 360, 393, 409-427, 437, 440
vatandaşlık hakları 218, 220, 222, 412, 413, 419
vatanperverlik 171, 172, 175
Vattimo, G. 96, 105
Veblen, T. 35, 226, 356
Velody, I. 72
Versailles Anlaşması, 1919 134
Vorhandenheit/Zuhandenheit 116, 117

Ward, Mrs H. 298
Warner, W.L. 330, 356, 357
Weber, A. 184, 194, 195, 200, 201, 202, 213, 215
Weber, Marianne 36, 38, 65, 125, 373
Westermarck, E.A. 370
Whalen, J. 399
Williams, R. 208
Willis, P. 229
Wilson, E. 386
Wirth, L. 329, 330
Wrong, D. 91
Wyatt, D. 386, 391, 392

Yahudi aleyhtarlığı 51, 150, 237
yabancılaşma 15-18, 35, 38, 42, 79, 93, 95, 104, 113, 114, 117, 137, 138, 239, 246-248, 251, 254, 257, 345, 349, 435, 442
yapısal işlevselcilik 71, 158, 263, 279, 280, 282, 357-359, 434, 437
yasa, Weber ve 23, 135
yeni-işlevselcilik 25, 264, 269, 359, 438
yerli topluluklar 286, 422
yurttaşlık erdemleri 409, 410, 415, 417
Xenos, N. 417

zihin sosyolojisi 209, 211, 212
Zola, E. 151

Modern dünyanın anlaşılması için klasik sosyoloji mirasının önemi nedir? Bryan S. Turner, *Klasik Sosyoloji*'de bu sorunun cevabını etraflı bir şekilde ortaya koyan, ayrıntılı bir miras araştırması gerçekleştiriyor. İlk kısımda, erken sosyolojinin gelişiminde kilit öneme sahip düşünürler (Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel, Emile Durkheim, Karl Mannheim ve Talcott Parsons) ele alınıyor. İkinci kısım, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında sosyolojik ve antropolojik araştırmalarda baskın olan kilit öneme sahip kurumları inceliyor. Kapitalist toplumun gelişiminde dinin rolü meselesi, Marksist ve Weberci sınıf analizi yaklaşımları, Kuzey Amerika sosyolojisinde toplumsal tabakalaşma kuramı, endüstriyel kapitalizmde aile araştırması, kent sosyolojisinin gelişmesi, yabancılaşma, marjinalleşme ve etnik çatışmalar hakkındaki tartışmalarda kentsel toplumsal ilişkiler, Mannheim'ın Marksist sınıf analizi eleştirilerini ayrıntılandıran kuşaklar sosyolojisi ve T.H. Marshall'ın siyaset sosyolojisine katkısının irdelendiği bir bölüm kitabın çerçevesini oluşturuyor.

Sosyolojinin klasikleşmiş tartışmalarına, klasik eserlerin katkılarına modern dünyanın ne kadar ihtiyacı olduğunu gösteren kapsamlı bir araştırma, önemli bir kaynak...



THG
01 24302
CLH
THG 24302 CLH

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1650-4
9 789750 516504