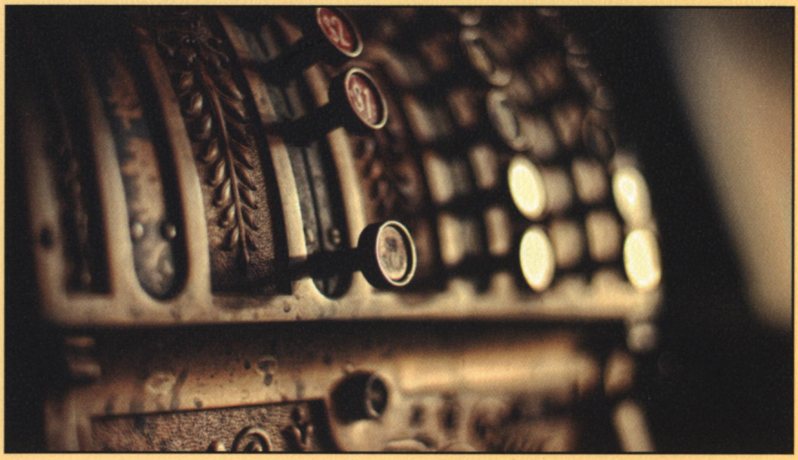
Demir Kafes

Michael Löwy

MAX WEBER VE WEBERCİ MARKSİZM



Fransızcadan Çeviren: Nihan Çetinkaya

AYRINTI

MICHAEL LÖWY

Karl Marx, *Che Guevara*, *Liberation Theology*, *Walter Benjamin* ve *Franz Kafka* gibi pek çok çalışmanın altına imza atan Marksist sosyolog ve filizof Michael Löwy 1938'de Brezilya'da doğdu. Fransız Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde (CNRS) toplumsal bilimler araştırmalarında yöneticilik yapan Löwy, Paris VIII Üniversitesi'nin yanı sıra, Los Angeles'taki California Üniversitesi ile Michigan, Stanford ve Pittsburg üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak dersler verdi. 1985'lere kadar genel çalışma alanı sosyolojik ve tarihsel açıdan Marksist düşünce olan Löwy'nin 1985'ten sonraki ilgi alanı genellikle romantik anti-kapitalizm hareketler yahut Avrupalı Yahudilerin kültürel varoluşları gibi temalar olmuş; din ve siyaset arasındaki ilişkileri irdelemiştir. Çalışma alanı ziyadesiyle geniş olan Löwy'nin esas ilgisi Marksist düşüncenin tarihsel ve siyasal serüvenidir...

Ayrıntı: 1204
İnceleme Dizisi: 302

Demir Kafes
Max Weber ve Weberci Marksizm
Michael Löwy

Kitabın Özgün Adı
La cage d'acier
Max Weber et le marxisme wébérien

Fransızcadan Çeviren
Nihan Çetinkaya

Yayıma Hazırlayan
Şirin Etik

Son Okuma
Ayten Koçal

© Editions Stock, 2013

Kapak Fotoğrafı
Erik Witsoe / EyeEm / Getty Images Turkey

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarım
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Temmuz 2018*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-304-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Demir Kafes

Max Weber ve Weberci Marksizm

Michael Löwy

AYRINTI

İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

AYDINLAR SOSYALİZMİ
Jan Waclaw Makhayski

İLETİŞİM BİLİMLERİNİN UNUTULMUŞ KÖKENLERİ
Der. Jacques Perriault

MODA-LOJİ
Yuniya Kawamura

MARKSİZM'İN ANLAMI
Paul D'Amato

CİNSELLİĞİN ÖNEMİ
Arzuya Yeniden Kavuşmak
Dr. Ghislaine Paris

ÇALIŞMA DÜŞÜNCESİ
John W. Budd

YORUM VE AŞIRI YORUM
Umberto Eco

HAYATIN GİZLİ HAZLARI
Theodore Zeldin

HAYATIN KIRILGANLIĞI
William E. Connolly

DEVLET VE HUKUK
Friedrich Engels, Karl Marx

İYİMSER OLMAYAN UMUT
Terry Eagleton

TEKNİK, SERMAYE, MEDYA
Peter Trawny

PROTESTO
Toplumsal Hareketlere Kültürel Bir Giriş
James M. Jasper

SOSYALİZMDE EĞİTİM KÜBA
Celil Denktaş

HERMENÖTİĞİN KÖKENİ
Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980
Michel Foucault

YAŞAM SANATI
Zygmunt Bauman

LENİN
Farklı Bir Yol
Lars T. Lih

HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLER
Anlama'ya Dair Yaklaşımlar
Zygmunt Bauman

LENİN 2017
Hatırlamak, Tekrarlamak ve Kafa Yormak
Vladimir İlyich Lenin , Slavoj Žižek

EKİM
Rus Devriminin Hikâyesi
China Miéville

DÜNYAYA VE KENDİMİZE DAİR
Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek

FAŞİZM VE KAPİTALİZM
Faşizmin Sosyal Kökenleri ve İşlevleri Üstüne Teoriler
Angelo Tasca, Arthur Rosenberg, Otto Bauer, August Thalheime

TANRI'YA VE İNSANA DAİR
Stanislaw Obirek, Zygmunt Baumane

İSTİSNA HÂLİ
Giorgio Agamben

BENLİK PRATİKLERİ
Zygmunt Bauman & Rein Raud

EŞYA VE İNSAN
Bir Pratik İlişkinin Felfesefesi, Pedagojisi ve Sosyolojisi
Arnd-Michael Nohl

KUŞATILMIŞ TOPLUM
Zygmunt Bauman

KAPIMIZDAKİ YABANCILAR
Zygmunt Bauman

Demir Kafes*

Max Weber ve Weberci Marksizm

* Almanca aslı "stahlhartes Gehäuse" olan terim, Fransızcaya "cage d'acier" yani "çelik kafes", Türkçeye ise Talcott Parsons'ın *Iron Cage* isimli kitabından çevrildiği haliyle "demir kafes" olarak geçmiştir. Biz söz konusu terimin Türkçe literatürdeki kullanımına sadık kalarak başlıkta *Demir Kafes* ifadesini kullanmayı tercih ettik. Metinde bağlama göre, doğrudan başlığa referans verilen açıklamalar dışında, sözcüğün Fransızca (acier) ve Almanca (Stahl) karşılığına sadık kalarak "çelik", "çelik gibi", "çelik kafes" kullanımlarını korumayı uygun gördük. (ç.n.)

İçindekiler

Giriş 9

Birinci Bölüm
Weber, Marx ve "Demir Kafes"

1 Marx ve Weber: *Kapitalismus* 17
Kapitalizmin Kökenleri 20
Sistemin Eleştirel Değerlendirmesi 33
2 Max Weber'in Kültürel Karamsarlığı 47
Romantizm ve Modernite 49
Eleştirel Sapma 54
Çelik Gibi Sert Bir Mahfaza 62

İkinci Bölüm

Max Weber ve Seçmeci Yakınlıklar

3 Seçmeci Yakınlık Kavramı 71
Weber'in Seçmeci Yakınlık Kavramı Kullanımına İlişkin Bir Envanter 77
Tanımlama Girişimi 82
4 Katolik Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu: Negatif Yakınlık 89
Weberci Hipotez 91
Antikapitalist Bir Katolik Gelenek 100

Üçüncü Bölüm

Weberci Marksizm

5 Din Olarak Kapitalizm: Max Weber Okurları - Ernst Bloch, Walter Benjamin ve Erich Fromm 115
Ernst Bloch 116
Walter Benjamin 117
Erich Fromm 133
6 Weberci Marksistler: Lukács'tan Merleau-Ponty'ye 136
Tarih ve Sınıf Bilinci 137
Antonio Gramsci ve Jose Carlos Mariategui 142
Frankfurt Okulu Tarafında 144
Weberci Marksizmin Yayılması 150
Habermas'ın Ayrılışı 157

Sonuç 169

Giriş

Max Weber'e yirmi yılı aşkın bir süredir ilgi duyuyor, yapıtları üzerine kafa yoruyorum. 1969 yılında yazdığım "Weberoloji" adlı ilk deneme, onun temel kitabı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'na ilişkin yöntem*bilimsel bir tartışmaydı; amacım Weber'in tarihsel materyalizme getirdiği eleştirilerin henüz doğrulanmamış olduğunu ortaya koymaktı.[1] Argümanlarım (görece) yeni olsa da, nihayetinde klasik bir tanıtlama sunuyordum. Benim gözümde bu ilk denemeyi ilginç kılan, Weberci "seçmeci yakınlık"* kavramına ilişkin ortaya koydukla-

1. Michael Löwy, "Marx et Weber: notes sur un dialogue implicite", *Dialectique et révolution. Essais de sociologie et d'histoire du marxisme*, Paris, Anthropos, 1973.

* Fransızcaya "affinité élective", İngilizceye "elective affinity" olarak çevrilen Wahlverwandtschaft kavramı. Michael Löwy'nin değineceği gibi, bu terim aynı

rıydı. Birkaç sene sonra, Lukács üzerine doktora tezimi yazarken, Heidelberg'de, Max ve Marianne Weber'in evinde her pazar çok sayıda sosyoloğu bir araya getiren bir "Max Weber çevresi"nin varlığını keşfettim.[2] Yaklaşımımı etkileyen ve izlediğim yolun bir nevi yönünü belirleyen bu keşif olmuştur. Şöyle ki kitabımın bazı bölümleri, dönemin din sosyolojisi araştırmacılarından Jean Séguy'da ilgi uyandırmıştı; Séguy beni, bu Max Weber çevresinin -ki toplantılara katılanlar arasında, Alman medeniyetinin iki genç Yahudisi György Lukács ve Ernst Bloch da vardı- merak uyandıran hikâyesini kendi ekibi önünde anlatmam için davet etti; işte bu Weber dönemeci sayesinde, "dine giriş yapıp", bir din sosyoloğuna dönüştüm.

Weber'le 1980'lerde, bu defa bilgi sosyolojisinin çatısı altında yeniden karşılaştım. Onun, tarihselci -bilgi amaçlı değerlerin önemine vurgu yapan- bir veçheyle, eserlerinin pozitivist okumalarında öne çıkan daha tartışmalı bir veçheyi, *Wertfrei* yani değer yargılarından bağımsız bir bilim önerisini *birleştiren, sosyal bilimlerde nesnellik* kavrayışı ilgimi çekiyordu.[3] Daha sonra ise "seçmeci yakınlık" kavramı, Orta Avrupa'nın Yahudi kültürü üzerine yazdığım kitabın başlıca çözümleme aracı haline geldi ve aslında bu kavram Martin Buber, Gustav Landauer, Walter Benjamin ya da Ernst Bloch gibi Alman kültürünün içerisindeki Yahudi düşünürlerin eserlerinde var olan Yahudi Mesihçiliği ile

---

zamanda Goethe'nin bir romanının ismidir. Söz konusu roman Türkçede Gönül Yakınlıkları, Ruh Yakınlıkları ya da daha doğru bir tercüme olduğunu düşündüğümüz Seçilmiş Yakınlıklar ismiyle yayımlanmıştır. Biz "seçilmiş yakınlık" yerine (terimin geçmiş zamana ilişkin bir göndermede bulunmamasını daha sağlıklı buluyoruz) yahut "seçici yakınlık" yerine (burada söz konusu olan seçimin, kuvvet halindeki bir eğilimden ve bir dürtüden gitgide aktif seçime dönüşmesine dek tüm safhaları kapsadığını düşünecek olursak), Türkçe sosyoloji literatürüne geçmiş olan "seçmeci yakınlık" ifadesini kullanmayı uygun bulduk. (ç.n.)

2. Doktora tezim, pek de isabetli olmayan bir başlıkla yayımlandı: *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács. 1909-1929*, Paris, PUF, kol. "Sociologie d'aujourd'hui", 1976.

3. Bununla ilgili kitabım *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1985; *Les Aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen* (başlığıyla tekrar yayımlandı), Syllepse, 2012.

özgürlükçü ütopya arasındaki "mütekabiliyet" ilişkilerinin ya da yapısal benzerliklerin farkına varmamı sağladı.[4]

Kitaplarımda Weber'e yaptığım referanslar bir yana, özellikle şu son yıllarda eserleri üzerine birçok deneme kaleme aldım; onun Marx'la ilişkisini, Merleau-Ponty'yi müteakip, "Weberci Marksizm" olarak adlandırdığım yazılar yazdım. Bu fikirlerden bir kısmını, büyük ölçüde yeniden formüle edip geliştirdiğim şekliyle bu kitapta bulacaksınız. Başlıkta da belirtildiği üzere, kitaptaki düşüncelere yol gösteren ana unsur, "demir kafes" olarak görülen kapitalist uygarlıktır. Burada söz konusu terime ilişkin bir açıklama yapmak gerekiyor: "Demir kafes", Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'ın, terimin Almancasından yaptığı yaklaşık bir çeviridir. *Stahlhartes Gehäuse, aslında çelik gibi sağlam bir mahfaza* [habitacle dur comme l'acier] anlamına gelmektedir. Taşıdığı belirsizliğe rağmen, ben çevirinin bu ilk versiyonunu kullanıyorum çünkü bu haliyle dilimizde –yalnızca sosyoloji terminolojisinde kalmayıp– geniş bir yer edinmiş ve bir çeşit özerkliğe sahip olmuştur.[5]

Benim Weber yorumum, göreceğimiz üzere, onun *kültürel karamsarlığı*na, yani bürokratik kapitalist uygarlığa ilişkin –"çelik gibi sert" benzetmesiyle– ortaya koyduğu acımasız teşhise ve bu uygarlığın bizim için hazırladığı geleceğe ilişkin karanlık önseziye ayrıcalık tanımaktadır. 1917 yılında Alman Parlamentosu üzerine yazdığı metnin o ünlü bölümünde Weber, Eski Ahit'teki peygamber betimlerine olası bir atıfta bulunarak, insanlar tıpkı eski Mısır'daki gibi yeniden köle oldukları zaman, diye belirttiği "gelecek zamanların tutsaklığı"ndan söz eder.[6] Elinizdeki

4. Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaisme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, 2010 yılında, Editions du Sandre tarafından yeniden basılmıştır.

5. Aynı başlıkla İngiliz dilinde yazılmış bir çalışma bulunmaktadır; Heidelbergli sosyoloğun, Kuzey Amerikalı araştırmacı Arthur Mitzman tarafından kaleme alınan muhteşem biyografisinden söz ediyorum: Arthur Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New York, The Universal Library, 1971.

6. Max Weber, "*Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée*" (1917),

kitabın, Fritz Lang'ın büyüleyici sessiz filmi *Metropolis*'den bir sahnenin yer aldığı kapağı* da aynı şekilde, yüce İdol'ü bundan böyle Mısırlı Osiris yerine modern makine olan bu karanlık kölelik durumuna gönderme yapmaktadır. Bu, hiç kuşku yok ki Heidelbergli sosyoloğun karmaşık dünya görüşünün yalnızca bir veçhesine karşılık gelmektedir. Ama burada beni ilgilendiren tam olarak bu boyuttur ve onu düşüncelerimin merkezine koyduğumu söyleyebilirim çünkü bana kalırsa bu son derece günceldir.



Œuvres politiques 1895-1919 içinde, Paris, Albin Michel, 2004, s. 336, Çev. Elisabeth Kauffmann, Jean-Philippe Mathieu ve Marie-Ange Roy. Kısaca *Œuvres politiques* diyeceğim.

* Löwy'nin sözünü ettiği *Metropolis* filmindeki kareyi kitap kapağı olarak kullanmadığımızdan, söz konusu kapağı buraya almak durumda kaldık. (ç.n.)

Bu eserde ele alınan konulardan bazıları ya çok az bilinmektedir ya da üzerlerinde çok az çalışılmıştır: Örneğin, Katolik ahlak bunlardan biridir. Weber, Katoliklik üzerine kuşkusuz hiçbir yapıt kaleme almamıştır –ki üzerinde durup sorgulamamız gereken garip bir sessizliktir bu– fakat fragmanlar halinde de olsa ilgili bazı unsurlara yer vermiş, birtakım düşünceler bırakmıştır; ben burada onları, bir yapbozun parçaları gibi toplayıp bir araya getirmeye çalışacağım. Latin Amerika'nın sol Katolikliği üzerine yazdığım kitapta bu konuya biraz eğilmiştim; şimdi onu geliştirip derinleştireceğim.[7] Diğer bölümlerde ise Weberci çalışmaların –Marx'la olan ilişkisi ya da demir kafes imgesi gibi– daha klasik soruları üzerinde duracağım; bununla birlikte, yeni bir yaklaşımla, "Weberoloji" alanında bugüne dek ayrıcalığını korumuş yorumlardan farklılık gösteren bir yorum getirme çabasındayım.

Sözümü tamamlamadan önce, kitabın konusuyla aramdaki kişisel ilişkiye dair bir şey söylemem gerekiyor: Antikapitalist yöndeki politik duruşum bir sır değil. Şurası açık ki Weber okumalarım tüm ahlaki ve kültürel içeriğiyle birlikte bu kanaatle renklenmiştir. Gelgelelim, *Éssais sur la théorie de la science'da** [Bilim Kuramı Üzerine Denemeler] belirttiği üzere, her bilgi "araştırmacının değerleriyle bir ilişkiyi" zorunlu kılar olgusunda ısrar eden bizzat Weber değil midir? Weber burada, araştırmacının, sosyal ve kültürel olguların kaotik çoğulluğu karşısında neyin önem arz ettiğine, neyin ilgi ve alakaya yaraşır ve anlamlı olduğuna dair seçimlerini yalnızca kendi kültürel değer-ideleri (Kulturwertideen) sayesinde yapabildiğini belirtmektedir. Bilim kuramı üzerine yazdığı denemelerinin harikulade bölümlerinden birinde, bu ilkeyi şöyle formüle eder: "Bu yüce kültürel

7. Michael Löwy, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Editions du Félin, 1998.

* Metinde *Éssais sur la théorie de la science* olarak geçen bu çalışma, 1922 yılında yayımlanan ve Weber'in bilim kuramına ilişkin yazılarını bir araya getiren *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* isimli kitaptır. (ç.n.)

değer-idelerinin yaydığı ışık, her seferinde, olayların zaman içindeki kaotik ve olağanüstü akışında, durmaksızın değişen, tanımlı ve sınırlı bir parçası üzerine düşer."[8] Ben de aynı fikirden yola çıkarak ve Weber'den bir miktar alıntı yaparak şunu diyebilirim: Beni harekete geçiren değerlerin aydınlığı, "Weber düşüncesinin durmaksızın değişen, olağanüstü hareketinin tanımlı ve sınırlı bir parçası üzerine düşer."

Marksist kuramsal angajmanımı gizleyecek değilim. Bu, araştırmacı olarak yazdığım bütün kitaplarda olduğu gibi, bu kitabımda da son derece açıktır. Marksizmin bünyesine, Max Weber'den bazı entelektüel kazanımlar katmaya müsait olduğunu da düşünmüyor değilim; buradan bakılınca, Weberci Marksizmin olanaklılığı ve verimliliği böylece görülmüş olacaktır. İlerleyen sayfalarda bunu sıkça ele alacağız.

8. Max Weber, *Éssais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, s. 212.

Birinci Bölüm

Weber, Marx ve "Demir Kafes"

1
Marx ve Weber: *Kapitalismus*

Hem Fransa'da hem de Amerika'da, Weber ve Marx'ın kuramlarını birbiriyle çelişkili ve uyuşmaz iki paradigma olarak, karşıt kuramlar gibi görme alışkanlığı mevcuttur.

Peki, bu iki düşünür arasındaki esas anlaşmazlıklar nelerdir? Bunlar temel olarak *politik* ve *yöntembilimsel* ayrılıklardır. Wolfgang Mommsen'in çalışmaları sayesinde, Max Weber'in muhafazakâr, milliyetçi/liberal siyasi konumunu, Alman (emperyal) milliyetçiliğine verdiği desteği -ki buna Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki maksatları da dahildir- gayet iyi biliyoruz. Ayrıca onun, sosyalizmi tüm veçheleriyle reddettiğini ve onu bir çeşit yanılsama ya da kandırmaca olarak gördüğünü

söylemeye gerek yok.[1] Bunlar, Karl Marx'ınkilere taban tabana zıt politik tercihlerdir.

Bununla birlikte, bu temel politik anlaşmazlığa rağmen Weber, Marx'ın eserlerine büyük bir saygı gösteriyordu; bilhassa *Komünist Manifesto*'ya. Sosyalizm üzerine verdiği 1918 tarihli konferansında bu esere değinerek, onun "kendi türünde", "birinci sınıf bir bilimsel icra" olduğunu söyler ve kendi genel tutumunu çok iyi özetleyen şu sözleri ekler: "Bugün karşı çıktığımız tezlere bakınca bile, hepsi memnun edici olmayabilirse de hatırı sayılır siyasi sonuçlara yol açan, bilim üzerinde çok verimli -en azından akıldan yoksun sertliğin sıklıkla doğurduğu sonuçlardan daha verimli- etkileri olan akıllıca bir yanılgıdır bu."[2] Başka bir deyişle, bir Alman milliyetçi/liberal burjuva olan Max Weber, Marksizmin yol açtığı siyasi sonuçların arasında "memnun edici olmayanlar da" vardır diyerek hiç kuşku yok ki, örtük bir biçimde Kasım 1917 Rus Devrimi'ni kastetmektedir. Fakat Marx'ın bilim insanı kimliği, *Kulturmensch* tarafı, bilimsel araştırmacı yönü, düşüncesi ve "aklı" Weber için daha büyük bir öneme sahiptir.

Aslında entelektüel bir bakış açısından bakıldığında, bu iki adamın çok fazla ortak noktası olduğu görülür. Bunların başında, kapitalizmin bir sistem -Weber'e göre, "modern yaşamlarımızın üzerine en ağır biçimde çöken güç[3]"- olarak çözümlenmesine duydukları ilgi ve merakı sayabiliriz. Max Weber ve Werner Sombart'ın -şüphesiz Marksizmden ödünç aldıkları- *Kapitalismus* terimini Almanya'daki akademik jargon içerisinde ilk kullanan kişiler olduklarını hatırlayalım (1945'ten sonra bu sözcük ortadan kalkacak ve yerini örtmece bir tabir olan "pa-

1. Wolfgang Mommsen, *Max Weber et la politique allemande. 1890-1920*, Paris, PUF, 1985.

2. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, JCB Mohr, 1988, s. 504-505. Aksi belirtilmediği sürece tüm çeviriler bana ait. (M.L.)

3. Max Weber, "Önsöz" (1920), *Sociologie des religions* içinde, Çev. Jean-Pierre Grossein (Der.), Paris, Gallimard, 1996, s. 493.

zar ekonomisi" alacaktır).[4] Fakat bu benzer bir bilimsel ilgiden fazlasıdır: Marx ve Weber, modern kapitalizmi "bireylerin soyutlamalar tarafından yönlendirildiği bir evren" (Marx) olarak benimsedikleri bir görüşü paylaşırlar. Bu evrende, gayri şahsi ve "şeyleşmiş" (*Versachlicht)* ilişkiler, şahsi tabiiyet ilişkilerinin yerini almış, sermaye birikimi son derece irrasyonel bir biçimde, kendi başına bir amaç haline gelmiştir. Bunun dışında, Marx ve Weber şu konularda da uzlaşır: a) sosyal sınıfları piyasanın iktidar ve mülkiyet konumları üzerinden tanımlamak; b) rasyonel bürokratik devleti kapitalizmin zorunlu bir koşulu olarak görmek ve bunun tam tersi; c) şiddetin tekelinin devlet erkinin özü olduğunu bildirmek.[5]

İki düşünürün çözümlemeleri birçok konuda öyle benzerdir ki onları birbirinden ayırt etmek kolay olmaz. Örneğin: "Kapitalizm, [...]bütün maddi üretim araçlarının (toprak, ekipman, makineler, aletler vs), bunların üzerinde serbest tasarruf hakkına sahip, kâr amaçlı, özerk ya da özel işletmelerce temellük edilmesini önkoşul olarak varsayar" cümlesini Marx mı yazmıştır yoksa Weber mi? Yahut serbest emekçileri tanımlarken, "İşgüçlerini pazarda serbestçe satmak onlar için ekonomik bir zorunluluktur" diyen kimdir? Varlıklı olmadığı için kendi işgücünü satmaya mecbur olan böyle bir sınıftaki yoksunluğun, kapitalizmin özüne ters düşeceği ve bu durumun kapitalizmin ortaya çıkışına engel teşkil edeceği fikrinde ısrar eden kimdir peki? Son olarak, Kraliçe Elizabeth'in yoksullara ilişkin çıkardığı yasayı, "bağımlı durumdaki küçük köylünün büyük çiftlik sahipleri tarafından devlet eliyle kamulaştırılması" olarak gören ve söz konusu yasayı, "Araziler, koyunlar için otlaklara dönüştürülmüştür" şeklinde yorumlayan kimdir? Bu ifadeler *Histoire*

4. Bu konuda bkz. Isabelle Kalinowski, "*Leçons wébériennes sur la science & la propagande*", Max Weber, *La Science, profession & vocation* içinde, Marseille, Agone, 2005, s. 152.

5. İlginç bir çalışma için bkz. Derek Sayer, *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber, Londra, New York, Routledge, 1991. Kuşkusuz Weber, bu tekelin meşrulaştırılması* üzerinde Marx veya Engels'ten daha ısrarcı biçimde durmuştur.

*Economique** [İktisat Tarihi] isimli çalışmasında Max Weber tarafından kaleme alınmıştır.[6]

Weber ve Marx arasındaki ilişkiyi tüm boyutlarıyla idrak etmek gibi bir ihtiras içinde değilim.[7] Benim daha mütevazı olan amacım, onların kapitalizm çözümlemelerine ilişkin ortaya konabilecek iki temel veçheyle, kapitalizmin kökeni ve bu sistemin eleştirel değerlendirmesiyle sınırlı.

Kapitalizmin Kökenleri

Sermayenin oluşumu meselesi hiç kuşkusuz iki düşünür arasındaki temel anlaşmazlık sebeplerinden biridir. Burada ayrıldıkları nokta yöntembilimsel olmaktan önce yine *politiktir*.

Genel anlamda Marx modern kapitalizmin kökenine, *ilkel sermaye birikimi* kavramıyla ulaşmıştır. *Kapital*'e göre sermayenin oluşumu, *arazi kapatmaları* yüzünden köylülerin hoyratça topraksızlaştırılması, köle trafiği ve sömürgelerin şiddetle yağmalanması olgularıyla açıklanabilir. Bu tarihsel yorumlama çizgisinin siyasi içerimleri kolaylıkla görülür ki yeri gelmişken söyleyelim, böyle bir yorumlama, endüstriyel kapitalizmin oluşumuyla ilgili daha ziyade *ekstra-ekonomik* etkenler –örneğin devletin şiddet yoluyla müdahalesi– üzerinde durur. Weber bu fenomenleri yadsımaz fakat ona göre, bunlar olsa olsa *maceracı kapitalizm*den kaynaklanmaktadır, öncüleri Protestan ahlakından esinlenmiş girişimciler olan, yasal, yöntemli ve rasyonel bir ekonomik faaliyet üzerine kurulu, sahici, modern kapitalizmden değil. İdeal-tipik temayüzü fikir vericidir fakat tarihsel gerçeklikte, İngiltere'deki modern endüstriyel ya da mali kapitalizmin sıklıkla, doğrudan doğruya sömürgelerden gelen

* Weber'in *Wirtschaftsgeschichte* eserinden söz ediliyor. (ç.n.)

6. Max Weber, *Histoire Economique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Çev. Christian Bouchindhomme, Philippe Raynaud'nun önsözüyle, Paris, Gallimard, 1991, s. 297-299 ve 326.

7. Bu konuda çok zengin bir kaynakça mevcuttur. Burada yalnızca Fransızca yayımlanmış bir tanesini belirtelim; son derece aydınlatıcı yorumların eşlik ettiği seçme metinlerden oluşan bir çalışma: Max Weber, "Sur le socialisme et le marxisme", Enzo Traverso (Der.) , *Actuel Marx*, 1992, 11, s. 41-46.

kâr ve kazançlar yahut köle ticaretiyle bağdaştırılmış olduğu ileri sürülebilir.

Weber'in, *Ekonomi ve Toplum*[8] isimli çalışmasının alt bölümlerinden birinde, salt geçmişin kalıntılarından ibaret olmayan, şiddet temelli sermaye biçimlerini tarif etmek için *emperyalist kapitalizm* kavramını kullandığını görmek ilginçtir. Burada, kâr olanaklarının, baskıcı politik şiddetin doğrudan kullanımına bağlı olduğu, yayılmacı eğilimli kapitalist çıkarlar söz konusudur. Ele geçirilen denizaşırı sömürgeler, yerlilerin arazilerin ekilmesinde işgücü olarak kullanılmasıyla, bu kapitalist çıkar gruplarına olağanüstü kazanç kapıları açmıştır. Bu durumu, Güney Amerika'daki İspanyollarda, Birleşik Devletler'in güneyindeki İngilizlerde ve Endonezya'daki Hollandalılarda görmekteyiz. Weber, sömürgeci dış ticarete dayalı şiddetli bir tekelcilikten, devlet borçlarından, demiryolu şirketlerine tanınan imtiyazlara kadar –liste uzar gider– birçok konuya değinir. Doğrudan şiddet ve zorla çalıştırmaya dayalı, bilhassa sömürgeci yağmacı kapitalizm şeklinde tecelli eden "emperyalist kapitalizm" –Weber'e özgü bu kavram metinde sıkça karşımıza çıkacaktır– malların barışçıl ticaretinden çok daha yüksek kârlar üretmektedir; böylece emperyalist kapitalist çıkarların, serbest ticarete dayanan barışçıl çıkarlara üstünlüğü ve hâkimiyeti kaçınılmazdır. Dolayısıyla emperyalizm, kapitalizmin bir "evresi" –Lenin'e göre, ünlü risalesinde belirttiği gibi son evresi– değil, sermayenin belli kesimlerince dayatılan bir politikadır. Weber, bu fenomenin "her zaman ve her yerde var olduğunu" ifade etse de özel ya da kamusal işletmelerin "bilhassa modern" organizasyonları söz konusu olduğunda daha yüksek bir düzeye ulaştığını kabul eder. Bu çıkarları garantilemek, yabancı toprakların işgalini ve üzerlerinde yaşayan toplulukların "himaye" rejimi altındaki teslimiyetlerini zorunlu kılar. Bu "kapitalist emperyalizm"in genelleşmesi,

8. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, JCB Mohr, 1922. [*Ekonomi ve Toplum, Çev. Latif Boyacı*, Yarın Yayınları, 2012.]

güncellenerek sürekli yenilenmesi tesadüf eseri değil, kâr optimizasyonunun sonucudur.[9]

Tabii ki bu durum Weber'e, Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhuna ilişkin –ilk olarak 1904-1905 yılları arasında bir makale olarak ele aldığı, daha sonra 1920'de genişletilmiş bir versiyonunu kitap halinde tekrar yayımladığı– argümanını sorgulatmaz. Zira gayet iyi bilindiği şekliyle Weberci hipotez, 17. yüzyılda kapitalizmin gösterdiği atılımın arkasındaki itici gücün, çalışma etiği ve bazı kapitalistlerin gayretleri ile çileci düzeydeki tasarrufları olduğunu ileri sürer; Weber bunu Kalvinci Püritenlikle ilişkilendirir.[10]

Sermayenin kökenini kapitalistin tasarrufuyla açıklamak, olguları pozitif bir ışıkta yeniden ele alması bakımından, ilkel birikimin sert yöntemlerine yönelik Marksist çözümlemeden radikal biçimde ayrılır. Bu açıklama, sermaye sahiplerinin kendi meşruiyet söylemleriyle de bağdaşır. Zira sermaye sahipleri, zenginliklerinin kaynağını –yoksul tabakaların tembelliği, savurganlığı ve öngörüsüzlüğüyle karşıtlık içinde olan– çok çalışma, tasarruf ve öngörüyle açıklar.

Bir anlığına Marx'a geri dönelim: Onun tarihsel çözümlemesi şiddetin rolü üzerine kuruludur fakat bu, *Protestanlık ve kapitalizm* arasındaki ilişkinin onu ilgilendirmediği anlamına gelmez. Marx dini fenomenle iktisadi süreç arasında bir bağ olduğunu

9. Max Weber, "Les fondements économiques de l'impérialisme". Weber'in, Christophe David tarafından çevrilen bu metnini bir sunuş yazısıyla birlikte derleme bir kitap içinde yayımladım: *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012.

10. Weber'in, bu hipotezin fikir babalığını Marksist bir yazara atfetmesi ilginçtir. Söz konusu yazar, İngiliz devrimi üzerine yazdığı kitabı –*Geschichte des Sozialismus'un I. cildi– "olağanüstü bir deneme" diye nitelendirilmiş olan Eduard Bernstein'dir.* Weber'e göre Bernstein, "çilenin burjuva bir erdem olduğunu" göstererek, "bu önemli münasebetleri yalnızca ileri sürmek suretiyle de olsa, onlara dikkat çekmiş" ilk kişidir. Weber, sayfa sonlarındaki birçok notunda, kitaplarını kendisine ödünç verdiği ya da igili bir belgeye dikkatini çektiği için Bernstein'e teşekkürlerini sunar. Kuşkusuz Bernstein 1898 yılından itibaren Marksizmden uzaklaşmıştır fakat 1895 tarihli kitabında hâlâ belirgin bir şekilde "tarihsel materyalist" bir esinlenme söz konusudur.

kabul eder ama buna, Weber'in daha sonraları yapacağı gibi, merkezi bir rol atfetmez. Ve farz edebileceğimizin aksine, bu ilişki, tek bir nedensellik modeline ayrıcalık tanınmadan, çeşitli açılardan incelenir.

En klasik olanı, elbette, Protestan reformunu burjuva toplumunun bir yansıması olarak gören yaklaşımdır. Örneğin şu bölümde: "Dini dünya, gerçek dünyanın bir yansımasından başkası değildir. Emeğin sonunda ortaya çıkan ürünün mal biçimini aldığı bir toplum [...], böylesi bir toplum, Hıristiyanlıkta, onun soyut insan kültü sayesinde ve bilhassa Protestanlık, deizm, vb burjuva tiplerinde kendisine en münasip gelen dini tamamlayıcısını bulur."[11] Buna karşılık, bu paragrafta dahi, bir tür esneklik göze çarpar. Zira tamamlayıcılık, yansımayla aynı anlama gelmez. Marx burada, birbirinden oldukça farklı iki sosyotarihsel ilişki kipliği arasında tereddüt eder görünür.

Marx bazen de kapitalizmin şekillenmesinde, din olgusunu aktif bir etken olarak gören bir nedensellik ilişkisi öne sürer. Böylece, "Protestanlık esas itibariyle burjuva bir dindir" şeklindeki doğrulamayı desteklemek için İngiltere'de, Kilise mallarının ve komünal toprakların talanında Reform'un oynadığı rolden bahseder. "16. yüzyılda halkın şiddete maruz bırakılarak mülksüzleştirilmesi yönünde yeni ve korkunç bir itkiye yol açan yeni din" diye açıklar Marx, "ilkel sermaye birikimini desteklemiştir." Başka bir bölümde, daha da belirgin bir şekilde şöyle belirtir: "Protestanlık, neredeyse her tatil gününü iş gününe dönüştürmek suretiyle, sermayenin oluşumunda daha baştan önemli bir rol oynamaktadır."[12]

11. Max Weber, "Les fondements économiques de l'"impérialisme"", a.g.e. s. 74.

12. Bu paragraftaki üç alıntı Marx'ın *Kapital*'ine aittir. Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, 1. Kitap, s. 533, 621. [Karl Marx, *Kapital*, Çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap, 2015.] Manastırların mülksüzleştirilmesi ve Kilise'nin köylülerce ekilip biçilen topraklarının kamulaştırılması, kırsaldaki kitlelerin fakirleşmesini ve proleterleşmesini de hızlandırmıştır: "Oxford Üniversitesi, eski ekonomi politik profesörü Bay Rogers'a kadar, İngiliz yoksulluğunun reformasyondan geldiği saptamasını yapmayan tek bir Protestan ortodoksluğu kürsüsü yoktur."

İlginç olan, bu tarihyazımcı çözümlemelerin ampirik geçerliliğinden ziyade yöntembilimsel anlamlarıdır: Din, modern kapitalist sistemin kuruluşuna götüren dönüşümlerin *belirleyici* nedenlerinden biri olarak tanınmaktadır.

Bundan ne sonuç çıkarmak gerekir? Yansıtma mı, neden mi? Bu soru Marx'ı fazla meşgul etmiş görünmüyor. Onun için asıl önemli olan, iki fenomen arasındaki sıkı ve etkin *bağlantı*yı ortaya koymaktır. Bu bağlamda, Protestan ahlakı ile kapitalizm arasında içsel bir bağ olduğunu ileri süren, *Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*'nde[13] *yer alan şu* bölüme dönmek bilhassa ilginçtir: "Altın kültünün kendine ait bir çileciliği vardır; bazı şeylerden feragat etmeyi, birtakım fedakârlıklarda bulunmayı gerektirir: tasarruf, kanaatkârlık, fani ve geçici her türlü dünyevi hazzı küçümseme gibi. *Ebedi* hazine avıdır söz konusu olan. Para yapmak, bu minvalde, İngiliz Püritenliği ve Hollanda Protestanlığıyla bağlantılıdır (*Zusammenhang*)."[14] Burada Marx'ın, Weber'in tezleriyle olan paralelliği (özdeşlik değil!) çarpıcıdır; üstelik ilk defa 1940 yılında yayımlanan bu el yazmasını Weber'in henüz okumuş olamayacağının da altını çizelim.

Peki, Weber ve Marx arasındaki yöntembilimsel ayrılıklar nelerdir? Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun, Marx'ın hayaletiyle bir çeşit diyalog, yani bir bakıma tarihsel materyalizme karşı çıkış olduğu sıkça söylenmektedir. İki düşünürün konumları ekseriya şu ifadelerle özetlenir: Marx için Batı rasyonelliğini her türlü açıklama çabası, ekonominin temel önemini kabul etmek ve *her şeyden evvel* ekonomik koşulları hesaba katmak zorunda kalacaktır; buna karşılık Weber için kapitalizmin ruhu, Reform'un bazı etkilerinin bir sonucundan başka bir şey olmayacaktır.

---

13. Max Weber, *Grundrisse*, 1857-1858. [Max, Weber, *Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 1999.

14. Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, Paris, Anthropos, 1967, s. 174. [Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri* (Grundrisse), Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 1999]

Aralarındaki karşıtlık basittir ve iki tez arasındaki farklar apaçıktır. Gelgelelim küçük bir detay, bu apaçık karşıtlık tablosundaki o güzel uyumu bozar: Yukarıda, Marx'ın kavrayışının "özeti" olarak sunduğum cümleler, kelimesi kelimesine Weber'den yapılan bir alıntıdır! 1920 yılında çıkan, -ilk cildi, *Protestan Ahlakı*'nın yeni bir baskısını da içeren- *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Din Sosyolojisi Üzerine Denemeler] isimli çalışmasının sunuş kısmında Weber şöyle yazar: "Öyleyse, bir kez daha, ilk sırada önem arz eden şey, Batı rasyonelliğinin ve ondan doğan modern Batı rasyonelliğinin *tikelliğini,* kendi yaratılış süreci içerisinde tanımak ve açıklamaktır. Bu türden her çeşit açıklama çabası, ekonominin temel önemi göz önüne alındığında, her şeyden evvel *(vor allem)* ekonomik koşulları hesaba katmak zorundadır."[15] Ve hepsi bu değil: Az önce Weber'in kavrayışının bir "özeti" olarak yer verdiğim "Weber için kapitalizmin ruhu, Reform'un bazı etkilerinin bir sonucundan başka bir şey olmayacaktır" cümlesi aslında Weber'in yer yer reddettiğini gördüğümüz bir tezdir; tıpkı şu cümlede olduğu gibi: "Kapitalist ruhun [...] yalnızca Reform'un belirli etkileri sonunda ortaya çıkabileceği ya da kapitalizmin *ekonomik bir sistem olarak* reformun ürünü olduğuna dair saçma bir öğretiye dayanan bir tez savunulmayacak."[16]

Aslında Weber, yapmaya çalıştığı şeyin, tarihin "tinselci" nedensel bir yorumu gibi anlaşılmaması için son derece özen göstermiştir. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Din Sosyolojisi Üzerine Denemeler] isimli çalışmasının ilk cildinin 1920 tarihli sunuş kısmında özellikle belirtir: "Biz burada, nedensel ilişkinin yalnızca bir yüzüyle ilgileniyoruz." *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, çalışmasının ikinci bir çalışmayla

15. *Sociologie des Religions,* s. 503. Bkz. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, Tübingen, JCB Mohr, 1920, s. 12.

16. Max Weber, *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1920), Çev. Jean-Pierre Grossein, Paris, Galimard, 2003, s. 90. Bu metinde bundan böyle kısaca *L'Ethique protestante* [*Prostestan Ahlakı*] olarak anılacaktır. [Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* Çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999, s. 79.]

tamamlanması gerektiğini kabul eder; bu tamamlayıcı çalışmanın hedefi ise ona göre, "Protestan çileciliğinin, kendi özgüllüğü içerisinde olduğu kadar kendi oluşu itibariyle de, sosyokültürel koşulların bütününden ve bilhassa *ekonomik* koşullardan nasıl etkilendiğini ortaya koymak"[17] olmalıdır. 1908 tarihli tartışma yaratan bir yazısında, buna atıfta bulunarak şöyle ironik bir gözlemde bulunur: "Çalışmalarım günün birinde son bulup da değerlendirmeye tabi tutulmak durumunda kalırsa, şu an ideoloji önünde savunmasızca boyun bükmekle suçlandığım gibi, bu defa da büyük olasılıkla tarihsel materyalizme boyun eğmekle suçlanırım.[18]"

Dönemin (1921) bazı eleştirmenlerinin, bilhassa Katolik olanlarının, Weber'i Marksist olmakla ve bu yüzden de onu dinin doğasıyla işlevini anlayamamakla suçladıklarını görmek eğlencelidir.[19] Zaten böyle bir sitem, yüzyıl başındaki köktendincilere has bir tutum değildi. Weber'in "savunma yapmaksızın boyun eğdiğine" dair benzer bir eleştiri, Fransız liberal sağının en önde gelen felsefi temsilcilerinden biri olan Pierre Manent'ın yakın tarihli bir çalışmasında da karşımıza çıkar: "Weber Marx'ı çürütmekten uzaktır hatta bilimsel düşüncelerinde azıcık değişiklik yapmak, çalışmasından, kapitalist birikim ruhu tarafından belirlenen geç Kalvinist ahlak üzerine tek yönlü, Marksist bir tez çıkarmaya yeter!"[20]

Elbette, Weber'e hiçbir şekilde "tek yönlü Marksist" bir yazar denemez ama çalışmasını tek yönlü *anti*Marksist okumalardan sakınmaya çalıştığı da bir gerçek. Mesela, eserinin yayımlanmasından sonra kaleme aldığı "Antikritik"te "tarihin materyalist

17. *Sociologie des Religions*, s. 504 ve *L'Ethique protestante*, s. 253. [Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 157.]
18. Max Weber, "Sur la 'réplique' précédente" (1908), *L'Éthique protestante*, s. 339.
19. Alois Dempf, "*Religionssoziologie*", *Hochland*, 18, 1921, s. 747.
20. Pierre Manent, *La Cité des Hommes*, Paris, Fayard, 1994, s. 98-102. Bu cümleleri alıntılayan Jean-Pierre Grossein, şu ironik yorumu da ekler: "Şu 'azıcık bir şeyin' ne olduğu söylenebilseydi bir şeyler daha netleşirdi!" (Jean-Pierre Grossein, "Sunuş", *L'Ethique protestante*, s. 304.)

kavranışını "çürütme" yolunda kendilerine sağlanabilecek her türlü malzeme için bugün hâlâ sürekli pusuda bekleyen Hans Delbrück gibi tarihçilerle alay eder. Örneğin, dini yaşamla sosyal sınıflar arasındaki ilişkinin çözümlenmesinde, tarihsel materyalist yorumun meşruiyetini yadsımanın söz konusu olmadığında ısrar eder; söz konusu olan yalnızca bu yorumun da sınırları olduğunu göstermektir.[21]

Öyleyse, *Protestan Ahlakı*'nın yaygın bir biçimde modern sosyolojinin büyük Marx karşıtı eseri olarak gösterilmesini nasıl açıklayabiliriz?[22] Bu durumun sebeplerinden biri muhtemelen, Akademi'nin –Weber'in o zamanlarda dahi alay ettiği– belli bir kesiminin tarihsel materyalizmin çürütülmesi yönünde duyduğu acil ihtiyaçtı. Bununla birlikte, Weber'in kitabında bazı bölümler vardır ki burada *gerçekten de* tarihsel materyalizme, karşısına koyduğu "tinselci" bir nedensellikle meydan okuduğu şüphe götürmeyen, apaçık ifadelere yer verir. Bunlar esasen Amerika ve Benjamin Franklin'le ilgili bölümlerdir; Weber bu bölümlerde "naif tarihsel materyalizmin" uyuşmazlığını kanıtladığını düşündüğü bazı tarihsel olgulara değinir. Söz konusu sayfaları, kitabın temel savları olduğunu düşündüğümüz düşüncelerle ilişkisi içinde hızlıca ele almak, ardından bu tarihsel olguları, Weber'in kendi kaynaklarını kullanmak suretiyle etraflıca incelemek istiyorum; çünkü bu bölümlerin, kitabın genel yönelimine kıyasla ne denli sıradışı ve aynı zamanda, olgular açısından bakıldığında ne denli sorunlu olduğunu ortaya koymak amacındayım.

Son tahlilde, *Protestan Ahlakı*'nın temel savı nedir? Bu sorunun belirgin bir yanıtı yok. Weber zaman zaman iktisadi dönüşümlerin dini dönüşümlere önceliğini kabul etmektedir. Örneğin, Almanya'da Protestanlığın kökenleri üzerine yazdığı şu bölüme bakalım: "İmparatorluğun doğal kaynaklar ya da

21. Max Weber, "Anticritique", *L'Éthique protestante*, s. 360, 371, 387.

22. Örneğin bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Socail Action*, New York, Free Press, 1966, s. 510 [Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, Çev. Nur Nirven, Adem Bölükbaşı, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015] ve Reinhard Bendix, *Max Weber*, Londra, Heinemann, 1962, s. 71.

ilişki ağları bakımından en zengin bölgeleri, ekonomik olarak en gelişmiş alanları, özellikle de zengin kentlerin çoğu, 16. yüzyılda Protestanlığı kabul etmiştir. Fakat bu durum, o zamandan beri şu tarihi soruya yol açmaktadır: Ekonomik olarak gelişmiş bölgelerde, aynı zamanda Kilise devriminin gerçekleşmiş olması nasıl açıklanabilir?"[23] Bu son soruya verilecek yanıt ne olursa olsun, burada açıkça ortaya konan şey, Almanya'da kapitalistlerin Protestana dönüştüğüdür, Protestanların kapitaliste değil.

"Kapitalizmin Ruhu"na yönelik son derece eleştirel başka bir bölümde, Weber, Protestanlığın süregelen tarihsel bir akıma ahlaki bir taban görevi görmüş olduğu fikrini ortaya atar: "İnsanın, ya hizmet eden bir mutemet ya da 'kazanç makinesi' olarak boyun eğdiği, kendisine emanet edilmiş mülküne karşı ödev düşüncesi, buz gibi ağırlığıyla yaşamın üstüne çöker. [...] Modern kapitalist ruhun birçok bileşeni gibi, bu hayat tarzının oluşumunun kökenlerinden bazıları ortaçağa kadar inmektedir; ne var ki kendisine ahlaki bir temel bulması ancak çileci Protestanlık ahlakıyla mümkün olabilmiştir."[24] Başka bir yerde, "ekonomik materyalizm" taraftarlarının, kendi tabiriyle endişelerini "yatıştırmaya" yönelik bir dipnotunda şöyle belirtmektedir: "Ekonomik gelişmenin, dini düşüncelerin biçimlenmesinin kaderi üzerine etkilerine büyük önem veriyorum [...]. İleride konumuzla ilgili olarak intibak süreçleri ve iki alan arasındaki karşılıklı ilişkilerin aldığı biçimi göstermeye çalışacağım."[25]

---

23. *L'Éthique protestante*, s. 6 [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 30.]

24. *L'Éthique protestante*, s. 232-233. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 146. Alıntının Türkçesi için Z. Gürata'nın tercümesi temel alınıp Fransızcasıyla karşılaştırılarak çevrilmiştir. (ç.n.) Gérard Raulet'nin çok yerinde bir gözlemle belirttiği üzere Weber, kapitalizmin, modern devlet biçiminin gelişiminden yararlandığı gibi, dini ahlakı da kendi yararına kullanmış olabileceğini sorgulamıştır. Bkz. Gérard Raulet, "Einleitende Bemerkungen", Weimer kültürü üzerine yapılmış bir araştırma içinde: *L'Ethique protestante de Max Weber et L'Esprit de la modernité*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1997, s. 14-15.

25. A.g.e., s. 236, not 278. *Protestan Ahlakı* etrafında dönen tartışmalar üzerine eski -ama hâlâ en iyilerinden biri olan- çalışmasında Ephraim Fischoff, Weberci

Aslında Weber'in çalışması ne ekonomik (maddi) ne de dini (tinsel) faktörlerin üstünlüğünü öne sürer. Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu gibi iki kültürel yapı arasındaki *karşılıklı ve sıkı ilişkiyi, derin bağlantıyı* ele alan ve bunu yaparken hiçbir şekilde bir *öncelik* sorusu sormayan, parlak, incelikli ve derinlemesine bir çalışmadır söz konusu olan. Bu karşılıklı ilişkinin farkına varmamızı sağlayan "seçmeci yakınlık" (*Wahlverwandtschaft*) terimidir. Bu kitabın bir başka bölümünde, söz konusu kavramın faydasına ve yöntembilimsel etki alanına geri döneceğim.

Gelgelelim, Amerika ve Benjamin Franklin'i konu alan iki bölüm bunların dışında kalmaktadır; bu bölümlerin sadece retorik anlamda güçlü olduklarını söyleyip geçemeyiz. Zira bu bölümler, "tinsel faktörün" nedensel üstünlüğünü, tarihsel materyalizmle bariz bir karşıtlık oluşturacak şekilde açık ve seçik olarak bildirirler.[26] Öyleyse doğrudan Weber'in kaynaklarına, yani tezini desteklemek için yer verdiği kitaplara başvurmak suretiyle, bu bölümlerin tutarlılığını ve doğruluğunu inceleyelim.

İşte ilk bölüm: "Naif tarihsel materyalizmin temsiline göre bu gibi 'fikirler', ekonomik durumların bir yansıması ya da 'üstyapı' olarak ortaya çıkacaktır; daha sonra bunun üzerine derinlemesine bir inceleme yapacağız. Davamızın bu aşamasında, şu olguya değinmemiz yeterli olacaktır: 'Kapitalizmin ruhu' (ona burada yüklediğimiz anlamıyla), Benjamin Franklin'in doğum yeri olan Massachusetts'te, hiç şüphe yok ki kapitalizmin gelişiminden *önce* mevcuttu. [New England'da daha 1632'den itibaren, -Amerika'nın diğer bölgelerinin aksine- çıkarcılığın

---

savla ilgili saptadığı birçok yanlış anlamayı şöyle özetlemektedir: Söz konusu olan, "genel yorumların iddia ettiği gibi, Protestan ruhun kapitalizmin ortaya çıkışındaki nedensel etkisini gösterme çabası değil, bir kültürün din ve ekonomi gibi birbirinden bu denli farklı veçheleri arasındaki zengin örtüşmeyi (congruency) ortaya koymak"tır. (Ephraim Fischoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy", *Social Research*, 1944, Cilt. II, s. 71.)

26. Sayfa sonu notlarında, yansıma kuramını tartışmaya açarak Marksizmi dolaylı bir şekilde de olsa eleştirir görünen başka iki yer daha bulunmaktadır (*L'Éthique protestante*, s. 180, not 170 ve s. 214, not 235). Fakat Birleşik Devletler'i konu alan bu iki bölümle aynı ağırlığa ve güce kesinlikle sahip değillerdir.

açgözlü hesapçı ruhuyla örtüşecek türden görüntülerin ortaya çıktığından yakınılıyordu.] [...] Öyleyse *bu* durumda, nedensel ilişki, 'materyalist' bir bakış açısıyla öne sürülecek olanın her şekilde tam tersi olacaktır."[27] Öncelikle şunu söyleyelim ki Weber, bu polemik dolu satırlarda söz verdiği gibi, tarihsel materyalizmin "derinlemesine bir incelemesine" hiç girişmeyecektir; öte yandan kaleme aldığı metin, Marx'a karşı olmaktan çok, büyük olasılıkla Karl Kautsky'ye gönderme yapar şekilde "naif tarihsel materyalizme" karşı bir yönelimdedir.[28] Her halükârda, sömürgeciliğin başladığı dönemlerde Massachusetts'teki kapitalizmin ruhunun, "kapitalist bir gelişmenin" değil, sömürgecilerin Püriten ahlakının bir sonucu olduğunu ifade eder. Bu kadar kesin midir peki bu?

Haklı olarak sorabileceğimiz soru şudur: Bu kapitalist ruh, "1632'den itibaren" ortaya çıkan bu "çıkarcılığın açgözlü hesapçı ruhu" Amerika'da, *Mayflower'ın* gelişinden yalnızca on iki sene sonra, gerçekten bir anda *ex nihilo* (hiçlikten) yahut daha iyi bir ifadeyle, *ex puritanismo* (Püritenlikten) öylece mi beliriverm iştir? Bu ruhun Amerika'da gizemli bir şekilde ortaya çıkmadığını, sömürgecilerin onu *İngiltere'den beraberlerinde getirdiklerini* iddia etmek daha akla uygun olmaz mıydı? Başka bir deyişle, New England sakinlerinin 1632'de kazanç için duyduğu bu susuzluğun, Amerika'da Püritenlik göğünden zembille inmek yerine, o dönemlerde dünyanın en kapitalist ülkesi olan İngiltere'nin verimli topraklarında yetişmiş olması mümkün değil midir? Göç edenler, valizlerinde yalnızca Protestanlığı değil de yanında bir de kapitalist zihniyeti, İncil'in ya da Püritenlerin deyimiyle "Yüce Kitap"la birlikte hesap defterlerini de getirmiş olamazlar mı? Bu hipotez, Weber'in İngiltere'de kaptalizm ve Püritenlik arasındaki yakınlık kuramını kabul ettiğimiz tak-

27. *L'Éthique protestante*, s. 29-30. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e, s. 47-48.]

28. Yine bir sayfa sonu notunda Weber, Bernstein'ın "olağanüstü çözümlemelerine" karşılık Kautsky'ninkilerin "son derece şematik" olduklarını söyler. *L'Éthique protestante*, s. 193, not 189.

dirde daha da güçlenmiş olur: Madem Püritenler "kapitalist", hesapçı ve açgözlü bir ruha sahipler, bu ruhu Yeni-İngiltere'ye geldiklerinde kaybetmeleri için bir sebep yoktur!

Aynı düşünüş, Amerikan toprağında zanaatın somut gelişimi için de geçerlidir: Weber'e göre, "Yeni-İngiltere'de, koloniciliğin kuruluşunu takiben, hemen ilk kuşaktan itibaren pazar için çalışan demir-çelik (1643) ya da dokuma (1659) şirketlerinin varlık göstermesi",[29] salt ekonomik bir bakış açısıyla bakıldığında son derece şaşırtıcıdır ve ancak Püriten dinin rolüyle açıklanabilir. Bir kez daha aynı soruyla karşı karşıya geliyoruz: Bu zanaat, bu üretim ve imalathaneler Protestan ahlakın bir ürünü mü yoksa İngiltere'de bir hayli gelişmiş mesleklerin Amerika'ya taşınmasının bir sonucu mudur?[30]

Şimdi de Weber'in Benjamin Franklin'den bahsettiği, Amerika üzerine ikinci bölümünü inceleyelim. Yazar burada, 14. ve 15. yüzyıllarda Katolik fakat refah içindeki, kapitalist tutuma, "zenginlik kendi içinde bir amaçtır" sözleriyle hüküm giydiren yahut güçlükle müsamaha gösteren Floransa ile kapitalist ruhun Benjamin Franklin gibi bir prototipini meydana getirmiş olan Pensilvanya'nın ücra köşelerinde olup bitenleri karşılaştırır: "18. yüzyıl Pensilvanya'sının taşra burjuvaları ve kırsal *(hinterwäldlerisch)* çevresinde, [kendinde bir amaç olarak] kazanç

29. *L'Éthique protestante*, s. 237, not 280.

30. Weber'in verdiği demir-çelik ve dokuma örneklerini ele aldığımızda, şu olgularla karşılaşıyoruz:

1) Weber'in temel kaynaklarından biri olan tarihçi John Andrew Doyle'a göre (*The English in America*, Londra, Longmans, 1887, Cilt II, s. 37), 1643'te demir-çelik işletmeciliği şöyle ortaya çıkmıştır: "John Winthrop Jr. Amerika'da demir madeninin varlığından emin olduktan sonra, 1643 yılında İngiltere'ye dönerek (vurgu bana ait, M. L.) bir şirket kurmuş, işçi ve diğer çalışanlarla işlerin başlaması için gerekli her şeyi ayarlamıştır."

2) Doyle'a göre, pazara yönelik iplik üretimi 1659'da değil, çok daha önce, Amerika'ya göç eden İngiliz dokumacılarıyla başlamıştır: "Yorkshire'dan bir kısım dokumacı 1639'da Ipswich'in kuzeyine yerleşerek, yeni kentlerine, geldikleri yer olan Rowley'in adını verdiler. Orada bir iplik fabrikası kurdular ve çocuklarına iplikçilik ve dokumacılık mesleğini öğrettiler." Bu durumun münferit bir yanı yoktu ve bunlar görece önemli ve zengin işletmelerden oluşuyordu.

arayışının, ahlaki bakımdan övgüye değer, belki de gerek duyulan bir yaşam biçimine denk gelebilmiş olması tarihsel olarak nasıl açıklanabilir? Hele ki o dönemin Pensilvanya'sı düşünüldüğünde, yani pazarsızlık sebebiyle ekonominin her an takasa dayalı bir sisteme dönüşme tehdidi altında olduğu, önemli sanayi şirketlerinin neredeyse izine bile rastlanmayan, bankaların ise acıcak başlangıç seviyesindeki ilk örneklerinin bulunduğu bir yerde bu nasıl mümkün olmuştur? *Bu durumda*, 'maddi' koşulların, 'üstyapı'daki 'yansıması'ndan söz etmeye çalışmak kesinlikle anlamsız olur. Peki, öyleyse sadece kâr ve kazanca yönelik olan ve bireyin *görev gereği angaje* hissettiği bir faaliyetin Meslek* kategorisine dahil edildiği bu yaklaşıma hangi düşünce kaynaklık eder? Aslına bakılırsa bu, 'yeni nesil' girişimciye ahlaki altyapı ve tutarlılık sağlayan düşüncedir."[31] Weber'in cevabı: Bu düşünce, Benjamin Franklin'in babasından aldığı Kalvinist eğitimdir.

Floransa ile ilgili söylenenleri bir kenara bırakalım –bu konuda Max Weber, Werner Sombart ve Frans Keller arasında tam bir anlaşmazlık söz konusudur– ve dikkatimizi Benjamin Franklin üzerinde toplayalım. Öncelikle, bu ünlü Amerikalı, Pensilvanya'nın ücra taşralarında, "kırsal çevre" içinde değil, Amerika'nın ikinci ya da üçüncü kentinde, tüm kaynakların 17. yüzyılda oldukça zenginleşmiş bir kent olarak bahsettiği Philadelphia'da yaşıyordu. İkincisi, Amerika'nın en "kapitalist" kenti Boston'da doğmuş ve (on yedi yaşına kadar) orada eğitim görmüştü; üçüncü olaraksa, birçok yılını, o dönemler muhte-

* Kaynak metinde, uzmanlaşma, meslek demek olan "profession" ve Allah vergisi içsel eğilim gibi anlamlara gelen "vocation" kelimeleri birlikte kullanılarak "profession-vocation" şeklinde karşılanan "Beruf" sözcüğü, sadece hayat gailesiyle yapılan herhangi bir iş değil, kişinin mesleği, yani Tanrı'nın inayetini kazanmak için, Tanrı çağrısıyla (calling) bağlandığı ve ömür boyu bağlı kalacağı iş olarak kullanılmaktadır. Sözcüğü, bu nüansı koruyabilmesi için büyük harfle kullanmayı uygun bulduk. Bununla ilgili Weber tarafından yapılan detaylı açıklama için bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e, s. 67-79. (ç.n.)

31. *L'Éthique protestante*, s. 59-60. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 64-65. Buradaki alıntıda, Z. Gürata'nın tercümesi temel alınıp Fransızcasıyla uyumlu hale getirilmiştir.]

melen dünyanın en büyük kapitalist merkezi sayılan Londra'da geçirmişti.

Neden Franklin'in -Weber'in ustalıklı ve acımasıza çözümlediği- kapitalist ruhu ve Para (büyük "P" ile) kazanma ve biriktirme saplantısı -ki yazılarında sık sık tekrar eden bir konudur- büyüdüğü ve yaşadığı sosyoekonomik ortamın tipik kapitalist özelliğinin bir ifadesi olarak görülmesin? Ayrıca şunu da belirtmek gerekir: Weber'in de bildiği üzere, Franklin'in daha ziyade faydacı bir esinle yazılmış yazılarında, Püriten ahlaka yapılmış neredeyse hiçbir referans yoktur.

Bu birkaç gözlem kuşkusuz, Amerikan kapitalizminin kökenlerine ilişkin iktisadi bir açıklama sunma ya da Püritenliğin bu süreçte oynadığı rolü yadsıma iddiasında değildir. Fakat yeri gelmişken söyleyeyim, tıpkı György Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde[32] yazdığı gibi, Marksizmi yöntembilimsel açıdan karakterize edenin, ekonomik motiflerin hâkimiyeti değil, *bütüne ilişkin diyalektik bir kategori* olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, Marx'ın ilkel sermaye birikimiyle ilgili çözümlemeleri, ekonomik belirlenimde ısrarcı olmaktan ziyade, açıkça *politik* etkenlerin rolü üzerinde durmaktadır. *Protestan Ahlakı*'nın bu iki bölümünü tartışırken yapmak istediğim şey ise Weber'in "Mevcut durumda nedensel ilişki [...], tarihsel materyalizmin ileri süreceği şeyin tam tersidir" olumlamasına itiraz etmekti.

Sistemin Eleştirel Değerlendirmesi

Sıklıkla düşünülenin aksine, kapitalist sistemin eleştirel bir çözümlemesini yalnızca Marx'ta değil, Weber'de de buluruz. Bu eleştiri Marx'ta elbette çok daha açık ve seçikken, Weber'de çift yönlü okunabilecek bir karaktere sahiptir. Ayrıca, eleştirinin içeriği ve ilham aldığı yer iki düşünürde de çok farklıdır. Marx, kapitalizmin bir sosyalist işçi devrimi sayesinde aşılabilme imkânını öne sürerken, sosyalizmin her biçimine düşmanlık besleyen

32. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2014.

Weber, kendisine kaçınılmaz görünen bir üretim ve idare şeklinin kaderci, boyun eğen gözlemcisi gibidir. Biz yine de, aralarındaki anlaşmazlıklarla beraber olası yakınlaşmaları da tespit ederek iki düşünürün bakış açılarını karşılaştırmaya çalışalım.

Marx'ın tüm eserlerini kateden ve tutarlılığını sağlayan temel güç hatlarından biri antikapitalist eleştiridir. Bu durum, şöyle bir değerlendirme yapmaya engel değildir: *Komünist Manifesto* (1848) ısrarla burjuvazinin tarihsel olarak ilerlemeci rolü üzerinde dururken, *Kapital* (1867) daha ziyade, sistemin alçaklıklarını ifşa etme eğilimindedir. Fakat çok sık yapıldığı üzere, genç ve ahlakçı Marx'ı, "bilimsel" olgunluğa erişmiş Marx'ın karşıtı olarak görmek en yanlış yaklaşımlardan biridir.

Marx'ın antikapitalizmi, çoğunlukla belli örtük ölçütler yahut değerler üzerine temellenir:

A) Evrensel ahlak değerleri: özgürlük, eşitlik, adalet, otonomi, kendini gerçekleştirme. Bu farklı insani değerlerin birbirine eklemlenmesi, bir *devrimci hümanizma* olarak nitelendirebileceğimiz, kapitalist sistemin ahlaki açıdan mahkûm edilişinin temeli sayılabilecek tutarlı bir bütün oluşturur. *Kapital*'in her sayfasında, kapitalizmin rezilliklerine ahlaki bir karşı çıkış ve bir öfke söz konusudur; çalışmanın hem siyasi hem bilimsel boyuttaki olağanüstü etkisinde bunun büyük payı vardır. Lucin Goldmann'ın yazmış olduğu gibi, Marx değer yargıları ile olgusal yargıları "birbirine karıştırmaz"; açıklama, anlama ve değerlendirmenin birbirinden ayrılamaz olduğu diyalektik bir çözümleme geliştirir.[33]

B) Sistemin kurbanı ve potansiyel mezarcısı olarak proleteryanın bakış açısı. Bu sınıflandırıcı perspektif, Marx'ın *Kapital*'in önsözünde açıkça kabul ettiği gibi, onun politik burjuva ekonomisi eleştirisinin ilham kaynağıdır. Bu sosyal bakış açısından hareketle "adalet" gibi değerler tekrar yorumlanır: Farklı sınıfsal

33. Lucien Goldmann, "Le marxisme est-il une sociologie?", *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.

durumlar ve çıkarlar söz konusu olduğunda bu değerlerin somut anlamları aynı olmaz.

C) Bağımsız bir geleceğin, kapitalizm sonrası bir toplumun, komünist bir ütopyanın mümkünlüğü. Üreticilerin bağımsız birliği hipotezinin –ya da bahsinin– ışığı altında, kapitalizmin olumsuz hatları tüm korkunçluğuyla ortaya çıkar.

D) Geçmişte, kapitalist "gelişme" tarafından yok edilen daha insani sosyal ya da kültürel biçimlerin var olmuş olması. Romantik kökenli bu gönderme, Marx ve Engels'in, ilkel komünizmi yani mal, devlet, özel mülkiyet ve kadınlara yönelik ataerkil zulmün olmadığı bir toplu yaşam biçimini inceledikleri bütün yazılarında karşımıza çıkar.

Bu değerler Marx'ta, aşkın bir zorunlu varlığı var olan gerçekliğin karşısına koyan Kantçı bir perspektifte yer almaz: Marx'ın eleştirisi, kapitalizmin karşısında duran gerçek bir sosyal gücün yani işçi sınıfının, üretici güçlerin gelişmesiyle oluşan imkânlar ve burjuva üretimin dayattığı ilişkiler arasındaki çelişkilerin adına biçimlendiği ölçüde *içkin* olmak durumundadır.

Marx'ın antikapitalist eleştirisi beş temel başlık etrafında toplanmıştır: sömürü, yabancılaşmayla gelen özgürlük yitimi, satın alınabilir nicelleştirme, irrasyonellik ve modern barbarlık. Şimdi bu aksları, en az bilinen yönleri üzerinde durarak kısa bir incelemeye tabi tutalım.

1) *Sömürü.* Kapitalist sistem, şu veya bu iktisadi politikadan bağımsız olarak, işçilerin ödeme yapılmaksızın aşırı çalıştırılması esasına dayanır; bütün rant ve kâr elde etme biçimlerinin "artı-değer" kaynağı budur. Bu sosyal adaletsizliğin en uç düzeydeki tezahürü olarak, çocukların sömürülmesi, çok düşük miktardaki maaşlar, insanlık dışı çalışma saatleri, proleterlerin sefil yaşam koşulları sayılabilir. Fakat tarihin şu ya bu anında, işçilerin koşulları ne olursa olsun, bu sistem özünde adaletsizdir çünkü bir parazit gibi, doğrudan üretim yapanların işgücünü sömürür. Bu konu hem *Kapital*'de çok belirgin bir yere hem de Marksist işçi hareketinin kurulmasında temel öneme sahiptir.

2) *Yabancılaşma, şeyleşme ve meta fetişizmiyle gelen özgürlük yitimi.* Kapitalist üretimde, bireyler –bilhassa işçiler– kendi kontrollerinden çıkıp otonom fetişlere dönüşen ürünlerinin hâkimiyeti altına girer ve onlara tabi hale gelirler. Marx'ın gençlik dönemi yazılarında ve aynı zamanda *Kapital*'in meta fetişizmi üzerine o ünlü bölümünde etraflıca geliştirilen bir sorunsaldır bu.[34] Marksist yabancılaşma çözümlemesinin merkezinde, kapitalizmin bir tür "din" olduğu fikri yer alır; Tanrısallığın yerine malların geçtiği, büyüsünü yitirmiş bir din: "İşçi kendini işine verdikçe, karşısında yarattığı yabancı ve nesnel dünya daha güçlü hale geliyor; kendisi yoksullaştıkça iç dünyası da yoksullaşıyor ve giderek kendine ait daha az şeye sahip oluyor. Din söz konusu olduğunda da durum böyle değil midir? İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey atfederse, kendisinde o kadar az şey muhafaza eder..."[35] Fetişizm kavramı bizzat dinler tarihine, halihazırda dinsel fenomen ilkesinin tamamını kapsayan putperestliğin ilkel biçimlerine göndermede bulunur. Kurtuluş teologlarının –Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel– "pazarın putperestiğine"[36] ilişkin söylemlerinde, Marx'ın kapitalist yabancılaşma ve meta fetişizmine karşı yazdıklarından hayli yararlanmaları tesadüf değildir.

3) Toplumsal yaşamın *satın alınabilir şekilde nicelleştirilmesi.* Değişim değeri, kâr hesabı ve sermaye birikimi tarafından denetlenen kapitalizm, tüm niteliksel değerleri, örneğin kullanım

34. Şurası gerçek ki, Ernest Mandel'in dikkat çektiği gibi, Marx'ın 1844 Elyazmaları ve olgunluk döneminin ekonomi yazıları arasında bir dönüşüm gözlemlemek mümkündür: antropolojik bir kavramdan tarihsel bir yabancılaşma kavramına geçiş. Bkz. Ernest Mandel, *La Formation de la pensée economique de Karl Marx*, Paris, Maspero, 1967. [Ernest Mandel, Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu, Çev. Doğan Işık, Yazın Yayıncılık, 2000]

35. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1962, s. 57-58. [Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2013.]

36. Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e teologia*, Sao Paulo, Vozes, 1989. Bu konuyla ilgili olarak Walter Benjamin'in, gençlik döneminde Max Weber'den büyük ilham alarak yazdığı büyüleyici metnine bakınız: Walter Benjamin, "Kapitalismus als Religion", *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1991, Cilt VI, s. 100-103.

değerleri, ahlaki değerler, insani ilişkiler ve duyguları çözüp yok etmeye eğilimlidir: *Sahip olma, olma*nın yerini alır; yalnızca nakit ödeme –Marx'ın kendince yeniden ele aldığı Carlyle'ın meşhur ifadesiyle *cash nexus* ve "bencil hesapların buzlu suları" devamlılığını sürdürebilir.

Oysa nicelleştirmeye ve (yine Carlyle'a ait bir terim olan) *Mamonizm'e karşı* mücadele etmek, romantizmin temel *leitmotif*lerinden biridir.[37] Tıpkı modern burjuva uygarlığının romantik eleştirilerinde olduğu gibi, Marx, kapitalizmin toplumsal ilişkilerde derin bir yozlaşmayı ve kapitalizm öncesi toplumlara kıyasla ahlaki bir düşüşü beraberinde getirdiğini düşünmektedir: "Sonunda öyle bir zaman gelmiştir ki, insanların devredilemez gördükleri ne varsa, artık birer değişim yahut alışveriş nesnesine dönüşmüş ve başka bir şeye çevrilebilir olmuştur. Şimdiye dek, iletilmiş ama asla değiş tokuş edilmemiş, verilmiş ama asla satılmamış, edinilmiş ama asla satın alınmamış erdem, aşk, fikir, bilim, vicdan vb şeylerin, yani her şeyin, sonuç olarak ticaretin alanına geçtiği bir zamandır bu. Genel bir kokuşmanın, evrensel satın alınabilirliğin zamanı; politik ekonomi terimleriyle ifade edersek, maddi ve manevi her şey artık alınıp satılabilir olduğundan, en yüksek pahayı bulması için pazara sunulduğu bir zaman."[38]

*Para*nın gücü, kapitalist nicelleştirmenin en kaba tezahürlerinden biridir: Bu güç, söz konusu üretim yönteminde, tüm "insani ve doğal nitelikleri" parasal bir ölçüye tabi kılmak suretiyle, onların doğasını bozar. Paranın *miktarı*, giderek insanın tek ve *güçlü* sahipliği haline gelir, üstelik bütün varlığı onun soyutlamasına indirgediği gibi, kendisini de hayatının içinde *nicel* bir varlığa indirger."[39]

37. Bkz. Michael Löwy ve Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

38. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Editions Sociales, 1947, s. 33. [Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 2011, s. 12. Bu alıntıda A. Kardam'ın tercümesi temel alınarak Fransızcasıyla uyumlu hale getirilmiştir.]

39. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, a.g.e., s. 101, 123. [Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2013.]

4) *İrrasyonellik.* Kapitalist sistemi sarsan dönemsel aşırı üretim krizleri, onun irrasyonelliğini açığa vurur - *Manifesto*'da bunun için "saçmalık" ifadesi kullanılır: "yaşamı sürdürmeye yönelik birçok yol varken", nüfusun büyük bölümünün gerekenden yoksun olması. Bu küresel irrasyonellik, her fabrikanın kendi üretim yönetimi düzeyindeki kısmi ve yerel rasyonelleşmeyle elbette çelişmez.

5) *Modern barbarlık.* Kapitalizm, bazı bakımlardan, tarihsel ilerlemenin taşıyıcılığını yapar, bilhassa üretici güçlerin üstel gelişimi ve böylelikle yeni, özgür ve dayanışmacı bir toplum için gerekli maddi koşulları yaratması açısından. Gelgelelim kapitalizm aynı zamanda, "her ekonomik gelişmeyi halk nezdinde bir felakete dönüştürdüğü ölçüde"[40] *toplumsal gerilemenin* de gücüdür. Yoksullar için yasalar veya "işçilerin Bastille'i" denebilecek *workhouses* gibi kapitalizmin en korkunç tezahürlerinden bazılarını ele alırken, Marx, 1847'de, Frankfurt Okulu'nun habercisi gibi görünen şu şaşırtıcı ve isabetli satırları yazar: "Barbarlık yeniden ortaya çıkıyor; ama bu kez tam da uygarlığın bağrında ve onunla bir bütün olarak doğuyor. Cüzamlı bir barbarlık bu, uygarlığın cüzamı olan bir barbarlık."[41]

Bütün bu eleştiriler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır: Biri öbürüne göndermede bulunur, karşılıklı olarak birbirilerinin varoluşuna dayanır ve *bütüncül antikapitalist bir görüş* içinde telaffuz edilirler; bu da Marx'ın, komünist bir düşünür olarak yaklaşımının ayırt edici yanlarından biridir.

Günümüzde fazlasıyla güncel olan diğer iki meseleyle ilgili Marx'ın antikapitalist eleştirisi daha muğlak hatta yetersizdir:

6) Kapitalizmin sömürgeci ve/veya emperyalist yayılımı, sömürgeleştirilen halklar üzerinde şiddetle, zalimce hâkimiyet kurma, güç kullanarak onları kapitalist üretim ve sermaye birikiminin buyruklarına tabi kılma. Bu konuyla ilgili Marx'ta belli bir gelişim gözlemliyoruz. *Manifesto*'da "köylü milletlerin"

40. Karl Marx, *Le Capital*, a.g.e., s. 350.
41. Karl Marx, "Arbeitslohn", 1847, *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz Verlag, 1955, s. 245.

veya "barbarların" *[sic]* burjuva uygarlığına boyun eğişinden ilerlemeymiş gibi övgüyle söz ediyorsa da, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliği üzerine yazılarında Batı egemenliğinin karanlık yüzünden bahsetmektedir, fakat lüzumlu bir kötülük olarak. Sömürgeci yayılmacılığın korkunçluklarına ilişkin gerçekten radikal bir eleştiriye, bir tek *Kapital*'de, ilkel sermaye birikimiyle ilgili bölümde rastlıyoruz: yerlilerin köle gibi kullanılması ya da imha edilmesi, fetih savaşları, siyahlara yönelik muamele. (William Howitt'i onaylayarak alıntılayan) Marx'a göre, "evrensel tarihin hiçbir devrinde, hiçbir ırkta bu denli vahşi, bu denli bayağı, bu denli acımasız ve yüzsüzüne rastlanmayan barbarlıklar ve iğrenç canavarlıklar" tarihsel ilerlemenin kazanç ve kayıplar hanesine yazılmakla birlikte, tam anlamıyla bir "rezillik" olarak ilan edilmiştir.[42]

7) *Manifesto,* kapitalist uygarlığın ilerleyişinin, insanın doğa üzerine hâkimiyet kurmasına olanak sağlamış olmasından memnundur. Burjuva üretim biçiminin doğal çevreye karşı saldırganlığına, ancak daha sonra yine *Kapital*'de yer verilecektir. Marx kitabın meşhur bölümlerinden birinde, sermayenin yıkıcı mantığı tarafından tüketilen işgücü ile toprak arasında bir paralellik ileri sürer: "Kapitalist tarımdaki her gelişme, hem işçiyi sömürme hem de toprağı soyma becerisinde de bir gelişmedir; onun verimini bir süre için artırma becerisindeki her gelişme, aynı zamanda bu verimliliği sağlayan sürdürülebilir kaynakların yıkımına yöneliktir. [...] Öyleyse kapitalist üretim, sosyal üretim sürecinin tekniğini ve düzenini geliştirirken, zenginliklerin fışkırdığı iki kaynağı da tüketiyor: *toprak ve işçi.*"[43] Burada, ilerlemeye ilişkin –ilerleme burada ironik biçimde kullanılmıştır– son derece *diyalektik* bir görüş ortaya konduğunu görüyoruz. Buradan devam edildiğinde şüphesiz ekolojik bir perspektif çizilebilirdi; ne var ki Marx'ın bu yönde bir çalışması olmayacaktır.

42. Karl Marx, *Le Capital*, a.g.e., I, s. 557-558, 563.
43. Karl Marx, *Le Capital*, a.g.e., s. 363.

Max Weber'in problematiği ise bambaşkadır. Kapitalizm söz konusu olduğunda Weber'in duruşu çok daha anlaşılmaz ve çelişiktir. Weber, Alman kapitalizmi ile bu kapitalizmin emperyal gücüyle özdeşleşmiş olan kendi burjuva statüsü ve yüzyıl dönümünde Alman üniversitelerinin üst düzey görevlilerinin üzerinde son derece etkili olan romantik *Zivilisationskritik* argümanlarına duyarlı entelektüel kimliği arasında bir yarılma yaşıyor gibidir. Bu açıdan bakıldığında onu, aynı yarılmayı (ya da şizofreniyi) yaşayan dönemin bir başka Alman burjuva/entelektüeli ile kıyaslayabiliriz: Walter Rathenau. Prusyalı bir Yahudi, mekanik uygarlığı eleştiren kapitalist bir işadamı.

Her türlü sosyalist düşünceyi reddeden Weber, zaman zaman özel sermayeyi savunan argümanlar kullanmakta tereddüt etmez. Çoğunlukla, kaçınılmaz kabul ettiği burjuva uygarlığını, kaderine razı bir şekilde kabullenmeyi yeğliyor görünür. Buna karşın, 20. yüzyıl düşünce tarihi için büyük önem arz etmiş anahtar niteliği taşıyan bazı metinlerinde, kapitalist rasyonelliğin paradokslarına ilişkin son derece parlak çözümlemelerle derinlemesine radikal ve karamsar bir eleştiri yapmaktan geri durmamıştır. Sosyolog Derek Sayer'e göre, "Weber'in yaşamla çelişen, yaşamı yadsıyan bir güç olarak kapitalizm eleştirisi, bazı açılardan Marx'tan *daha* keskindir."[44] Bu biraz abartılı bir yargı olsa da, şu bir gerçek ki Weberci argümantasyon, modern endüstriyel/kapitalist uygarlığın temellerine dek iner.

Weber'in eleştiri konularının, Marx'ın ele aldığı konulardan hayli farklı olduğunu söylemeye gerek yok. Weber, proleteryanın krizleri ya da mücadeleleriyle ilgilenmez. O, Aydınlanma'nın rasyonel geleneğini belli bir mesafede tutmak kaydıyla, kendini kapitalist ekonomi ve idari bürokrasi içerisinde dışa vurduğu biçimiyle modern rasyonelleşmenin tüm çelişkilerine ve sınırlarına duyarlı olmuştur. Modern rasyonelleşmenin biçimsel ve araçsal karakterini ortaya koymuş, modernitenin özgürleştirici istek ve yönelimlerinin nasıl da ters etkilere sebebiyet verdiğini

44. Derek Sayer, *Capitalism and Modernity*, a.g.e., s. 4.

belirtmiş, hesaplanabilirlik ve verimlilik arayışının, bedeli ne olursa olsun, insani faaliyetlerin yabancılaşması ve bürokratikleşmesiyle son bulduğunu saptamıştır. Burada modernite kriziyle ilgili bir teşhis söz konusudur ki ilk dönem Frankfurt Okulu (Adorno, Horkheimer, Marcuse) kendi hesabına bu konuyu etraflıca ele alacaktır.[45]

Weber'in bu karamsar/boyun eğen çözümlemesinde çarpıcı olan, 20. yüzyılın başında Avrupa bilincinde çok güçlü bir yeri olan ilerlemeciliğe dair yanılsamaların Weber tarafından reddedilmiş olmasıdır. Bakınız, 1919 tarihli son çalışmalarından birinde yazdıkları: "Çiçekli bir yaz mevsimi beklemiyor bizi; her şeyden önce dondurucu, buz gibi, karanlık ve çok çetin bir gece yaşayacağız." Bu karamsarlığı, kapitalizmin kendi doğasını ve onun rasyonelleşme/modernleşme dinamiklerini eleştiren bir görüşten ayrı tutamayız.

Weber'in kapitalist sistemin özüne dair yaptığı eleştirinin en az dört veçhesi vardır.

1) *Zenginliğin eşitsizliği.* Bu konu Weber'de, Marx'ın verdiği merkezi öneme sahip değildir fakat yazdığı yazılarda, bilhassa *Protestan Ahlakı*'nda, çoğu zaman keskin bir ironiyle beraber, eşitsizlikleri dini ve/veya faydacı argümanlarla meşru kılma yolundaki riyakâr teşebbüsleri ifşa eden eleştirel yorumlar görülür. Sosyolog Weber'e göre, söz konusu para kazanmak olduğunda –yeter ki yasal yollarla olsun– modern burjuva faydacılığı, Protestan 17. yüzyıldan "her şeyden evvel temiz bir vicdan –lafı dolandırmadan söyleyelim, *riyakârlığı aklanmış* bir vicdan– miras almıştır". Kalvinizm, burjuvaziye, "dünya mallarının eşitsiz dağılımının Tanrı'nın inayetinin çok özel bir sonucu ve eseri olduğuna dair telkin edici güvenceyi" getirmişti. Kalvin, "*Halk* yani emekçiler ve zanaatkârlardan oluşan kitle fakir kaldığı sürece, Tanrı'ya bağlı kalır" diyen vecize niteliğindeki sözü or-

45. Bu konuyla ilgili kitabın VI. bölümü olan "Weberci Marksizmin Biçimleri" kısmına ve Philippe Raynaud'nun çalışmasına bakınız. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

taya atıp yaymıştı. Weber, dini kökenli bu argümanda faydacı yönelim iması olduğunu ekler.[46]

2) *İşçilerin sömürülmesi.* Tıpkı bir önceki problematikte olduğu gibi, burada da belirleyici bir durumdan bahsedemeyiz ama yine de Weber'in iğnelemelerinin, sermayenin hizmetindeki Protestan söylevlerini kayırıp kollayıcı olduğu da söylenemez, bu konuyla ilgili olarak Weber'in kimi zaman açıktan açığa Marksizme başvurduğu bile olmuştur. Örneğin, Kalvinist ilahiyatçı Baxter, girişimci işverenlere, yalnızca Tanrı korkusu duyan hizmetkârları işe almalarını çünkü gerçekten dindar bir hizmetkârın tüm görevlerini, *bizzat Tanrı emretmişçesine*, Tanrı'ya itaatle yerine getireceğini salık verdiğinde, Weber'in yorumu ironiktir: "Burada, Tanrı'nın çıkarıyla işvereninki arasında şüpheli bir osmoz olduğunu görmekteyiz." Baxter'ın kendi İngiliz ruhani çevresinde gerçekleştirdiği faaliyet, Weber'e öyle gelir ki çileciliğin, kitleleri iş –ya da Marksist terimlerle ifade edilecek olursa artı-değer'in üretimi– konusunda *nasıl* eğitip terbiye ettiğine ve bu şekilde onları kapitalist iş ilişkisi (evden çalıştırma, dokuma, vs) içinde yeniden değerlendirmenin nasıl kolaylıkla mümkün olabildiğine ilişkin tipik örneklerdendir. Son tahlilde, Baxter'ın "pedagojik" eseri, "cemaatindeki inançlıları (çobanlığını ettiği imanlı Hıristiyan sürüsünü) kapitalizm mekanizmasına dahil etmek" oldu, hiç kuşkusuz "kendi ahlaki-dini çıkarları doğrultusunda."[47]

Weber, kapitalist işin yoksullaştırıcı doğasını da eleştirir. İşin, ortaçağ zanaatkârı nezdinde sahip olduğu çekicilik, zanaatkârın yaratmaktan aldığı zevk "bugün kapitalizmin sonsuza dek yok ettiği" bir şeydir. Sanayi işçisini, yaptığı işi Tanrı'nın istediğine ikna etmek gerekiyordu: "Bireyin bakış açısından bakıldığında, zevkten yoksun bir saçmalık gibi görünen işin bugünkü gayri şahsi niteliği, burada yine din yardımıyla biçim değiştirir. Doğ-

46. Bu paragraftaki Weber alıntıları: *L'Éthique protestante*, s. 243, 245. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 151-152.]

47. Bu paragraftaki Weber alıntıları: *L'Éthique protestante*, s. 245-247. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 154-155.]

duğu dönemde kapitalizm, kendini *vicdani* sebepler dolayısıyla kullandırmaya yani ekonomik olarak sömürülmeye razı olacak işçilere ihtiyaç duyuyordu. [Bugün bu konuda pek sıkıntı çekmiyor; öteki dünya için ödül vaat etmeden de, onların çalışma istençlerini pekâlâ zorlayacak durumda.]"[48]

Elbette, emekçilerin sermaye tarafından "sömürü"süne böyle açıktan açığa yapılan göndermelere yahut artı-değer gibi, "Marksist terimler"in bu kadar doğrudan kullanımına Weber'de nadiren rastlanır. Buna karşılık aşağıda belirtilen birbirine sıkı sıkıya bağlı iki argüman, Weberci kapitalizm eleştirisinin temelinde yer alır.

3) *Araçlarla amaçların tersyüz olması.* Kapitalizmin ruhuna göre, -ki Benjamin Franklin bu ruhun, kimyasal olarak neredeyse katıksız biçimde ideal ve tipik bir örneğini teşkil eder- para kazanmak hep daha fazlasını kazanmak (Marx buna sermaye biriktirmek der) hayattaki en yüce servet ve nihai erektir: "Para öyle katıksız biçimde kendinde amaç olarak görülmüştür ki tekil bireyin ister "mutluluğu" ister "yararlığı"yla ölçülsün, her halükârda aşkın ve akıldışı olacaktır. Para, insanın hayatını sürdürmesi için gerekli maddi ihtiyaçlarını gidermesinin bir yoluyken, onun hizmetinde olmaktan çıkmış, insanın kârın/kazancın hizmetine girmesiyle, insan için hayatın erekselliği haline gelmiştir. Şeylerin "doğal" diye nitelendirilebileceğimiz bu tersyüz oluşu, naif birine tam anlamıyla saçmalık olarak gelecektir; fakat kapitalizmin havasını solumayan bir insana ne kadar yabancı olsa da, bu tersyüz oluş, hiç şüphe yok ki kapitalizmin koşulsuz şartsız itici gücü (*leitmotif*)'dür.[49]"

Bir erek doğrultusundaki modern rasyonelleşmenin -*Zweckrationalität* yahut Frankfurt Okulu'nun tabiriyle araçsal aklın- en üst ifadesi olarak kapitalist ekonomi, bireylerin maddi ihtiyaçları ya da mutlulukları açısından değerlendirildiğinde "mutlak biçimde irrasyonel" addedilir. Weber, kapitalist bi-

48. A.g.e., vurgu Weber'e ait.

49. *L'Éthique protestante*, s. 27. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 45-46]

rikim mantığının irrasyonel karakterinin üzerinde durmak için *Protestan Ahlakı*'nın birçok yerinde bu konuya geri döner: "Meseleye kişisel mutluluk açısından bakacak olursak, şeylerin insan için değil de tersinin geçerli olduğu bu yaşam biçiminin bu son derece *akıldışı* unsuru"nu yadsımak mümkün değildir.[50]

Weber, sistemin –muhteşem iktisadi rasyonelleşmenin ayırdına varmayıp– *sadece* saçmalığının farkına varan bakış açısını naif olarak nitelendiriyor olsa da bu, gözlemlerinin kapitalist ruhu derinlemesine sorgulamadığı anlamına gelmez. Hiç şüphesiz, burada iki farklı rasyonelleşme çatışma halindedir: Tek amacı üretim için üretim, birikim için birikim, para için para olan, bütünüyle biçimsel ve araçsal rasyonelleşme *(Zweckrationalität)* ile "şeylerin doğal hali"yle alakalı olan kişilerin mutluluğu, onların maddi ihtiyaçlarının tatmini anlamında, bir değerle ilişkilenen rasyonelleşme (*Wertrationalität*).

Kapitalizmin irrasyonel karakterine ilişkin bu tanım, Marx'ın düşünceleriyle akrabalık içindedir. Erekselliğin (insan için olmaktan çıkıp) işletme, para, mal gibi araçlara tabi kılınması, önemli ölçüde Marksist yabancılaşma problematiğine yaklaşmaktadır. Bunun bilincinde olan Weber, sosyalizm üzerine 1918 tarihli bir konferansında şu gözlemde bulunur: "Tüm bunlar [yani sermayenin şahıslardan bağımsız işleyişi], sosyalizmin 'şeylerin insanların üzerindeki hâkimiyeti' olarak tanımladığı şeydir; bu da araçların, amaç (ihtiyaçların giderilmesi) üze-

50. *L'Éthique protestante*, a.g.e., s. 51. Vurgu Weber'e ait. Bununla ilgili olarak ayrıca bkz. Pierre Bouretz'in son derece aydınlatıcı yorumu: "Her şey öyle bir olmaktadır ki sanki zenginliklerin metodik olarak üretilip temellük edilmesiyle insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin artmasının görünürdeki mantığına eşlik eden, gizli başka bir mantık daha var gibidir: insanlığın maddiyata boyun eğme mantığı. Ruhani bir başarının aracı olan zenginliklerin birikimi, cansız nesnelere yönelerek kendinde bir amaca dönüşmektedir. Bir zaman sonra, dünyada etkinlik yapmak suretiyle özgürleşim problematiği, otonomlaşan ve tam anlamıyla bir yabancılaşma mekanizmasına dönüşen bir sistemin bağrında, yaşanan varoluşa dair şeyleşmiş bir yapı doğurmuştur." (Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, s. 89.)

rindeki hâkimiyeti anlamına gelir."[51] Lukács'ın, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde şeyleşme kuramını, -ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi- Marx'a olduğu kadar Weber'e de dayandırması bir tesadüf değildir.[52]

4) *Her şeye kadir bir mekanizmaya boyun eğmek, kendi yarattığı sistem tarafından tutsaklaştırılmak.* Bu maddenin konusu bir öncekine sıkı sıkıya bağlı olmakla beraber, buradaki vurgu *özgürlüğün kaybı*, bireyin otonomisinin çöküşü üzerinedir. Bu eleştiri, *Protestan Ahlakı*'nın -"demir kafes"ten bahsedilen- kuşkusuz en ünlü ve en etkili bölümü sayılabilecek son paragraflarında yer alır. Bu metnin çözümlemesini bir sonraki bölümde yapacağım.

Frankfurt Okulu'ndan çok önce Karl Löwith, Weber ve Marx üzerine yazdığı müthiş denemesinde, kapitalizmin, Weberci eleştiriyle ortaya konan "aklın diyalektiği"ni ve onun Marksist problematikle olan yakınlığını kavramıştı: "Rasyonelleşme sürecinde oluşan kendine has "irrasyonelliği" [...], Weber *araç ve amaç* arasındaki ilişkiden yani bu ilişkinin tersyüz olmasından yola çıkarak anlamlandırıyor." Kendi içinde bir amaca dönüşen araç, erek haline gelerek *otonomlaşıyor* ve böylece başlangıçtaki "yönünü" ya da amacını, yani önceden insana ve onun ihtiyaçlarına göre şekillenen değerler bağlamındaki rasyonelliğini kaybediyor. Bu tersine dönüş, modern kültürün bütününü tanımlıyor. Bu kültürün işleyişi kurumları öyle bir rasyonelleştiriyor ki, söz konusu kurumlar, içine yerleşen insanı bir 'demir kafes' misali çepeçevre kuşatıp tanımlar hale geliyor." Löwith, Weber'in, kültürün esas probleminin burada -rasyonellikten irrasyonelliğe

51. Max Weber, "Der Sozialismus", *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*, Stuttgart, Reclam, 1997, s. 246.

52. Manfred Gangl, Weber üzerine kaleme aldığı çok ilginç bir denemesinde, kapitalizmin "irrasyonel" bir sistem olarak Weberci eleştirisini yalnızca György Luckács'ta değil, aynı zamanda Herbert Marcuse, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'da ve hatta Jürgen Habermas'ta bulabileceğimizi belirtir. Bu kitabın VI. bölümünde bu konuya geri döneceğim. Bkz. Manfred Gangl, "Judentum, Katholizismus, Protestantismus und der "Geist" des Kapitalismus", Weimer kültürü üzerine grup araştırmaları: *L'Ethique protestante de Max Weber et L'Esprit de la modernité*, a.g.e., s. 128.

doğru gidişte– olduğunun altını çizdiğini hatırlatarak, Marx ve Weber'in, sonradan farklılaşan değerlendirmelerde bulunsalar da, problemin tanımında uzlaştıklarını belirtiyor. Yine Löwith'in Weber okumasına göre, bu paradoksal tersine dönüş, ekonomik durum içerisinde kendine has bir şiddetle tezahür ediyor; "rasyonelleşme sürecinin, artık tüm insan davranışı üzerinde hâkim olan otonom ve keyfi ilişkilerinin anlamdan yoksun "irrasyonelliği", diğer bütün alanlardan daha çok iktisadi alanda ortaya çıkıyor."[53] Sonraki çalışmaları da hayli ilginç olmakla beraber, Löwith 1932 tarihli bu denemede açtığı yolu ne yazık ki takip etmemiştir.

Kapitalizm eleştirisinde bulunan Weber ve Marx hakkındaki düşüncelerimize bir süre ara verirken, bu bölümü Isabelle Kalinowski'nin son derece yerinde yorumuyla bitirelim: "Kapitalizme yöneltilen bu buz gibi negatif görüş, çoğu yerde Marksist eleştiriyle karıştırılmaya müsait olmakla birlikte, Weber'de hiçbir devrimci diyalektik ufka açılmaz [...]."[54]

53. Bu paragraftaki alıntılar için bkz. Karl Löwith, *Max Weber et Karl Marx*, Paris, Payot, kol. "Critique de la Politique", 2009, s. 93-94, Çev. Marianne Dautrey. [Karl Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, Çev. Nilüfer Yılmaz, Doruk Yayınları, 1999] Burada çevirmen, *stahlhartes Gehäuse*'yi "donmuş kutu" olarak çevirmeyi uygun görmüş, ben bunun yerine "çelik kafes" ifadesini kullandım.
54. Isabelle Kalinowski, "Leçons wébériennes sur la science & la propagande", *Max Weber* içinde, a.g.e., s. 248.

2
Max Weber'in Kültürel Karamsarlığı

Kültürel karamsarlık (*Kulturpessimismus*), kamuoyunda kötü üne sahip bir tanımlamadır. Terim, 19. yüzyılın sonlarına doğru, moderniteye karşı bir güvensizlik, kapitalizme, liberalizme ve sanayileşmeye karşı eleştirel bir tutum, bir düşünce yapısı, bir *Stimmung* olarak oraya çıktı ve 1890-1933 yılları arasında etkili olan bir Alman kültür akımınca paylaşıldı. Peki, bu düşünce yapısını, üçüncü Reich'ın iktidara gelişini hazırlayan ırkçı, milliyetçi ve antisemit tezahürlere indirgemek mümkün müdür? Fritz Stern'in 1961 yılında yayımlanan, "politik bir tehlike olarak kültürel karamsarlık" üzerine "klasik" çalışmasında belgelere dayandırarak ustalıkla savunduğu tez budur. Bu ça-

lışma, "muhafazakâr devrim"in üç büyük temsilcisinin yazıları üzerinde durur: Paul de Lagarde, Julius Langbehn ve Moeller van den Bruck.[1] Bu üç yazar şüphesiz gerici nasyonalistlerdi; ilk ikisinin antisemit olduğu herkesçe biliniyordu. Çalışmaları ise yine şüphe yok ki nasyonal-sosyalist ideolojinin beslendiği çalışmalar arasında yer alıyordu. Fakat bu üç yazarın bütün bir kültürel karamsarlık akımını temsil ettiğini söyleyebilir miyiz? Aslına bakılırsa, başlıca felsefi referanslarından biri Friedrich Nietzsche olan *Kulturpessimismus,* Thomas Mann gibi yazarları, Ferdinand Tönnies ve Max Weber gibi sosyologları ya da Oswald Spengler gibi filozofları içine almak suretiyle, geniş bir politik ve entelektüel alana yayılan çok daha büyük çaplı bir düşünce akımıdır. Dönemin Germen kültürü içinde, aralarında Stefan Zweig ve Joseph Roth'un[2] da bulunduğu yazarlarca temsil edilen bir *kültürel Yahudi karamsarlığı* varlık gösteriyor diye bu akımı antisemitizmle bağdaştırmak da büyük bir yanlış olur. Bu düşünce akımı içerisinde muhafazakâr ya da gerici bir kutup bulunsa bile, çoğunlukla Walter Benjamin veya Frankfurt Okulu yazarları gibi, daha ziyade Yahudi kökenli düşünürlerin başı çektiği bir *sol kültürel karamsarlığı* da Almanya'da varlık göstermiştir.

Walter Benjamin'in, gerçeküstücülükle ilgili 1929 tarihli yazısında beliren kültürel karamsarlığı, solun en radikal kanadına angaje olmuştu; Benjamin'in gözünde karamsarlık, en keskin zekâlı –Troçkist Pierre Naville gibi– komünistlerle gerçeküstücülerin ortak noktasıydı. "İhtiyacımız olan", diye belirtiyordu Benjamin, "bütüncül bir karamsarlık. Evet, kesinlikle. Topyekûn bir karamsarlık olmalı. Edebiyatın yazgısından şüphe duy, özgürlüğün yazgısından şüphe duy, Avrupa insanının

1. Fritz Stern, *Kulturpesiimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutscland*, Munich, DTV, 1986. Fransızcası: *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Almagne préhitlérienne*, Çev. Catherine Malamoud, Paris, Armand Colin, 1990.

2. Bkz. Volker Henze, *Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1988.

yazgısından şüphe duy, ister sınıflar arasında ister halklar yahut bireyler arasında olsun, her türlü uzlaşmaya dayanan düzenleme karşısında üç kat fazla şüphe duy, sonra da gel I.G. Farben'e ve Luftwaffe'nin barışçıl mükemmelliğine sınırsız bir güven duy."[3] Burada söz konusu olan devrimci bir karamsarlıktır; bunun kaderci bir boyun eğişle hiçbir ilgisi yoktur; kültürel karamsarlığın gerici ve faşizmi önceleyen varyantıyla hele hiçbir ilgisi yoktur; çünkü Benjamin'in karamsarlığı ezilen sınıfların özgürlüğünün hizmetindedir. Onun meşgul olduğu şey, elitlerin ya da milletin "çöküş"ü değil, kapitalizm tarafından harekete geçirilen teknik ve ekonomik ilerleyişin insanlığın üzerine yağdırdığı tehditlerdir.

Elbette Weber, devrimci karamsarlığı hiçbir şekilde onaylamadığı gibi, bu karamsarlığın muhafazakâr biçimini de kabul etmiyordu. Onun konumu, gördüğümüz üzere, daha değişkendir. Aslında *Kulturpessimismus*, Weber'in çok kutuplu düşüncesinin yalnızca bir boyutudur: Modern değerlere, değişken bir denge, sorunlu bir bağlılıkla eklemlenir. Tıpkı Stephen Kalberg'in haklı olarak gözlemlediği gibi, "Max Weber, belirgin öneme sahip ve çok keskin noktalarda, modern dünyaya, onun bireylere sunduğu hak ve özgürlüklere, hatta otonom birey düşüncesine bile sıkı sıkıya bağlıydı."[4] Bununla birlikte, modern rasyonelleşme sürecinin bireylerin otonomisi üzerinde oluşturduğu tehditler karşısındaki endişesinin kaynağı, bu bireyciliğin ta kendisiydi.

Romantizm ve Modernite

Kültürel karamsarlık, moderniteye dönük büyüsünü yitirmiş bu bakış, aslında yüzyıl sonu "geç" *romantik dünya görüşü*nün ifadelerinden biridir. Romantizm denince 1800'lerdeki bir edebiyat akımı değil, modern kültürün başlıca duyarlık yapılarından biri, yani geçmişin değerlerini temsilen kapitalist/endüstriyel

3. Walter Benjamin, "Le surréalisme. Dernier instantané de l'intelligentsia européenne", *Œuvres I*, Paris, Gallimard, kol. "Folio", 2001, s. 312.

4. Stephen Kalberg, *Les Valeurs, Les Idées et les Intérêts. Introduction à la sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte/Bibliothèque du Mauss, 2010, s. 216.

uygarlığa bir karşı çıkış anlaşılmalıdır.[5] *Kultur* yani kültürel, dini, estetik, ahlaki veya politik değerler kümesi ile *Zivilisation* yani tekniğin, ticaretin ve bürokrasinin dünyası ya da *Gemeinschaft* yani geçmişin organik cemaati ile *Gesellschaft* yani sözleşme ve pazar üzerine kurulu modern toplum arasındaki uyuşmazlık ve zıtlıklar, romantik esinli *Kulturpessimismus*'un temel konuları arasında yer alır.

Bu yönelim, endüstriyel kapitalist uygarlığın 19. yüzyılda Almanya'daki hızlı ve ani yükselişine derinlemesine düşmanlık besleyen elit Alman akademisyenler arasında bilhassa yaygındı.[6] Onların zihniyetine ilişkin en iyi tanımlamayı, keskin bakışıyla meselenin ardında yatanın ne olduğunu hemen kavrayabilmiş çağdaş bir gözlemci yapmaktadır:

"Yaşlı, uygar bir Avrupa ülkesinde, eğitim 'aristokrasisi', -böyle adlandırılmayı seven- kişisel ekonomik çıkarlardan bağımsız şekilde tanımlanmış toplumsal bir tabaka vardır; bu zümre, kapitalizmin görkemli zafer alayını, ABD gibi bir ülkede doğal ve haklı sayılabilecek olanı, şüpheci ve katı bir eleştirel çerçeveden izleyip gözlemler. [...] Bu zümrenin üyeleri, toplumun geleneksel biçimlerinin yok edilmesini ve bu geleneklere sarılmış çok sayıda ahlaki ve estetik değerin silinmesini ihtiyat ve güvensizlikle karşılamışlardır. Sermayenin egemenliğinin, bireysel özgürlüğe ve kendi temsil ettikleri entelektüel, estetik ve sosyal kültürün gelişmesine, geçmişte aristokrasinin verdiğinden daha iyi ve daha uzun ömürlü güvenceler vereceğinden kuşkuludurlar[...]. Dolayısıyla, bugün, uygar ülkelerde [...], kültürel yaşamın en yüksek mertebelerinde olanlar, kapitalizmin önlenemez ilerleyişine sırtlarını dönerek ona derin bir antipatiyle karşı çıkmaktadırlar [...]." Bu müthiş çözümlemenin yazarı, Max Weber'den başkası değildir.[7] Weber tamamen böyle

5. Bu konuda bkz. Michael Löwy ve Robert Sayre, *Révolte et mélancolie*, a.g.e.
6. Fritz K. Ringer, *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
7. Max Weber, "Capitalism and Rural Society in Germany", 1906, *From Max Weber: Essays in Sociolo y* içinde, Hans Heinrich Gerth ve Charles Wright Mills

bir tutum benimsemiş olmasa da bu yöndeki bazı görüşlerini paylaşmaktan da geri durmamıştır.

Bu elit eleştirmenler ve hayal kırıklığı içindeki "eğitim aristokratları" arasında, Alman sosyologları önemli bir yer tutuyordu: iki Weber kardeşin dışında, Ferdinand Tönnies, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, Werner Sombart, Robert Michels, Karl Mannheim ve daha birçokları. Karamsarlıkları, alınyazısı olarak kabul edilen modern kapitalist uygarlığın zaferini bir noktada durdurmanın yahut onun önüne geçmenin bir yolu olmadığı kanaati üzerine kurulu *trajik bir dünya görüşü*ne varabilirdi.[8] Örnek olarak, başka birçoğunun arasından, modern kültürün trajedisi üzerine harika bir deneme yazan Georg Simmel'in karamsarlığını verebiliriz. Simmel, *Paranın Felsefesi* (1901) isimli kitabında "şeylerin kültürü"nün (*Kultur der Dinge*) insanların kültürü üzerindeki hâkim gücünden esef duyar ve şöyle ekler: "Üretim, tekniği ve sonuçları itibariyle, çok sıkı belirlenimlere sahip ve sağlam gelişmeler gösteren, bireylerle çatışan, onlarla çelişen bir âlem (*Kosmos*) olarak belirmektedir; tıpkı istencimizin kararsızlığı ve düzensizliği karşısında duran kader (*Schicksal*) gibi."[9] İleride de göreceğimiz gibi, bu fikri kelimesi kelimesine *-Kosmos Schicksal-* arkadaşı Max Weber'de buluruz.

Weber üzerine ilginç başka bir çalışmada Wilhelm Hennis, küçük kardeşi Alfred'in, Weber'i "romantik" olarak nitelendirdiğini hatırlatır. Hennis'e göre, "Max Weber için bir geriye dönüş söz konusu değildir; onun değerler sistemi, bütün kategoriler sistemi, çökmekte olan sınıflara bölünmüş yaşlı Avrupa'nın tarımsal dünyasından ortaya çıkar. Geçmişte kalmış bir dünyanın değerleriyle alakalı önyargıları aşmak fakat zamanının gelişmelerine bağlı bir kaderciliğe düşmemek; işte Weber'in yeni

(Der.), Londra, Routledge, 1967, s. 371-372. [Max Weber, "Almanya'da Kapitalizm ve Kırsal Toplum", Sosyoloji Yazıları, İletişim Yayıncılık, 2004, s. 447.]

8. Bkz. Kurt Lenk, "Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 Jahrgang, 1964.

9. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (1901), Munih, Duncker & Humblot Verlag, 1920, s. 531. [Georg Simmel, *Paranın Felsefesi*, Çev. Öykü Didem Aydın, Yavuz Alogan, İthaki Yayınları, 2014]

kavramlarına ilişkin yöntembilimsel projesi."[10] Bu argümanda bana tartışmalı gözüken, "eski Avrupa'nın tarımsal dünyasına" verilen referanstır. Kuşkusuz Weber, tarım ve köylü problemleriyle ilgileniyordu; fakat ortaya koyduğu "değerler sistemi"nin ve kapitalist/bürokratik uygarlığa yönelik eleştirel argümanlarının beslendiği yer hiçbir şekilde tarımın sosyal ve kültürel dünyası değildi; *Bildungsbürgertum*'un* *ethos*'u, eğitimli orta sınıf ile onun seçkin üniversite topluluğuydu.

Modernitenin kültürel karamsarları ve romantik eleştirmenleri genel olarak iki kutba ayrılıyordu: kapitalizm öncesi cennete geri dönüş hayali kuran "geçmişçiler" ya da gelenekçiler ve bir gelecek hayali kurarak geçmişin nostaljisini kuşanan "ütopyacılar." Weber, görkemli Germanik geçmişin ozanı Stefan George'ye olduğu kadar, devrimci Yahudi (geleceğin komünisti) György Lukács'a da sempati besliyor fakat her iki kutba da eleştirel bir mesafede duruyordu. Aslında o ve arkadaşlarının çoğu başka bir kategoriye, *boyun eğmiş romantikler* kategorisine, yani premodern değerlerin canlandırılmasının mümkün olduğuna inanmayan, gelecekte bir ütopyaya ise hiç imkân vermeyenler kategorisine aitti. Boyun eğmiş romantizm, Almanya'da özellikle 19. yüzyılın sonu itibariyle, yani ülkenin kapitalist sanayileşmesinin geri döndürülemez göründüğü zamanlarda gelişme göstermeye başlar; bundan böyle, kapitalist moderniteyi önüne geçilemez bir alınyazısı, kaçmanın mümkün olmadığı zalim bir kader olarak kabul etmek gerekecektir. Heidelbergli sosyolog, bu uygarlığa ilişkin yaptığı genellikle çok derin ve keskin eleştirilerinden vazgeçmeksizin, "kahramanca bir boyun eğişle" her türlü yanılsamanın reddini ve modern kadere razı gelmeyi öğütleyecektir. Raymond Aron'a göre, Weber tarihinin felsefesi, "umutsuzluğun önüne yalnızca kahramanca bir çilecilikle geçmektedir ve insan, ne yaşadığı

10. Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Çev. Lilyane Deroche-Gurcel, PUF, 1996, s. 74.

* 18. yüzyıl ortalarında Almanya'da ortaya çıkan eğitimli burjuva sınıfı. (y.h.n.)

çevreyle ne de kendi kendisiyle uzlaşabilmektedir."[11] Kendisine birçok noktada benzeyen Thomas Mann gibi, Weber'in kültürel karamsarlığı da Nietzsche felsefesinden ilham alır. Nietzsche ve Weber elbette birbirinden radikal bir şekilde ayrışır; Fritz Stern'in gözlemlediği gibi, "Weber gerek tarzı gerekse akademik karakteriyle Nietzsche'nin tam karşı kutbunda yer alıyordu; ama tıpkı çekiçle felsefe yapan filozof gibi, o da "kurtuluş vaat etmeksizin, bir tanı koyuyordu."[12]

Romantik *Kulturpessimismus* mensuplarının buluşma noktalarından biri elbette, 1906-1918 yılları arasında her pazar günü, entelektüellerden ve akademi mensuplarından oluşan parlak bir topluluğu Max ve Marianne'ın evinde bir araya getiren "Heidelberg'deki Max Weber çevresi"ydi. Bu grup içinde sosyolog Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber (Max'ın kardeşi), Robert Michels, Erns Troeltsch, Paul Honigsheim, estet Friedrich Gundolf (Stefan George'un arkadaşı), filozof Emil Lask ve Karl Jaspers ile geleceğin genç devrimcileri György Lukács, Ernst Bloch ve Ernst Toller bulunuyordu. Paul Honigsheim'in bu buluşmaların atmosferi, *Stimmung*'u üzerine tanıklığı şöyle: "Burjuva yaşam tarzından, kent kültüründen, araçsal rasyonelleşmeden, nicelleşmeden, bilimsel uzmanlaşmadan ve dönemin tiksindirici kabul edilen bütün fenomenlerinden uzaklaşma eğilimi [...]. Bu neo-romantizm, eğer bu şekilde adlandırabilirsek, eski romantizme az ya da çok gizli birçok geçitle bağlanıyordu[...]. Neo-romantizm, Heidelberg'de farklı veçheleriyle temsil ediliyor ve üyeleri hangi kapıyı çalacaklarını iyi biliyorlardı: Max Weber'in kapısını."[13] Elbette bu, *Protestan Ahlakı*'nın yazarının, konuklarının bütün görüşlerini paylaştığını anlamına gelmiyordu.

11. Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969, s. 263.
12. Fritz Stern, *Politique et désespoir*, a.g.e., s. 7.
13. Paul Honigsheim, *On Max Weber*, New York, Free Press, 1968, s. 79.

Eleştirel Sapma

Kültürel karamsarlık Weber'in yazılarını katetmekle birlikte, özellikle *Protestan Ahlakı*'nın sonuç kısmında çarpıcı bir ifadeye bürünür. Öyle ki eserinin başka hiçbir bölümü bu sonuç kısmı kadar alıntılanmamış, onun kadar yorumlanıp eleştirilmemiştir; bilhassa da modern kapitalist toplumun *facies hippocratica** tanısı olarak "demir kafes" imgesi. Amerikalı bir sosyoloğa göre, "belki bir sosyolog tarafından o güne dek kullanılmış en güçlü metafordur bu."[14] Elbette Weber hiçbir yönüyle kapitalizmin muhalifi değildir. Kapitalizmi en rasyonel ve en etkili ekonomik sistem olarak kabul eder. Ayrıca, bir Alman milliyetçisi olarak, Germen Reich'ın emperyal gücünün teminatının olmazsa olmaz koşulu olarak gördüğü Almanya'nın kapitalist endüstriyel gelişiminden yanadır. Öte yandan, açık bir şekilde sosyalizm karşıtı olarak, kapitalizmin hiçbir alternatifi olduğuna inanmamaktadır. Bununla birlikte, yazılarında –özellikle de *Protestan Ahlakı*'nın bu sonuç bölümünde– bu sistemin acı ve derin bir eleştirisini buluruz. Bu bir çelişki midir? Düşüncesinin antinomik ve paradoksal yapısı, Wolfgang Mommsen başta olmak üzere, uzmanlar tarafından saptanan bir olgudur. İlerleyen satırlarda, bu sonuç kısmına yakından bakmak suretiyle, ikilemini göz ardı etmeksizin, bu yapının kritik anını ayrıcalıklı biçimde ele alacağım.

Anıştırıcı gücü su götürmeyen bu ünlü metinde göze çarpan ilk şey, burada yazılanların Weberci yöntembilimsel ilke olan "aksiyolojik tarafsızlık" –ki bu çeviri, "değer yargılarından bağımsız bilim" anlamına gelen *Wertfreiheit* kavramını tam olarak karşılamıyor– ilkesine hiçbir noktada uygun düşmüyor olması. Burada, yazarının da kabul ettiği gibi, "salt tarihsel bir açıklamayı ipotek altına almaması gereken değer yargıları ve

* İlk defa Hipokrat tarafından kullanıldığı için Hipokratik yüz olarak geçen, zayıflatıcı ve bitkin düşürücü bir hastalığı takiben ölmekte olan kişinin yüzü anlamına gelen Latince terim. (ç.n.)

14. Edward Tiryakian, "The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage'", *Sociological Inquiry*, 51, 1, 1981, s. 27.

inançların alanına giriyoruz".[15] Bu geç kalınmış pişmanlık, söz konusu bölümün sonunda ortaya çıkar. Weber kendi görüşlerini ve inançlarını "nötralize etmeyi" (neyse ki) başaramamış ve modern uygarlığın mevcut ve gelecekteki durumuna ilişkin radikal biçimde eleştirel, bir o kadar da karamsar görüşünü serbestçe ortaya koymuştur. Bu sayfalar, yazarın kişisel görüşlerini taşıması ve aksiyolojik bakımdan angaje karakteri göz önüne alındığında, metnin geri kalanıyla güçlü bir tezat oluşturur. Dolayısıyla bu bölümü, Weber'in "tamamıyla tarihsel bir anlatım" diye nitelendirdiği metnin bütününden ayırıp, "eleştirel bir sapma" olarak görebiliriz. Bu ayrımı nitelendirmek için, olgulara dayanan bu anlatının içinde, açıktan açığa olmasa da bazı "değer yargıları"na rastladığımızı da ekleyelim.

İlgili bölüm, Goethe'ye bir referansla başlar: Modern ekonominin uzmanlaşmış iş anlayışı, "Faust tipi insanın [...] evrenselliğinden vazgeçmeyi" gerektirir; yani bu –"bilgeliğinin doruğundaki" Goethe'nin de *Wilhelm Meister* romanında anlamış olduğu gibi– "güzel ve yetkin bir insanlık çağından vazgeçiştir; ve nasıl ki antikçağda Atina'nın yıldızı bir daha parlamamışsa, bu güzel ve yetkin insanlık çağı da, bizim kültürümüz hüküm sürdükçe tekrarlanmayacaktır."[16] Bu, kaderine boyun eğmiş romantizmin tipik argümanıdır: Modernitenin romantik eleştirmenlerinin yaptığı gibi, şimdinin çirkinliğinin –yani sınırlı bir uzmanlaşmanın– karşısına, geçip gitmiş bir dönemin güzelliği ve yetkinliği konur; fakat bu argüman, olası bir geri dönüşe yahut yitirilen tamlık halinin "tekrarına" dair her türlü yanılsamayı rededder. Peki, Weber hangi çağdan bahseder? Söz konusu bu güzel ve yetkin insanlık çağı, bir kıyaslama yapabilmek için zikrettiği Antik Yunan dönemi değildir. Metinde bununla ilgili herhangi bir şey belirtilmemişse de Faust'a yapılan gönderme, Rönesans'ı düşündürür. Belki de daha genel bir ifade söz ko-

15. *L'Éthique protestante*, s. 252. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 156.]
16. *L'Éthique protestante*, s. 250. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 155.]

nusudur; *Kulturmensch*'den, son örneği Goethe olan eğitimli ve evrensel insan tipinden –aristokrat ya da sanatçı ama her halükârda premodern bir insandan– *Fachmensch*'e, yani modern endüstriyel toplumun sınırlı uzmanlığa sahip insanına geçişten söz edilmektedir. Ne olursa olsun bu satırların tutumu bellidir: bir daha asla gelmeyecek altın bir çağa nostaljik bir bakış ve kaçınılmaz bir vazgeçiş.

Bu gelişim içinde Kalvinizm anahtar bir rol oynayacaktır. *Protestan Ahlakı*'nın mevzubahis bölümünün başka bir yerinde ironik bir tespit daha vardır: Püriten çilecilik her zaman iyiyi isteyen ve her zaman kötüyü yaratan güç olmuştur. Weber burada, Goethe'nin *Faust*'ta, Mephistoteles'i "hep kötüyü isteyip hep iyilik yapan" güç olarak ortaya koyuş kaidesini tersyüz etmiştir. Aydınlanma'nın iyimserliğini, tuhaf biçimde bir çeşit Aydınlanma sonrası karamsarlığa dönüştüren bir tersyüz ediştir bu aynı zamanda. Weber'in bu tutumunu ve ruh halini bir ölçüde, *karamsarlaşmış Faustçu bir düşünce* olarak tanımlayabiliriz.[17]

"Püritenler, meslek erbabı olmayı *istiyordu*; biz ise *zorundayız*." Weber burada yine, mesleki uzmanlaşma (*Beruf*) lehine evrenselliğin kaybedilişine duyduğu üzüntüyü ifade eder; fakat vurguladığı şey *zorunluluk* yani özgürlüğün yitimi, seçim şansının bulunmayışıdır. Daha sonra, modern iktisadi düzenin güçlü kosmozundan bahsederek ilerler: "Makinelere dayalı mekanik üretimin teknik ve ekonomik şartlarına bağlı olarak, bugün bu düzen, *yalnızca* hayatlarını doğrudan doğruya ekonomik bir faaliyetle kazananların *değil*, bu makineleşmiş düzene doğan tüm bireylerin yaşam biçimlerini karşı konamaz biçimde zorlayıcı bir güçle belirlemektedir." Burada hangi "modern ekonomik düzen"den bahsedilir? Elbette, endüstriyel kapitalizmden ki "kapitalizm" sözcüğü zaten birkaç satır ileride belirecektir. Bu

17. *L'Éthique protestante*, s. 235. Konuyla ilgili olarak bkz. José Maria Gonzalez Garcia, *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos, 1992, s. 166-167 ve José Guilherme Merquior, "Georges Sorel und Max Weber", Wolfgang Mommsen ve Wolfgang Schwentker, *Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 253.

"kosmoz", bu "motor teknolojisi" (*Triebwerk*) "tüm bireyler" üzerinde "karşı konması imkânsız" bir baskı uygulamaktadır: Öyleyse kapitalist iktisadi düzenin yaptırımlarına boyun eğen, sistemin mekanik boyunduruğuna hapsolmuş toplumun bütünüdür.[18]

"Belki son fosil yakıt kentalı tüketilene dek, bu düzen yaşam biçimlerimizi belirlemeye devam edecek" diye belirtir Weber. Bu ifade birçok açıdan ilginçtir. Weber burada, kapitalizmin kaderini fosil enerjilerin, yani esas olarak kömür ve petrolün kaderine bağlar. Bu kaynakların eritilmesi kapitalizmin sonu mu demek olacaktır? Öyleyse, kapitalizm tarihsel olarak sınırlandırılmış ve er ya da geç yok olmaya mahkûm mu olmuş oluyor? Weber dile getirmese de soru bu satırlarda sorulmuştur. Ne olursa olsun, varsayımının bugün şaşırtıcı bir güncellik kazanmakta olduğunu görüyoruz: Fosil enerjilere olan bağımlılıktan acilen kurtulmak gerektiğine -pazar ekonomisi yasalarına değinmeksizin- işaret eden ekolojik kriz, aslında kapitalizmin ta kendisini sorgulamış olmuyor mu?[19]

Bir sonraki paragraf, "demir kafes" teriminin devreye girdiği yer olarak karşımıza çıkıyor; paragraf, İngiliz Püriten teolog Richard Baxter'a yapılan bir göndermeyle açılıyor: "Baxter'ın gözünde, dışsal varsıllık/malvarlığı kaygısı, azizlerinin omuzlarında, 'her an silkeleyip atabilecekleri hafif bir manto'dan daha fazla ağırlık yapmamalıdır. Ama kader (*Verhängnis*) oyununu oynamış ve bu manto çelik gibi sert bir mahfazaya (*stahlhartes Gehäuse*) dönüşmüştür." Bu mahfaza sözcüğüne geri döneceğim. *Verhängnis* sözcüğü -kader yahut daha ziyade önüne geçilemez ve felaketlere gebe olması bakımından çift anlamlılığı korunarak söylenecek olursa: kör talih- Weberci *Kulturpessimismus*'un tüm endişesini sırtlanmıştır. Sözcük burada, bireylerin üzerine kapan gibi kapanan mekanik ve gayri şahsi bir ekonomik sistemi

18. Bu ve devamındaki alıntılar için: *L'Éthique protestante*, s. 250-254 [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 156-158]

19. Alman ekolojist Elmar Altvater'in açıklaması bu yöndedir. Bkz. *Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2005.

farkında olmadan doğuran İngiliz Püritenliğinin "gayri ihtiyari sonuçlarına" (Baxter) işaret etmektedir.

"Çilecilik, dünyayı dönüştürmeye ve bu dönüşümde etkin konumda olma girişimindeyken, dünya mallarına dayalı dışsal varsıllık insanlar üzerinde tarihte görülmemiş biçimde, giderek artarak acımasızlaşan bir güç elde edecekti." Weber burada, malların, makinelerin ve sermayenin dünyasını ifade etmek için Püritenlerin modası geçmiş terminolojisini –"dışsal varsıllık"– kullanıyor gibidir. Fakat kapitalizmin, insanları –acımasızca, bu denli sert ve şahsiyetsiz bir şekilde– yarattıkları nesnelerin boyunduruğu altına sokması bakımından bir öncesinin olmadığını ifade eder.

"Bugün bu çilecilik ruhunun, mahfazasından tamamen kurtulmuş olduğunu söyleyebilir miyiz? Bunu bilebilir miyiz? Her halükârda, söz konusu çileci ruh mekanik bir temele oturduğundan bu yana, sürekli kazanan konumundaki kapitalizmin artık böylesi bir tezgâha ihtiyacı kalmamıştır." Bu, Weber'de sıklıkla karşımıza çıktığı üzere, soru soran bir ifadedir. Weber, kapitalizmin, Protestan ahlakı ve onun çileciliğine ihtiyaç duymaksızın kendi "çelikten" mantığında çok iyi işlediğinin farkındadır. Aslında kapitalizmin *hiçbir ahlaka* ihtiyacı yoktur: Son derece güçlü ve acımasız, gayri şahsi bir sistem olarak, herhangi bir ahlaki düzenlemeye radikal biçimde kapalıdır; ahlak karşıtı değil, ahlakdışıdır (*anethisch*).[20]

Bu cümlenin Fransızca çevirisinde kullanılan bir sözcük üzerinde biraz durmak istiyorum. Zira tartışılmayı hak ediyor. Jean-Pierre Grossein'in kayda değer çevirisi, hiç şüphesiz o güne dek yapılan en iyi *Protestan Ahlakı* çevirilerinden biridir. Fakat *Gehäuse* sözcüğünün karşılığı olarak *kabuk* sözcüğünü kullanması, birçok nedenden ötürü uygun sayılmaz. Kuşkusuz, bu sözcüğü kabuk diye çevirmek mümkün fakat şurası açık ki bir salyangoz kabuğunun "çeliğin sertliğiyle" –ki terimin Alman-

20. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, JCB Mohr, 1922, s. 800. [Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, 2012]

casının kullanılageldiği bağlam budur– uzaktan yakından ilgisi yoktur; bilakis, böylesi bir kabuk son derece kırılgandır! Burada "mahfaza" [habitacle] dışında bir terim tercih edildiğinde, bu bölümün birliği ve tutarlılığı kırılmaktadır. Fransız okur şunu bilmez ki her iki kelimenin de [mahfaza yani Fransızca "habitacle" ve kabuk yani Fransızca "coquille" kelimelerinin] Almanca karşılığı aynıdır: *Gehäuse*. Son olarak şunu ekleyelim: Kabuk "organik" bir imgedir. Oysa bu bölümün bütün terminolojisi mekanik, makinelerle işleyen, kısacası suni yapılar üzerinde durur. Dolayısıyla sözcük değiştiğinde politik içerim farklılaşır: Kabuk, "doğal" ve bedenden ayrılmaz bir fenomenken, mahfaza deyince tarihsel olarak inşa edilmiş bir yapı anlaşılır. Bir salyangoz asla kabuksuz yaşayamaz; ne var ki bir mahfaza içine kapatılmış bireyler –belki– kapatıldıkları yerden kaçıp kurtulabilirler.

Şimdi birkaç bölüm ileriye gidelim ve "mahfaza" teriminin bu metinde ikinci kez beklenmedik bir şekilde kullanıldığı kısma gelelim: "Şu an için, gelecekte bu mahfazanın içinde kimin olacağını kimse bilmiyor; ya bu olağanüstü gelişmenin sonucunda yepyeni peygamberlerin ortaya çıkışına veya eski düşünce ve ideallerin güçlü bir şekilde yeniden doğuşuna ya da hatta –bunların hiçbiri olmadığı takdirde– kaskatı bir iddiayla süslü [mekanikleşmiş] bir taşlaşmaya tanık olursak...." Bu şaşırtıcı satırlar, kapitalizmin kötü bir kader gibi modern insanın önüne geçilemez yazgısı olduğu argümanına ters düşmektedir. Geleceğin ucu açık mıdır peki? Olasılıklardan biri ve en endişe verici olanı, *mekanik bir taşlaşma* olurdu: sosyal ilişkilerin ve zihinlerin "şeyleşme" sürecinde nihai aşamaya varmış olması. Fakat Weber, alenen sempatiyle yaklaştığı başka bir olasılık daha öngörmektedir: her şeye rağmen, bu mahfazadan kaçıp kurtulmak. Bunun için birbiriyle illa çelişmek zorunda olmayan iki yol vardır. Öncelikle, "bütünüyle yeni" peygamberlerin gelmesi. Biliyoruz ki ilkçağın İbrani peygamberliği, Weber'in gözünde, *entzauberung der Welt*'in (dünyanın büyüsünün bozulmasının) yani ucu Batı rasyonelliğine varacak olan, ahlakın büyüyü ika-

me etme sürecinin başlangıcı sayılıyordu. Sosyoloğun hayalini kurduğu bu düşsel gelecek, eski peygamberliğe dönüş değil, bütünüyle yeni bir şeydir. Peki, bu yeni peygamberlerin ahlaki rolü ne olacaktı? Hangi büyüye karşı ayaklanacaklardı? İnsanlığa, tıpkı Musa gibi, "Mısır"dan yani *stahlhartes Gehäuse*'den çıkışın yolunu gösterebilecekler miydi? Görevleri, eski düşünce ve ideallerin güçlü biçimde yeniden doğuşunu sağlamak değilse tabii. Peki, hangi düşünce ve ideallerdir bunlar? Felsefi kılavuzu Nietzsche gibi, Weber'in de hayran olduğunu bildiğimiz, kahramanlık, onur, zarafet, haysiyet, şövalyeliğe özgü bir mertlik ve yiğitlik (*Ritterlichkeit*) içeren aristokrat idealler mi? Arthur Mitzman'ın dikkate değer, zihin açıcı Weber biyografisinde sunduğu varsayım budur.[21] Tabii, modern uzmanlaşmanın yok ettiği Faustçu evrensellik idealini de düşünebiliriz. Her şekilde, burada söz konusu olan "eski" ideallerdir, yani ruhun ve zihnin mekanikleşme sürecinden evvelki, modern ve kapitalist öncesi değerler: kapitalist iktisadi kosmozun oluşumu ve dış dünya mallarının mutlak hâkimiyetiyle parçalanan ya da tamamen yok edilen dini, ahlaki, estetik, kültürel ya da siyasi değerler. Burada "geç romantizm"in tam göbeğinde bulunuyoruz; yani geçmişin kültürel biçimlerinin, yepyeni bir biçim altında yeniden doğuşunun ütopik beklentisinde. Elbette Weber bir ütopyacı değildi; onun tüm argümantasyonu her türlü yanılsamanın reddinden ve kadere kahramanca boyun eğmekten yanaydı. İncelediğimiz bu bölüm, varsayımsal olmaktan öteye geçmese de, Weber'in, iflah olmaz ütopistler György Lukács, Ernst Bloch ve Ernst Toller gibi Yahudi gençleri üzerindeki çekiciliğini açıklayabilir.

Şimdi de son cümleye yani "eleştirel sapma"nın sonucuna bakalım: "Bu durumda, hiç şüphe yok ki, bu kültürel gelişmenin 'son insanları' için öngörülen şu formül gerçeğe dönebilecektir:

21. Arthur Mitzman, *The Iron Cage*, a.g.e., s. 244. Ayrıca bkz. s. 269: "Weber'in, -tıpkı Nietzsche, Sorel ve George gibi- aristokrat yaşam tarzına yüksek bir değer atfettiğini, eserini dikkatlice okumuş kimse inkâr edemez." Zira bu, Stefan George ve Friedrich Gundolf etrafındaki edebiyat çevresiyle paylaşılan "neo-romantik" ve "antimodernist" bir tavır olurdu.

Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz ehli keyifler; bu hiçlik, insanlığın hiç ulaşamadığı bir düzeye ulaştığını sanıp kendisini kandırıyor."[22]

Jean-Pierre Grossein, bu cümleyle ilgili bir "çevirmen notu" vererek bana çok yerinde ve tutarlı görünen bir yorumda bulunuyor: "Eğer 'son insanlar'a yapılan gönderme şüpheye yer bırakmayacak şekilde Nietzscheciyse bile, devamında *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün girişinden hiçbir alıntı bulunmaz. Hatta cümle Nietzsche'ye ait bile değildir."[23] Alfred Mommsen'e göre ise Weber burada, Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te yer alan bir fikrinin izahını yapmıştır; gelgelelim Mommsen'in bahsettiği alıntının Weber'in metniyle uzaktan belki ama, yakından alakası yoktur.[24] Weber'in yaptığı bu alıntı başka bir yazardan olabilir mi? Bugüne dek bununla ilgili herhangi bir kaynağa ulaşan olmadı. Peki, bu alıntı bizzat Weber'e ait olabilir mi? Eğer bu bir alıntı değilse, o zaman neden tırnak içinde? Cevabı olmayan bir dolu soru... Ne olursa olsun, kısıtlı uzmanlaşma karşısında hissedilen üzüntü ve pişmanlık bizi tekrar "eleştirel sapma" olarak adlandırdığımız bu bölümün başına götürüyor; Weber burada açıktan açığa, bu taşlaşmış karanlık gelecekte yok olmakla tehdit edilen, romantiklerin kıymetlisi iki "eski" değere başvuruyor: ruh ve kalp. Bu bozulmuş çağın insan ırkını betimlemek için kullanılan "Hiçlik" (*Nichts*) ifadesi büyük olasılıkla Nietzscheci bir esin taşımaktadır. Bu, birinci paragrafta kayıp altın çağın "yetkin" ya da "tam" (*vollen*) insanlığını belirtmek için kullanılan terimle doğrudan bir zıtlık içindedir. Döngü tamamlanmıştır artık. Şimdiki zaman, geçmişin tamlığından vazgeçmek zorunda kaldı; gelecek ise yıldızlararası bir boşluk olma riski taşıyor.[25]

---

22. *L'Éthique protestante*, s. 252. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 156]

23. Jean-Pierre Grossein, "Çevirmenin Notu", *L'Éthique protestante*, s. 252.

24. Alfred Mommsen, "Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History", Dennis Wrong, *Max Weber*, New Jersey, Prentice Hall, 1970, s. 186. Mommsen'in Nietzsche alıntısı: "Heyhat! Öyle biz zaman yaklaşıyor ki, okunu insanlığın ötesine fırlatmak üzere geremeyecek artık insanoğlu arzularının yayını; ve unutmuş olacak o yayın nasıl gerildiğini."

25. Marx'ın *Grundrisse*'de yer alan -dolayısıyla Weber'in bilmediği- bölümlerinden biriyle burada romantizm üzerine ilginç bir benzerlik kurmak mümkün:

Çelik Gibi Sert Bir Mahfaza

Şimdi *stahlhartes Gehäuse* terimini yorumlamaya çalışalım. *Gehäuse* sözcüğünün ilginç biçimde birden çok anlamı vardır: Bir meyvenin kalbini belirtmeye yaradığı gibi, bir salyangozun kabuğu, bir saatin kutusu, bir duvar saatinin kasası gibi çeşitli durumlarda, muhafaza eden anlamına gelir. Sözcüğün Fransızcasının bana göre neden *habitacle* olması gerektiğini açıkladım. "Habitacle" kelimesi, Fransızca "habitation" [ev, konut, barınak] ile aynı kökten geliyor tıpkı *Gehäuse* kelimesinin Almancada *Haus* [ev] ile aynı kökten gelmesi gibi.*

Fakat *stahlhartes Gehäuse* teriminin bir başka çevirisinin de kabul gördüğünü belirtmek durumundayım: Talcott Parsons'ın yapıtı *Iron Cage*'in karşılığı olarak "çelik kafes" [cage d'acier, Türkçede "demir kafes"]. Şüphesiz bu çeviri yanlıştır; fakat şurası bir gerçek ki bu iki terim –mahfaza ve kafes– benzer biçimde, "sıkı sıkıya sararak kapatma" fikrine gönderme yapmaktadır. Ayrıca, "demir kafes" teriminin sosyolojiye ve felsefi dile girmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir; Peter Baehr'in belirttiği gibi, "Bu ifade dikkate değer biçimde verimlidir ve doğru tınlamaktadır. Kavrayış ve bilmeye dair derin bir ilham vermektedir" ve sonuç olarak "kendine has bir dinamik" kazanmıştır."[26]

"Gelişimin önceki aşamalarında, tekil birey daha tam, daha yetkin görünüyor. [...] Bu kökensel tamlık haline nostalji beslemek, salt boşlukta kalmak gerektiğine inanmak kadar gülünçtür. Burjuva bakış açısı, bu romantik görüş karşıtlığını asla aşamamıştır; işte bu yüzden, haklı bir şekilde burjuva görüşlerin aksini oluşturan ve onlara son nefeslerine dek eşlik edecek olan bu romantik görüştür." (Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"*, Çev. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Editions Sociales, 2011, s. 121.)

* Fransızca "habitacle" ve Almanca "Gehäuse" kelimelerinin kökleri itibariyle "ev" sözcüğüyle ilişkilenme durumu, ne yazık ki "mahfaza" için geçerli değildir. Türkçede ev, konut, mesken gibi bu ilişkiyi koruyan bir kelime seçtiğimizde, kapatma, hapsetme anlamlarını kaçırıyor olduğumuzdan bu yönde bir kullanım yerine, "mahfaza"yı uygun bulduk. (ç.n.)

26. Peter Baehr, "'The Iron Cage' and the 'Shell as hard as Steel': Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", *History and Theory*, 40, 2 Mayıs 2001, s. 153-169. Fakat bana öyle geliyor ki yazar, Gehäuse'nin karşılığı olarak *shell* yani kabuk terimini kullanarak yanılıyor. Öne sürdüğü argüman –kabuğun organik olduğu ve tam anlamıy-

Weber'in, 17. yüzyılda Püriten yazar Bunyan'ın ünlü eseri *Çarmıh Yolcusu*'nda yarattığı -zavallı bir balıkçının ebediyen tutsak kaldığı- *Iron Cage of Despair* [Umutsuzluğun Demir Kafesi] imgesinden esinlenmiş olması muhtemel hatta kuvvetle muhtemeldir. Bu tez, Kuzey Amerikalı bir araştırmacı olan Edward Tiryakian tarafından seneler önce ortaya atılmıştır.[27] İleri sürdüğü argüman elbette tartışmalıdır: Bunyan, Weber üzerinde derin bir etki bırakmış olmalıdır; çünkü Weber Püriten çağın kahramanı gibi görünen Hıristiyan hacısı ile kendi izlediği yol* arasındaki paralelliğin farkındadır. Gelgelelim, tesadüflere bağlı böylesi bir argümana gerek yok; Weber'in Bunyan'ın bu çalışmasını çok iyi bildiğini tespit etmek yeterli. Zira Weber *Protestan Ahlakı*'nda on üç defa bu kitaptan alıntılar yapar ve onun "tüm Püriten edebiyat içerisinde en çok okunan kitap olduğunun"[28] altını çizer. Yine de bu varsayım, Talcott Parsons'un yanlış çevirisine, *a posteriori*, belli bir meşruiyet kazandıracaktır. Terimin olası bir başka kaynağı -ikincil edebiyatta pek üzerinde durulmamış olan- Nietzsche'nin *Deccal*'inde karşımıza çıkan, "hataların demir kafesi" (*eisernen käfig von irrtümern*)

---

la organizmaya ait olması- aslında tam da kabuk teriminin neden Weberci "mekanik" metaforla hiç bağdaşmadığını gösteriyor.

27. Edward Tiryakian, "The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage'", s. 27-33. Tiryakian'ın denemesi birçok tartışmaya yol açtı. Eleştirel bir makalesinde Stephen Kent -"Weber, Goethe and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the 'Iron Cage' Metaphor", *Sociological Analysis*, 44, 4, Kış 1983, s. 297-319- *Gehäuse*'nin pekâlâ bir motor ya da pompanın muhafaza edildiği yere de işaret edebildiğini, bunun da ilgili bölümün "mekanik" terminolojisiyle uyumlu olduğunu hatırlatmıştır. Kent, *Protestan Ahlakı*'nın bu bölümünde, moderniteye yönelik Weberci karamsarlığın esas kaynağının, haklı olarak, Goethe ve Nietzsche olduğunun önemine değinmiştir; ama *stahlhartes Gehäuse*'nin kaynağında, Bunyan'dansa bu iki yazarın bulunduğuna dair hiçbir bir argüman sunmaz.

* Kaynak metindeki "itinéraire" kelimesi "izlediği yol" şeklinde karşılandı. Ancak "itinéraire"in, Katoliklerin günlük dua kitabının sonunda yer alan ve yola çıkan hacılar için okunan dua demek olan liturjik bir anlamı daha bulunduğunu hatırlatalım. (ç.n.)

28. *Éthique protestante*, s. 110.

ifadesidir.[29] Bunyan'ın formülünün neredeyse aynısı. Weber'in, bu iki kaynaktan birinden (ya da her ikisinden de) beslenmiş olduğunu bilsek bile, tercih ettiği imgenin biraz farklılık gösterdiğini yadsıyamayız.

Gehäuse sözcüğü, *Protestan Ahlakı*'nda, şu an tartışmakta olduğumuz bölümden epey önceki bir bölümde karşımıza çıkar: "Günümüz kapitalist ekonomik düzeni, bireyin doğar doğmaz içine daldığı bir kosmozdur ve bir birey olarak içinde yaşaması gereken gerçek ve değişmez bir mahfaza (*Gehäuse*)'dır. Birey piyasa ağının gerektirdiği ilişkilere dahil olduğu ölçüde, bu ekonomik düzen ona kendi davranış normlarını benimsetir."[30] Söz konusu bu mahfazanın sertliğine, sağlamlığına değinilmese de, bireyi insafsız dayatmalarına maruz bırakan uçsuz bucaksız ve "değişmez bir kosmoz" fikri şimdiden kendini göstermektedir. İnsanları demir parmaklıklarının ardına hapseden bu âlemin adı, doğrudan ve apaçık biçimde dile getirilmiştir: "günümüzün kapitalist ekonomik düzeni."

Weber'in çalışmalarında *Gehäuse* sözcüğü farklı şekillerde de olsa birçok kez karşımıza çıkar. Almanya Parlamentosu hakkındaki ünlü bir makalesinde (1917), sözcüğün tek hamlede makineleşmeyi ve bürokrasiyi mahkûm edebildiğini görüyoruz: "Cansız bir makine, donmuş bir ruhtur. Fakat makine dediğimiz şey tam da bu ve yalnızca bu olduğu için kişileri kendi hizmetine girmeye mecbur bırakma ve onların günlük iş yaşantılarını belirleyip o yaşantılara tıpkı fabrikadaki gibi hükmetme gücüne sahiptir. Bürokratik organizasyon denen canlı makineye gelince

29. Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli, Mazzino Mortinari (Der.), De Gruyter Verlag, Berlin, 1967- 1977, Cilt XIII, s. 453. [Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Çev. Oruç Aruoba, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2018]

30. *Éthique protestante*, s. 29. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 47. Türkçesinde "habitacle" sözcüğünün karşılığı olarak "barınak" kullanılmıştır. Michael Löwy'nin bu kitapta "habitacle" kelimesini kullanma gerekçesi olarak öne sürdüğü kapatılma, hapsolma anlamını karşılamadığı için, biz "mahfaza" sözcüğünü tercih ettik; fakat bu sefer de "ev" ile ilişkilendirme olasılığı ortadan kalktı. Ne var ki, bu kitap bağlamında "mahfaza"nın daha uygun düştüğü kanısındayız. (ç.n.)]

[...], o da *donmuş bir ruhtur*. Ölü makine ile işbirliği içinde, köleliğin gelecek zamanlarda içine hapsolmaya devam edeceği bu mahfazayı sürekli üretmek için çalışır ki bir gün belki güçsüzlüğe indirgenmiş insanlar gelip içinde yaşamaya mecbur kalsınlar; tıpkı eski Mısır devletinde fellahların başına geldiği gibi [...]."[31]

"Gelecek zamanların kölelik mahfazası": Suni –"imal edilmiş"– bir yapıya, zorunlu bir ikametgâha gönderme yapan bu ifade, Weber'in yazılarının alımlanmasında kayda değer bir başarı sağlamıştır. Burada *Gehäuse* ve *Haus* arasındaki paralellik açıktır. "Kölelik mahfazası"nı kavranabilir kılmak için eski Mısır fellahlarına başvuran bu satırlarda, Eski Ahit'te betimlenen Mısır'a, Yahudi toplumunun köleleştirildiği o mitik yere bir gönderme yok mudur? *Antik Yahudilik*'te, Filistin'de yaşayanların Mısır'a duyduğu korku ve yılgınlık, "esaret evi" [maison d'esclavage] ya da "demir pota" [creuset de fer] benzetmeleriyle ortaya konur.[32] Bunların, sosyoloğumuzun kullandığı terminolojiyle arasındaki paralellik çarpıcıdır. Gelgelelim, Arapça *fellah* sözcüğünün kullanılmış olması tuhaftır; çünkü bu sözcüğün, köylü ya da serf demek için başka terimleri olan Antik Mısır'da hiçbir karşılığı yoktur.

"Köleliğin mahfazası"na ilişkin bölümün biraz öncesinde, birkaç paragraf yukarıda, bir bütün olarak ekonomik düzenin kendisinden çok, endüstriyel işi, özel kapitalizmde olduğu kadar bürokratik "kolektifleşmiş bir ekonomi" bağlamında ele aldığı başka bir bölümde Weber şöyle demektedir: "Kapitalizmin önüne giderek daha sağlam engeller çıkarmanın kuramsal olarak mümkün olduğu düşünülebilir [...]. Modern endüstriyel işi hapseden çelik mahfazanın (*säthlernen Gehäuse*) bir gün darmaduman olduğunu görebileceğimizi düşünür müsünüz?" Burada kullanılan terim *Protestan Ahlakı*'nda karşımıza çıkan terimin neredeyse aynısıdır ve yazarın bu soruya cevabı elbette

31. Max Weber, "Parlement et Gouvernement dans l'Allemagne réorganisée" (1917), a.g.e., s. 336.

32. Max Weber, *Le Judaisme Antique*, Çev. Freddy Raphael, Paris, Pocket Agora, 1998, s. 19.

olumsuzdur. Aynı zamanda, özel girişimlere yönelik her türlü kamulaştırmaya duyduğu düşmanlığı ortaya koymaktadır; ona göre, özel şirketleri kamusallaştırma, bürokratik merkezileşme sürecini daha da sorunlu bir hale getirmekten başka bir işe yaramayacaktır.

Aynı argüman Aralık 1927'ye tarihlenen Almanya üzerine bir yazısında da ileri sürülmüştür:

"Bu çelikten mahfazayı [*eherne Gehäuse*] oluşturan ve koruyan şey, kapitalizmin bu ikincil biçimine özgü *rasyonel girişimci ahlakı*, yani başka bir deyişle görev ahlakı ve mesleki haysiyettir. Ekonomik iş ve çalışmaya bugünkü karakterini kazandıran ve onun talihini belirleyen bu çelikten mahfazadır ve gelecekte de belirlemeye devam edecektir; üstelik çok daha yoğun, çok daha keskin bir şekilde. O gün geldiğinde, özel kapitalist bürokrasiyle devlet bürokrasisi arasındaki *karşıtlığın* yerini, işletmelerin "kolektif yönetimi"yle oluşturulacak bir bürokrasi alacaktır. Bütün çalışanların ayırım gözetilmeksizin *aynı biçimde* bağlı ve tabi olduğu bu bürokrasinin önünde, ona karşı duracak hiçbir dış güç olmayacaktır."[33] Burada kullandığı kelime bir nebze farklıdır: *eherne Gehäuse*, çelik değil "tunçtan bir mahfaza" olarak çevrilebilir fakat fikir aynıdır: Bu kapanmayı yaratan kapitalizmdir ve onun yerini alacak bir çeşit "devlet kapitalizmi" ya da "bürokratik kolektifleşme", durumu daha kötüye götürmekten başka bir işe yaramayacaktır.[34]

Bir şeyi daha unutmamak gerekir ki *Protestan Ahlakı*'nda karşımıza çıktığı haliyle *stahlhartes Gehäuse* ifadesi, -genellikle sanıldığı üzere- bürokratikleşme sürecinin değil, *modern kapitalist endüstriyel uygarlığın* bir çeşit *alegorisi*dir. Bunu belirtmek önemli. Zira Weber hakkındaki çalışmaların çoğunda, bilhas-

33. Max Weber, "Droit de vote et démocratie en Allemagne", Aralık 1917, *Œuvres politiques* (1895-1919) içinde, s. 261-262.

34. Heterodoks Marksist düşünürlerin -Troçkist akımdan ayrılanların- 1940'lardan itibaren Stalinci SSCB'yi bir "devlet kapitalizmi" (Tony Cliff) ya da "bürokratik koleftiflik" (Max Schachtmann) biçimi olarak tanımlamalarını gözlemlemek ilginçtir; onların kuramsal referansları arasında Weber yoktur.

sa Birleşik Devletler'de, "bürokratik demir kafes" göndermesi yerleşmiş durumdadır; ve doğrusu, bu çözümlemelerde eksik olan "kapitalizm" sözcüğü adeta yokluğu ile mevcuttur.[35] Weber'in 1917 tarihli yazısında, "köleliğin mahfazası" terimiyle gerçekten bürokrasi kastediliyorsa da, *Protestan Ahlakı* için aynı şeyi söyleyemeyiz; çünkü orada bu kullanımın mevcut iktisadi düzeni işaret ettiği açıktır. Ve yine *Protestan Ahlakı*'nda –yazın çevrelerinin büyük çoğunluğunun iddia ettiği gibi– herhangi bir gelecek öngörüsü söz konusu değildir; söz konusu olan *şimdiye yönelik bir teşhistir.*

Peki, Weber niçin bir alegori yapma gereği duymuştur? İspanyol araştırmacı José Maria Gonzalez Garcia'nın, Weber ve Goethe üzerine –daha önce sözünü etmiş olduğumuz– harika denemesinde yazdığı gibi, "bilimsel söylem, bir yerde mecburen ifade edilemez olana toslar ve kendi terimlerinin yetersiz kaldığı böyle zamanlarda alegori yahut metafora, yani geniş bir kültürel geleneğin belli noktalarını haiz olunmadan yorumlanması mümkün olmayan bir dile başvurma ihtiyacı duyar."[36] "Alegori"yi, "sembol"den ayırabilmek için bu kavramı, Walter Benjamin'in ona yüklediği anlam içerisinde düşünmek gerekiyor: "Alegoride, izleyicinin bakışına taşlaşmış ilkel bir manzara gibi sunulan şey, tarihin *facies hippocratica*sıdır."[37] Weber'in formülleriyle olan benzerlik hayret vericidir...

"Mahfaza" her şeyden evvel, Weber gibi sıradışı bir liberal için çok önem arz eden bir değerin, yani *özgürlüğün*, bilhassa bireysel özgürlüğün kaybı anlamına gelmektedir: Dolayısıyla, *Ekonomi ve Toplum*'da, kapitalizmi "efendisiz kölelik" (*herrenlose Sklaverei*) diğer bir deyişle, hem mutlak hem gayri şahsi bir tahakküm sistemi olarak tanımlaması şaşırtıcı değildir.[38] Hâkim liberal

35. Tipik bir örnek: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'nin Max Weber maddesi "burocratic iron cage" e referans verir.

36. José Maria Gonzalez Garcia, *Las huellas de Fausto*, a.g.e., s. 12.

37. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Çev. Sybille Muller, Paris, Flammarion, 1985, s. 178.

38. *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 800.

kanının aksine, Weber hiçbir şekilde kapitalizm ve özgürlük arasında olası bir seçmeci yakınlık olduğuna inanmaz. Rusya üzerine 1906'da yazdığı –çok daha genel kapsamlı– bir yazısında, yine keskin bir ironiyle, bu ikisi arasındaki temel karşıtlığı gösterecektir: "Eğer kendimizi *maddi* çıkarların oluşturduğu, 'yasalara uygun' sonuçlara bütünüyle bıraksaydık, 'demokrasi' ve 'bireyciliğin' şansı bugün yok denecek kadar az olurdu; çünkü maddi çıkarlar hayli açık bir şekilde tersi bir durumu ortaya koyuyor: Amerikan *'benevolent feudalism'*inde, Almanya'nın sözde hayırseverlik 'kurumları'nda, Rus fabrikalarının yönetmeliklerinde, kısacası her yerde 'yeni kölelik mahfazası' (*Gehäuse für die neue Hörigkeit*) çoktan hazır durumdadır."

Sonrasında ise demokrasi ve özgürlüğü kapitalizm çerçevesi içinde temin etmenin zor hatta imkânsız olduğu fikrini –Amerikan modeline başvurmak suretiyle– gayet açık bir biçimde ortaya koyar: "Amerika'da süregiden mevcut biçimiyle ve –ekonomik gelişimimizin 'önüne geçilemez' fenomeni olarak– şimdilerde Rusya'ya ithal edildiği haliyle en uç seviyesine ulaşan günümüz kapitalizmi ile 'demokrasi' yahut (*hangi* anlamda *kullanılırsa kullanılsın*) 'özgürlük' arasında bir seçmeci yakınlık olabileceğini düşünmek son derece gülünç olacaktır; her ne kadar sorulan yegâne soru bütün bu şeylerin, kapitalizmin hâkimiyeti altında uzun vadede nasıl 'mümkün' olabileceği sorusu olsa da."[39]

İşte son paradoks: Weber'in, liberalizmi, demokratlığı, bireysel özgürlüğe duyduğu susuzluğu, *Protestan Ahlakı*'nın son sayfalarında kapitalizmi trajik bir kader olarak göstermesine sebep olacaktır; "çelik gibi sert" bir mahfazadır kapitalizm, tüm insanlığın kendini içinde hapsolmuş bulduğu, çıkış kapısı olmayan bir kafes... Ta ki...

---

39. Max Weber, "A propos de la situation de la démocratie bourgeoise en Russie", 1906, *Œvres Politiques* içinde, s. 172-173. Bkz. Max Weber, "Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland", *Gesammelte Politische Schriften*, Munich, Drei Masken Verlag, 1921, s. 63.

İkinci Bölüm

Max Weber ve Seçmeci Yakınlıklar

3
Seçmeci Yakınlık Kavramı

Din sosyolojisi alanında, Weber'in yazılarını bilhassa *Protestan Ahlakı*'nı yorumlayıp da "seçmeci yakınlık" teriminin kullanımını saptamayan araştırmacı neredeyse yok gibidir. Fakat tuhaftır ki bu terim çok az çalışmaya, tartışmaya ya da münazaraya konu olmuştur; terimin yöntembilimsel anlamına dair sistematik bir çözümlemeye ise çok daha az rastlanır.

Richard Herbert Howe'un, terimin kökenine ilişkin faydalı bilgiler içeren "Max Weber's Elective Affinities. Sociology Within the Bounds of Pure Reason" [Max Weber'de Seçmeci Yakınlıklar: Saf Aklın Sınırlarında Sosyoloji] (1978) başlıklı bir denemesi mevcuttur. Fakat Howe'un burada önerdiği tanım –"Kantçı an-

layışta bir idea" olarak seçmeci yakınlık– pek yerinde bir tanım değildir. Howe, "içsel yakınlık"ı (*innere Verwandtschaft*) "seçmeci yakınlık"tan ayrı bir yere koymaz ve böylece seçimin belirleyici rolü kaybolur. Sonuç olarak Howe, *Wahlverwandtschaft*'ı, "anlamlarının kesişmesine" bağlı olarak "sözcüklerarası bir seçmeci yakınlık"a indirgemeyi ister görünür ve bu, *Verwandtschaft*'ın kapsamını büyük ölçüde sınırlar. Bu konudaki bir diğer çalışma J.J.R. Thomas'ın "Ideology and Elective Affinity" [İdeoloji ve Seçmeci Yakınlık] (1985) isimli denemesidir. Thomas, merak uyandıran bir tartışmanın sonucunda hayal kırıklığına uğratan şu sonuca ulaşır: "Weber, çok da isabetli olmayan bir şekilde materyalist olarak kabul ettiği ideoloji kavramından kaçınacağım derken, yerine bizi hiçbir yere götürmeyen bir kavram icat etmiştir (s. 39). Bu konuyla ilgili olarak çok önemli bir katkıda bulunduğunu düşündüğüm yazar ise Weber ve Goethe üzerine yazdığı kitabının (1992) bir bölümünü seçmeci yakınlıklara ayırmış olan José Maria Gonzalez Garcia'dır.[1]

Wahlverwandtschaft teriminin, Weber'in yazılarının çok daha öncesine dayanan uzun bir tarihi var. Terimin tuhaf kültürel yolculuğu boyunca biriktirdiği tüm anlam zenginliğini yakalayabilmek adına, simyadan romantik edebiyata ve buradan da sosyal bilimlere dek geçtiği güzergâhların haritasını kısaca tekrar oluşturmaya çalışalım.

Aslında "yakınlık" [affinité] terimi ilk olarak ortaçağ simyacıları arasında, cisimler arasındaki çekimi ve füzyonu açıklamak için kullanılıyor. Albert Le Grand'a göre, kükürdün metallerle birleşme sebebi, bu cisimlerle bir yakınlığı olmasıdır: *Propter affinitatem naturae metalla adurit*. Bu konu, sonraki yüzyıllarda simya alanında da karşımıza çıkar. Örneğin, *Elementa Chimiae* [Kimyasal Element] (1724) isimli kitabında Hermannus Boerhaave şöyle açıklar: *Particulae solventes et solutae se affinitate suae*

1. Bkz. Richard Herbert Howe, "Max Weber's Elective Affinities. Sociology Within the Bounds of Pure Reason", *American Journal of Sociology*, 84, 1978, s. 366, 382; J.J.R. Thomas, "Ideology and Elective Affinity", *Sociology*, 19.1, 1985, s. 39; José Maria Gonzalez Garcia, *Les Huellas de Fausto*, a.g.e., s. 49-85.

*naturae colligunt in corpora homogenea.** Söz konusu yakınlık, iki tözün birbirini araması ve birleşerek birbirini bulmasını doğuran bir güçtür; buna bir çeşit evlilik, kimyasal bir düğün diyebiliriz; kaynağı nefretten çok aşktır, *magis ex amore quam ex odio.*[2]

Attractio electiva terimi ilk defa, İsveçli kimyager Bergman'la birlikte ortaya çıkıyor. *De attractionibus electivis* [Seçmeci Çekimsellikler] (Uppsala, 1775) isimli eseri Fransızcaya *Traité des affinités chimiques ou attractions électives* [Kimyasal Yakınlıklar ve Seçmeci Çekimsellikler Üzerine] (1788) başlığıyla çevrilmiştir. Almanca çevirisinde ise (Francfort, Verlag Tabor, 1782-1790), "seçici çekimsellik" terimi *Wahlverwandtschaft* yani "seçmeci yakınlık" şeklinde verilmiştir.

Goethe, *Die Wahlverwandtschaften* (1809) isimli romanının başlığını Torbern Olof Bergman'ın bu Almanca versiyonundan almıştır. Terim -karakterlerinden biri "on sene önce" kimya alanında çalışmalar yapmış olan- Goethe'nin romanında, bir erkek ve bir kadının ruhları arasındaki derin yakınlığın etkisiyle birbirlerine doğru tutkuyla çekilmeleri durumunu ifade eden bir metafora dönüşmektedir. Goethe'nin kimya alanına ait bu kavramı tinselliğin ve aşkın sosyal alanına bu şekilde konumlandırması, terimin Boerhaave gibi birçok simyacıda karşımıza çıktığı haliyle zaten duygusal ve erotik metaforla yüklü olduğu düşünülürse hiç de zor olmamıştır. Goethe'ye göre, iki varlık ya da element "birbirini arıyor, birbirini çekip tutuyorsa ve sonrasında, bu samimi birleşmeden yenilenmiş olarak hiç beklenmedik bir biçimde tekrar ortaya çıkıyorsa, orada seçmeci yakınlık bulunmaktadır."[3] Bu düşüncenin, Boerhaave'nin -birbirini

---

* *Çözünmüş parçacıklar ve çözeltiler, doğal yakınlıkları gereği benzer cisimlerde (yeniden) biraraya gelirler.* [Boerhaave'nin cümlesinde yer aldığını fakat Löwy'nin alıntısında bulunmadığını fark ettiğimiz "denuo" sözcüğü Türkçe "yeniden", "tekrar" anlamlarına gelmektedir. Bkz. Hermann Boerhaave, *Elementa Chemiae*, Cilt 1, Parisiis : apud Guillelmus Cavelier, 1733, s. 289.] (ç.n.)

2. Hermannus Boerhaave, *Elementa Chimiae, Lugduni Batavorum, 1732, II. Kısım*, "De menstruis".

3. Johann Wolfgang Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1948, s. 41. [Johann Wolfgang Goethe, *Seçilmiş Yakınlıklar*, Çev.

arayan, birleşerek bir araya gelen iki element– formülüyle olan yakınlığı çarpıcıdır; Goethe'nin Hollandalı simyacının yapıtını bildiği ve ondan esinlenmiş olduğu da düşünülebilir.

Söz konusu ifade, Goethe'nin romanıyla beraber, ruhlar arasındaki özel bir bağın işareti olarak, Alman kültürüne girmeye hak kazanmıştır. Üçüncü dönüşümünü yine Almanya'da gerçekleştirecek ve sosyal bilimlerin büyük simyacısının yani Max Weber'in eseriyle birlikte geçireceği değişimle sosyolojik bir kavram haline gelecektir. Kabul gören önceki anlamlarının çağrışımlarını (çekim ve bağdaşım) korumakla birlikte, ifadenin yenilik boyutu ortadan kalkmış gibidir.[4]

Esasen bu iki biçim arasındaki karmaşık ama bir o kadar ince ilişkinin çözümlenebilmesi yolunda, kavramın *Protestan Ahlakı*'nda önemli bir yer tuttuğunu görürüz. Weber için söz konusu olan, nedensellik terimleriyle ortaya konan geleneksel yaklaşımı aşmak ve böylece "maddi" ya da "tinsel" olanın önceliği tartışmasına son vermektir: "Maddi katmanlar, toplumsal, politik organizasyon biçimleri ve Reform'un kültürel dönemlerinin entelektüel içeriği arasındaki karşılıklı bir yığın karmakarışık etkileşim karşısında yapılacak tek şey, öncelikle, belli bazı dini inanç biçimleri ile Meslek ahlakı arasında "seçmeci yakınlıklar" (*Wahlverwandtschaften*) olup olmadığına bakmak ve bu yakınlıkların hangi noktalarda ortaya çıktığını tespit etmektir. Böylece, dini hareketin, hangi seçmeci yakınlıklar sonucunda maddi kültürün gelişimine etki ettiği, bu etkinin modu ve genel *istikameti* mümkün olduğunca belirlenmiş olacaktır."[5] Burada, terimin ilk kullanımının hâlâ tırnak içinde olduğunu görmek

---

Firuzan Gürbüz, Alfa Yayıncılık, 2016] Goethe, arkadaşı Reimer'le sohbetlerinde "seçmeci yakınlık" terimini bulup kullandığı için "büyük Bergman"a olan saygısını dile getirmiştir. Bkz. Benno von Wiese (Der.), *Anmerkungen*, Goethes *Werke* içinde, Hambourg, Wiesener, 1951, Cilt XIX, s. 621.

4. Kavramın kökenine ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. *Rédemption et utopie*, a.g.e., 1988.

5. *L'Éthique protestante*, s. 91. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 79. Bu çeviride "seçmeci yakınlıklar" basitçe "ilişki" sözcüğüyle karşılanmıştır. (ç.n.)] Bkz. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, a.g.e., s. 153.

ilginçtir; öyle ki Weber, bilimsel bir çözümlemede bu romanesk metafora başvurduğu için hoş görülmek ister gibidir; fakat paragrafın ilerleyen kısmında tırnak kullanımı sona erer: İfade, sosyoloğun kavramsal dünyasında artık kendini kabul ettirmiştir.

Paragrafın devamında, Weber, ikinci bir adım atarak modern kültürün içeriğinin [...], oluşumu bakımından, ne ölçüde "dini motivasyonlardan" kaynaklandığına ilişkin bir değerlendirmeye girişir. Bu "ikinci adım"ı, nedensel bir çözümleme olarak yorumlayabiliriz. "Seçmeci yakınlık" ve nedensellik arasındaki ilişkiyi konu eden bir tartışma uzun zamandır mevcuttur. Ephraim Fischoff, Raymond Aron, Philippe Besnard, Raymond Boudon ve son dönemlerde Gérard Raulet, her biri kendince, bu ikisini birbirinden ayrıştırmaya ve birincisine ayrıcalık tanımaya yönelmiştir.[6] Buna karşılık Jean-Pierre Grossein, "seçmeci yakınlıklara ilişkin araştırmayı, nedensellik ilişkileri araştırmasından ayrı tutmak şöyle dursun, onun nedensellik ilişkilerinin belli bir anı ve aracı olarak sunulduğuna"[7] ikna olmuştur. Buradan ne sonuç çıkarmalı? Seçmeci yakınlık, nedensel bir araştırma için ikinci bir adımda bir *araç* olabilir belki; ama bu, kendisinin de nedensel bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Her halükârda, Weber'in ifadeleri, farklı okumalara imkân vermesi bakımından yeterince esnektir...

Weber'in *Wahlverwandtschaft* kavramıyla göstermek istediği, her şeyden evvel, dini bir ahlak ile iktisadi bir tutum arasında aynı yönelime sahip ve birbirine benzer unsurların mevcudiyetidir; bunları şöyle sıralayabiliriz: Püriten çilecilik ve sermaye birikimi, Protestan iş ahlakı ve burjuva iş disiplini, Kalvinizmin mesleği erdemle ilişkilendirerek değerlendirişi ve rasyonel burjuva girişimcisinin *ethos*'u, zenginliklerin faydacı kullanımına ilişkin çileci kavrayış ve sermayenin üretken birikimi, Püritenliğin yöntemsel ve sistematik hayat dayatması ve kârlılığın

6. Örneğin bkz. Gérard Raulet, "L'évidence du paradoxe. La thèse de L'Ethique protestante et sa méthode d'exposition", Michael Löwy (Der.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, a.g.e., s. 84-85.

7. Jean-Pierre Grossein, "Sunuş", *L'Éthique protestante*, s. XL.

kapitalist takibi. Bu derin benzerllikler, bu "yakın akrabalıklar"-dan yola çıkılarak Hollanda, İngiltere ve Birleşik Devletler'de, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, Protestan ahlakı ve kapitalist ruh arasında bir seçmeci yakınlık ilişkisi gelişecek ve bu ilişki sayesinde Püriten varoluş anlayışı, ekonomik anlamda rasyonel bir burjuva yaşamına yönelimi –ve tam tersini– destekleyecektir.

"Seçmeci yakınlık" ifadesinin, Max Weber'in Anglosakson pozitivist alımlayıcıları tarafından anlaşılmamış olması şaşırtıcı değildir. *Protestan Ahlakı*'nın 1930'da Talcott Parsons tarafından yapılan çevirisi bunun neredeyse karikatürleşmiş bir örneğidir: *Wahlverwandtschaften,* kimi yerde *certain correlations*, kiminde ise *those relationships* şeklinde karşılanmıştır.[8] Weberci kavram, zengin ve anlam açısından kuvvetli içsel bir ilişkiye gönderme yaparken, Parsons'ın "çevirisi" kavramı sıradan, dışsal ve anlam içermeyen bir bağıntıyla ikame etmiştir.

Seçmeci yakınlık terimi ya da fikrinin dönemin sosyologlarındaki –Tönnies, Simmel, Troeltsch, Mannheim– muhtemel kullanımlarını bu bölüm kapsamında inceleme imkânım yok. Fakat akılda kalması için bir örnek verelim. Mannheim'de, her ne kadar terim açıkça kullanılmamış olsa da, Weberci *Wahlverwandtschaft*'a yakın çözümlemeler bulmak mümkündür: "İki ayrı düşünce eğiliminin kesiştiği ve birleştiği yerde (*zusammenfliessen*), bilgi sosyoloğunun görevi her iki akımdaki, sentez aşaması öncesinde bile içsel bir yakınlık *(innere Verwandtschaft)* ortaya koyan ve dolayısıyla birleşimi mümkün kılan anları bulmaktır."[9]

8. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, Londra, Unwin University Books, 1957, s. 91-92.
9. Karl Mannheim, "Das Konservative Denken" (1927), *Wissensoziologie*, Berlin, Luchterhand, 1964, s. 458. Aynı fikir Troeltsch'de de karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Jean Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, s. 247-251.

Weber'in Seçmeci Yakınlık Kavramı Kullanımına İlişkin Bir Envanter

Weber, *Protestan Ahlakı*'nda sadece üç yerde "seçmeci yakınlık" kavramını kullansa da söz konusu kavram başka yazılarında, çoğunlukla da din sosyolojisi denemelerinde karşımıza çıkar. Eksiksiz olduğunu iddia etmeksizin, bu kavramın kullanımına ilişkin on ayrı biçimden söz edebiliriz. Bunların üçü belli bir alana dahilken, diğerleri çeşitli sosyal alanlarda "dolaşmaktadır."

1. Dini alanda:

Kavramın bu başlık altında toplanabilecek kullanımlarında, çeşitli dini biçimler arasındaki seçmeci yakınlık ilişkileri ele alınmaktadır. Örneğin, ritüalizm ve kutsal lütuf arasındaki seçmeci yakınlık yahut elçilik vazifesi yüklenen peygamberlik ile "Tanrısallık kavramıyla oluşan yaratıcı, aşkın, kişisel, gazabıyla şimşekler çaktıran, bağışlayan, seven, buyuran ve cezalandıran bir Tanrı"[10] arasındaki seçmeci yakınlık ilişkisi. Elbette, böylesi bir Tanrı, örnek peygamberliğin kişiler üstü ve temaşaya dayalı Tanrısallığının karşısında yer alır.

2. Ekonomik alanda:

Bu alandaki kullanımlarda, kapitalizmin "ruh"u ve kapitalist ekonomik düzenleme biçimleri arasındaki seçmeci yakınlık ilişkisi konu edilmektedir. Bu, ilk bakışta biraz içi boş ve zorlama bir tespit gibi gelebilir fakat Weber, sendikal düzenlemeyi harekete geçiren şeyin sendikal bir ruh olmayabileceğinin, kapitalist ekonominin tetikleyicisinin de mutlaka "kapitalist ruh" olmadığının altını çizer, tıpkı sömürgeci bir imparatorluğun tetikleyicisinin sömürgeci bir ruh olmayabileceği gibi.[11] Duruma göre, mevzubahis "ruh", şu ya da bu dereceye dek, "biçim"le bir upuygunluk ve sonuç olarak "seçmeci bir yakınlık ilişkisi" içerisindedir.[12]

3. Kültürel alanda:

Burada tuhaf bir örnek söz konusudur. Weber, ortak miras yoluyla edinilen ve rasyonelleşerek modern bürokrasiye -uz-

10. *Sociologie des religions*, s. 356.
11. *Sociologie des religions*, a.g.e., s. 134-135.
12. *L'Éthique protestante*, s. 376

manlaşmaya, profesyonelleşmeye- varan formasyonun (Bildung) karşısına, "oyuncu karakteri ve sanatsal etkinlikle (*Künstlertum*) seçmeci yakınlığı itibariyle feodal *Bildung'u* yani formasyonu"[13] koyar. Öyle görünüyor ki Weber burada aristokrasinin eğitimini düşünmektedir; fakat sanatsal pratikle paylaştığı ortak noktalar açıkça belirtilmez ve metin karanlık kalır.

4. Komünal eylemselliğin yapısal biçimleri ile ekonominin somut biçimleri arasında:

Kavramın bu başlık altına toplanabilecek kullanımlarına *Ekonomi ve Toplum*'da, ekonominin özüne dair açıklamaların yapıldığı bölümde rastlamaktayız. Fakat ifadelerin son derece genel kaldığını belirtelim:[14] Weber bunlarla ilgili somut örnekler vermez; kitabın devamında bu konuya tekrar döneceğini söylese de dönmez, tabii dini eylemle ekonomik eylem arasındaki seçmeci yakınlığı bu genel yapının muhtemel biçimlerinden biri olarak saymazsak.

5. Dini ahlak ve ekonomik *ethos* arasında:

Kavramın bu başlık altında ele alınan kullanımları, *Protestan Ahlakı*'nın en bilinen bölümlerine gönderme yapmaktadır. Biraz yukarıda bahsettiğimiz paragrafa ek olarak, kavramın bir başka yerdeki kullanımı ise daha belirgindir: "(Pietizmle kıyaslandığında) Kalvinizm, kapitalist girişimcinin sıkı kuralcı ve aktivist yönüyle daha büyük bir seçmeci yakınlık içinde görünür."[15] Ve Weber bu meseleye, "burjuvaziyi, tanımlı yaşam biçimlerine bağlayan seçmeci yakınlığı" ortaya koymak üzere "Antiktirik"te geri döner; bu tanımlanmış yaşam biçimleri arasında, "hayatın, [...] çileci Protestanlık gibi, dini biçimlenişine yönelik birtakım unsurları da (*sadece* bu unsurlar demiyoruz) bulunmaktadır."[16]

Benzer ifadelere Weber'in başka yazılarında da rastlarız. Örneğin, *Ekonomi ve Toplum'da*, ekonomik rasyonellik ile bağnaz

13. *Wirthschaft und Gesellscahft*, s. 752.
14. Max Weber, *Economie et Société*, Çev. Eric de Damperre, Paris, Plon, 1971, s. 354
15. *L'Éthique protestante*, s. 173.
16. Max Weber, "Anticritique", s. 441-442.

bir dini ahlak arasında daha genel bir ilişkiselliğin düşünüldüğü bölümde: "Rasyonel bir dini ahlakla, ticari rasyonelliğin özel bir tipi arasında hüküm süren nedensel ilişki türünü ve böyle bir ilişkinin nerede var olduğunu şimdilik bir kenara bırakacağız. Biz sadece ekonomik rasyonellikle bazı bağnaz ahlaki dinsellik tipleri arasında, hâkim özelliklerini ileride daha ayrıntılı olarak ortaya koyacağımız seçmeci bir yakınlık olduğu düşüncesini oturtmaya çalışıyoruz. Bu türden bir yakınlık, Batı dünyası dışında yani ekonomik rasyonellik dışında kalan topraklarda, ancak alışılmadık durumlar söz konusu olduğunda gözlemlenmektedir. Ekonomik rasyonelliğin tipik dayanaklarına yaklaşıldıkça, bu yakınlık daha kesin bir hal almaktadır."[17] Weber, tıpkı *Protestan Ahlakı*'nda olduğu gibi, bu metinde de çok açık biçimde seçmeci yakınlıkla nedensel ilişkiyi birbirinden ayırmaktadır.

6. Dini biçimler ile politik biçimler arasında:

Bu tip yakınlaşmalara nadiren rastlanır. En ilginç örneklerinden biri, sektlerin işleyişi ile demokrasi arasındaki seçmeci yakınlıktır: "Demokrasinin yapısı ile derin bir seçmeci yakınlık, sektlere has yapılaştırmanın kendi ilkelerinde ortaya çıkmaktadır;" örneğin cemaat tarafından doğrudan bir yönetimde ya da kilise görevlilerinin grubun "hizmetkâr"ları olarak tanımlanmasında olduğu gibi.[18]

7. İktisadi yapılar ile siyasi biçimler arasında:

Bununla ilgili bulabildiğim tek örnek "negatif" tipte olmakla birlikte, yüksek bir belirleyiciliğe sahiptir. Rusya'daki burjuva demokrasi üzerine denemesinde Weber'in, sıkça anılan liberal/burjuva düşüncesine, yani kapitalizm ve demokrasi arasındaki doğal bağlantıya şiddetle karşı çıktığını gördük. Weber'e göre, "Günümüzün yüksek kapitalizmine [...] 'demokrasi' ya da hatta 'özgürlük' ile bir seçmeci yakınlık ilişkisi atfetmek son derece gülünçtür. [...]"[19] Ben Weber'de, tarihsel materyalizmin (her

17. *Economie et société*, s. 502. [*Ekonomi ve Toplum*, a.g.e., s. 609]
18. *Sociologie des religions*, s. 324.
19. Max Weber, "A propos de la situation de la démocratie bourgeoise en Russie",

zaman olmasa da) sıklıkla "determinist" bir açıdan ele aldığı, "klasik" bir mesele olan ekonomi ve politika arasındaki seçmeci yakınlığa ilişkin "pozitif" bir örneğe rastlamadım.

8. Toplumsal sınıflar ile dini kurallar arasında:

Bu konu *Ekonomi ve Toplum*'da tartışılmaktadır: "Burjuva güçler ile dini güçler arasında, gelişimlerinin belli bir aşamasında tipik olarak görülen genel seçmeci yakınlık, bu güçlerin feodal iktidarlara karşı biçimsel ittifaklarına dek varabilir; Doğu'da epey sık rastlanan ve İtalya'daki atama tartışmasında* gerçekleşen durum budur."[20] Söz konusu olan, toplumsal gruplar arasında ortak çıkarlar doğrultusunda yapılan salt basit bir anlaşma değil, askeri soyluluğa karşı ortak, barışçıl bir *ethos*'tu. Bir başka benzer örnekse, ruhban sınıfı ve kentli küçük burjuvazi arasındaki seçmeci yakınlıktır.

9. Dünya görüşleri ile toplumsal sınıfların çıkarları arasında:

Weber bu problemi, en genel ifadesiyle *Essais sur la théorie de la science*'da [Bilim Kuramı Üzerine Denemeler] formüle etmiştir: Dünya görüşlerinin (*Weltanschauungen*) bir otonomisi vardır ve şu ya da bu toplumsal konumdan bir sonuca varılamaz; ne var ki bireyin herhangi bir dünya görüşüne tutunması, büyük ölçüde onun sınıf çıkarlarıyla yakınlığına bağlıdır. Sınıf çıkarı kavramının tek anlamlılığı Weber için yalnızca görünüşten ibaret olsa da, seçmeci yakınlığa ilişkin bu ifade Marksizme çok yakın durmaktadır.[21] Jean Séguy tarafından önerilen tanım bu tipte bir ilişkiye gönderme yapmaktadır: "Seçmeci yakınlık, Weber'e göre, çifte sosyal 'şans'ı ifade eder: bir yandan, bir ideoloji biçimi

---

Œuvres Politiques, s. 172-173. Bu konuyla ilgili olarak, elinizdeki kitabın II. bölümüne bakabilirsiniz.

* Atama Tartışması ya da Kavgası (Investitura), 11. yüzyılda Kutsal Roma İmparatoru IV. Heinrich ile Papa VII. Gregorius arasında yaşanan Kilise görevlilerini atamada kimin söz sahibi olacağına dair tartışma. Bu olay, ortaçağ Avrupa'sında seküler güçler ile dini güçler arasında yaşanan en büyük çekişmedir. (ç.n.)

20. *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 704.

21. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, JCB Mohr, 1922, s. 153. [Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, 2012.]

(burada dini ideoloji biçimi) ve bir ekonomik sınıfın çıkarları yahut statüsü arasında daimi bir ilişki görmek durumunda olan şans; diğer yandan ise, ilkinden daha az belirleyici olmayan ama ilkinde söz konusu olan zorunluluğun, esnekliği sayesinde mevcut yapıların ve toplumsal eylemin önüne geçilmesini sağlayabilecek olan şans."[22] Bu formülasyon son derece güçlü ve yerindedir; gelgelelim, kavramın Weber'deki kullanım biçimlerinden yalnızca birine karşılık gelir.[23]

10. Bir toplumsal sınıfın yaşam biçimi ile bazı dini yaşam biçimleri arasında:

Kavramın bu duruma örnek olabilecek kullanımları, bir öncekilerle karıştırılmamalıdır: Burada söz konusu olan yalnızca çıkarlar değil, çok daha geniş kapsamlı bir şeydir: "Dinin gerektirdiği yaşam biçimi ile toplumsal olarak koşullandırılmış bedenler ve sınıfların (*Stände*) yaşam biçimi arasındaki seçmeci yakınlık." Weber'in sürekli geri döndüğü –*Protestan Ahlakı*'nda daha önce ileri sürülmüş olan ve hem cevaplarda hem antikritiklerde tekrar dile getirilen– örnek, çileci Püritenlik ve orta sınıf burjuvazi örneğidir. Daha genel bir şekilde ifade edecek olursak, Weber, eskatolojik krizler sırasında dini hareketlere katılımın "dikey" yönde olup birçok farklı toplumsal sınıfla kesiştiğini, fakat rutinleşmeleriyle beraber bu katılımların "yatay" bir hal aldığını yani toplumsal sınıfların kırılma çizgilerine boyun eğdiklerini düşünür, ki bu olgu belli bir ölçüde, "tarihsel materyalist yorumu" doğrular.[24]

Son olarak ise seçmeci yakınlığın olmadığı negatif bir durumdan, savaşçıların yaşam biçimleriyle, doğaüstü bir Tanrı'nın

22. Jean Séguy, *Christianisme et société*, a.g.e., s. 251.

23. Aynı şey, Weber biyografisinde Reinhard Bendix'in önerdiği daha belirsiz bir tanım için geçerlidir: "Weber, "seçmeci yakınlık" terimini çoğunlukla, fikirlerin çifte görünümünü dile getirmek için kullanmıştır: Fikirler birey tarafından yaratılmış ya da seçilmişlerdir (seçime tabidirler) ve bireyin maddi çıkarlarına uygun düşerler (yakınlıklar)." (Reinhard Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, New York, Doubleday, 1962, s. 54.)

24. *Sociologie des religions*, s. 279; "Anticritique", s. 360.

ahlaki dayatmaları arasında bir seçmeci yakınlığın bulunmamasından bahsetmek ilginç olacaktır.[25]

Kavramın Weber tarafından kullanımına ilişkin, sınıflandırma şeklinde yaptığımız bu envanter, elbette göreceli olarak ele alınması gereken bir ilk adım. Aslında, bu farklı kullanımlar arasındaki sınır mutlak değil. Zira farklı kaynaklardaki ifadelerin birbiriyle kesiştiğini, birbirini doğruladıklarını sıkça gözlemliyoruz: Örneğin, ekonomik *ethos*, toplumsal sınıfların hayat biçimleri ve maddi çıkarları, her zaman için toplumsal gerçekliğin birbirinden ayrı veçheleri değildir. Weber, *Protestan Ahlakı*'nda, "Kalvinizm, kapitalist burjuva girişimcinin sıkı kuralcı ve aktivist yönüyle daha büyük bir seçmeci yakınlık içinde görünür"[26] diye yazdığında, burada söz konusu edilen burjuvanın çıkarları mı, ait olduğu sınıfın hayat biçimi mi, yoksa "kapitalizmin ruhu" mu, bilmek zordur.

Bu varsayımların uygunluğunu, gerçekçiliğini ya da kesinliğini doğrulamaya girişmedim. Buradaki amacım, Weber'in girişimine, kavramı kullanış biçimine ve onu nasıl "çalıştırdığına"na ilişkin mantığı kavramaktı.[27]

Tanımlama Girişimi

Weber, yukarıdaki örneklerin hiçbirinde "seçmeci yakınlık" kavramını tanımlamaz. Zira bu kavramın, Goethe'nin yazılarını ezbere bilen kültürlü Alman halkının aşina olduğu, yeterince bilindik ve kendiliğinden anlaşılır bir kavram olduğunu düşünüyor gibidir; buna rağmen kavramın "işleyişi" hakkında yer yer bazı değerli bilgilendirmelerde bulunur: İki öğe –örneğin

25. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 288.

26. *L'Éthique protestante*, s. 173. Terimin bu kitaptaki üçüncü ve son kullanılışıdır.

27. *Wahlverwandtschaft* teriminin Weber tarafından kullanımlarından bazılarını, bana buluşsal anlamda pek ilginç görünmedikleri için bir kenara bıraktım: Örneğin, bir sosyal bilimler dergisi için çalışanların "idealleri" arasındaki seçmeci yakınlıktan söz ettiğinde (fazla belirsiz); ya da Katolik muhafazakâr bir partinin otoriter zihniyeti (*Zentrum*) ile Almanya'daki otoriter devlet biçimleri arasındaki seçmeci yakınlığı vurguladığında (fazla aşikâr). Bkz. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 159 ve *Œuvres politiques*, s. 372.

sosyal bir sistem ve kültürel bir "ruh"– bilhassa üst düzey "bir 'upuygunluk' derecesiyle" bağlı olduklarında ve seçmeci yakınlık ilişkisine girdiklerinde, birbirlerine büsbütün uyum sağlayarak birbirlerini daha iyi çalışır hale getirirler (*aneindander anzugleichen trachten*), ta ki sonunda "içsel bir birliğin gelişimi muhakkak devreye girene dek.[28] Yahut şöyle belirttiği de olur: "Toplu bir eylemsellik ve ekonomik biçim arasındaki *Wahlverwandtschaft*'ın derecesi, aralarında kurulan aktif bağın türüne bağlıdır; birbirlerinin varoluşlarını destekliyorlar mı (destekliyorlarsa hangi yoğunlukta) ya da tam tersine, birbirlerine engel olup birbirlerini dışlıyorlar mı; karşılıklı bir "upuygunluk" içindeler mi, yoksa birbirleri için hiç uygun değiller mi? Bunun gibi upuygunluk ilişkilerinden sık sık söz edeceğiz."[29]

Şu ana dek birçok kez gördüğümüz üzere, seçmeci yakınlık Weber'e göre nedensel bir ilişki değildir. *Protestan Ahlakı*'nda elbette nedensel çözümlemelere yer verilmiştir; bununla birlikte yazar, kimi zaman iktisadi nedenlerin kimi zaman da dini motivasyonların oynadığı role ayrıcalık tanımışsa da, kitabın temel yöntembilimsel yönelimi ne iktisadi ("maddi") ne de dinsel ("tinsel") faktöre ilişkin bir öncelik belirtir, o daha çok aralarındaki adaptasyon ve seçmeci yakınlığı ortaya koyar. Alexander von Schelting, Weber'in bilim kuramını konu alan değerli çalışmasında (1934), onun nedensel açıklama kuramından yana olsa da –üzülerek– bunun yerine seçmeci yakınlığı, nedensel upuygunluk yerine ise anlamların upuygunluğunu (*Sinnadäquanz*) getirme eğiliminde olduğunu saptar.[30] *Wahlverwandtschaft* kavramı, Weber'e, dini ve ekonomik davranışlar arasındaki ilişkilerin tarihsel karmaşıklığını anlamaya elverişli

28. "Anticritique", s. 376-377. Bkz. Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Johannes Winckelmann (Der.), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, s. 171.

29. *Wirtschaft und Gesellschaft, s. 183. Bu bölümün Fransızca çevirisi (Economie et société, s. 354) yaklaşık hatta yetersiz bir çeviridir. Örneğin, Wahlverwandtschaft sadece yakınlık* [affinité] ile karşılanmıştır.

30. Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftlehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, Tübingen, JCB Mohr, 1934, s. 353-420.

görünmeyen, bütünüyle "maddeci" ya da bütünüyle "tinselci" açıklamalardan sakınma imkânı sunar. Jean Séguy'in de idrak ettiği üzere, seçmeci yakınlık kavramının kullanımı, Weber'in çoğulcu bakış açısından, onun tek yönlü nedenselliği ve determinizmi reddinden ayrı düşünülemez.[31]

Herhangi bir tanım bulunmadığına göre, *Din Sosyolojisi*'nin –tartışılmaz ustalıktaki– Fransız çevirmeni Jean-Pierre Grossein'in sandığı üzere, seçmeci yakınlığın "içsel akrabalık"ın eşanlamlısı olduğunu addedebilir miyiz? Grossein'e göre, "yorumcular, yüksek edebi verimliliğe sahip *Wahlverwandtschaft* kavramı üzerine –boş yere– kafa patlattılar. "Seçmeci yakınlık", "upuygunluk" ya da "içsel akrabalık" Weber'de eşdeğer anlamdadır."[32] O zaman kendimize şu soruyu sorabiliriz: Heidelbergli sosyolog, neden "eşdeğer" olduğu varsayılan diğer terimlere değil de bu "edebi" kavrama bağlı kalmıştır? Grossein'le benzer bir akıl yürütmeyi Raymond Aron'da buluyoruz; Aron, seçmeci yakınlığı, dini davranış ile ekonomik davranış arasındaki "anlamca upuygunluk", "tinsel yakınlık" ya da "entelektüel ve varoluşsal uygunluk"[33] biçimi olarak tanımlıyor.

Aslında Weber, seçmeci yakınlık kavramıyla ilgili birçok başka kavram da kullanır: upuygunluk, içsel akrabalık, anlamsal yakınlık, örtüşme gibi. Bu terimler, söz konusu fenomenin anlaşılmasına yardımcı olsa da, doğrusu seçmeci yakınlıkla eşanlamlı yahut eşdeğer değildirler ve *Wahlverwandtschaft* kavramının yerini tutamazlar. Daha zayıf, daha az anlam barındıran ve bilhassa aktiflik boyutundan yoksun terimlerdir bunlar. Örnek olarak "içsel akrabalık" terimini alalım: Bu ifade, iki form arasında bir *Wahlverwandtschaft*'a, yani derin bir yakınlığa, uyuma işaret etse de, ikisi arasında aktif bir ilişkiye atıfta bulunmaz. Oysa seçmeci

31. Jean Séguy. *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999, s. 76-98.
32. Jean-Pierre Grossein, "Sunum", Max Weber, *Sociologie des religions*, s. 59.
33. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard,1967, s. 537, 539, 542. [Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, 2014.]

yakınlık, bir seçilim, aktif bir seçim, karşılıklı bir çekim unsuru içerir. Weber'in üstü kapalı da olsa gönderme yaptığı Goethe'nin bu ifadesinde, iki kültürel form "birbirini aramakta, çekmekte ve yakalamaktadır." Her şeyden önce, eylem sosyoloğu olan Weber için basit bir yakınlıkla seçmeci yakınlık arasındaki ya da biçimsel bir benzerlikle aktif bir ilişkisellik arasındaki fark elbette görmezden gelinemezdi.[34]

Dolayısıyla ben, terimin Weberci kullanımından yola çıkarak şu tanımı öneriyorum: Seçmeci yakınlık, a) iki kültürel/dini, entelektüel, politik ya da ekonomik form veya b) bir kültürel form ile bir yaşam biçiminin ve/veya bir sosyal grubun çıkarlarının bazı belirleyici benzerlikler, yakın bir akrabalık yahut anlamsal yakınlık itibariyle, aktif bir seçimle karşılıklı bir çekim ve etkileme, karşılıklı birbirini güçlendirme ve aynı amaca doğru yönelim ilişkisi içine girmeleridir. Böyle bir tanım, seçmeci yakınlığın, basit yakınlıktan başlayarak giderek ruhsal bir yakınlık, denklik, tinsel akarabalık gibi çeşitli düzey ya da derecelerini dikkate alır. Fakat altını çizmek gerekir ki, söz konusu tanım yine de durağandır; aktif bir yakınsama, seçmeci bir çekim olanağı yaratsa bile gereksinim yaratmaz. Bu gücün eyleme dönüşmesi, dinamik bir hale gelmesi tarihsel ve somut toplumsal şartlara bağlıdır. Örneğin Weber, Konfüçyüsçülükle Püriten rasyonalizmi arasında "belli bir akrabalık (*Verwandtschaft*)" olduğu tespitinde bulunur;[35] fakat bu, ikisi arasında fiili bir yakınsama ilişkisi yaratmak için yeterli değildir.

Ardından seçim, yani bazı etkileşim biçimlerine, dürtme, uyarma ve ortak bir yönelime götürecek olan karşılıklı bir çekim,

34. Sanıyorum, Jean-Pierre Grossein, seçmeci yakınlıkla ilgili olarak Weber'e yer verdiği şu satırlarda aynı sonuca varıyordu: "Anlam düzeyinde yapılan bir çözümlemenin ortaya koyduğu şekliyle, anlam düzeyinde bir uygunluk, bu türden bir ilişkinin her tekil durumda fiilen var olmasını garantilemez; hatta çoğu zaman ya da ortalama olarak bunun gerçekleşmediğini söyleyebiliriz." (Jean-Pierre Grossein, "Sunum", *Sociologie des Religions*, s. 60) Weber'den yapılan alıntıya aynı kitapta s. 135'te, kapitalizmin "ruhu" ve "biçimi" arasındaki ilişkiye istinaden yer verilmiştir.

35. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, a.g.e., s. 450.

iki sosyokültürel düzenlemenin karşılıklı aktif tercihi gelir. Bu aşamada, benzerlikler ve uyuşumlar dinamik bir hal almaya başlar; ama iki yapı birbirinden ayrı durur.

En nihayetinde, bu iki düzenleme arasındaki eklemlenme, kombinasyon ya da birleşim bir çeşit "kültürel simbiyoz"a varabilir ki bu durumda her biri ötekinden ayrı olmakla birlikte organik olarak bağlıdırlar. Weber'in konu edindiği Protestan ahlak ve kapitalist ruh arasındaki *Wahlverwandtschaft* işte bu iki seviye arasında bir yerlerde konuşlanır.

Seçmeci yakınlık elbette, iki form arasındaki "upuygunluk" veya "akrabalık" derecesine bağlıdır; ama bağlı olduğu başka etmenler de vardır: Bazı tarihsel şartlar, söz konusu seçmeci yakınlığa destek veya köstek olabilir. Farklı şekilde ifade edecek olursak, bir *attractio electiva*'nın, yani karşılıklı seçme ve birbirini güçlendirme, hatta bazı durumlarda iki tinsel figür arasında bir "simbiyoz" sürecinin açımlanması için tarihsel, sosyal ve kültürel etkenlerden oluşan -Mannheim'in astrolojiden bilgi sosyolojisinin alanına başarıyla naklettiği terimi kullanacak olursak- bir takımyıldızı gerekmektedir. Bu görünüm Weber'de örtük biçimde mevcuttur fakat nadiren ortaya çıkar.

Ne olursa olsun, Weber'in savunduğu tez -Kalvinizm ve kapitalizm arasındaki *Wahlverwandtschaft*- etrafında oluşan zengin hatta engin kaynakça düşünülecek olduğunda, seçmeci yakınlık kavramı üzerine çok az çözümlemeye rastlamak şaşırtıcıdır. 1978 yılında Johannes Winckelmann tarafından hazırlanan ve farklı dillerdeki birçok yapıtı içine alan bibliyografyada, Weber'in eserinin sebep olduğu tartışma hakkında tek bir makale ya da deneme başlığına rastlanmaz.[36] Konuyla ilgilenen nadir yazarlardan biri sosyolog Werner Stark'tır. Girişimi iddialıdır: Seçmeci yakınlıklara ilişkin fikirler ve sosyotarihsel gerçeklik ya da "altyapı" ile "üstyapı" arası ilişkiler alanında, doğrudan

36. Bkz. Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, a.g.e., "Bibliographie zur Kontroversialliteratur", s. 395-429. Bu bölümün ilk dipnotunda, 1978 sonrasında yayımlanan üç kayda değer çalışmayı belirtiyorum.

nedensel yahut işlevselci anlayışlara alternatif –ya da en azından iyileştirici– olabilecek bir kuram geliştirmek ister. Bu kuramın en önemli amacı, fikirler ve toplumsal sınıflar arasındaki bağın anlaşılmasıdır. Stark'a göre, seçmeci yakınlık, "üstyapı ile altyapı arasında aşamalı bir yakınsama"ya dayanıyordu; tıpkı "birbirlerini çeken ve birbirlerini bir kez bulduklarında uzun süreli bir bağlılık içine giren iki kutup" gibi. Bu, her iki kutbun da aktif olduğu karşılıklı bir adaptasyon sürecidir.[37]

Stark'ın gözlemleri ilginçtir. Düşünceleri Max Scheler, Karl Mannheim, Alfred Weber ve Alfred von Martin gibi yazarlardan beslenir; fakat tuhaf bir şekilde Weber üzerine söylediği pek fazla şey yoktur, Weber'in ismi sadece iki ya da üç yerde geçer. Stark'ın seçmeci yakınlık kuramına ilişkin yorumu, her şeyden evvel bilgi sosyolojisi alanına konumlanmakla birlikte Max Scheler'inkine yakın durmaktadır. Scheler'in kuramına göre, toplumlar ve toplumsal hareketler kendine ait bir anlayış ya da felsefe yaratmaz; ama onu (neo-Platoncu bakımdan) var olan bir bağımsız fikir birikimi arasından seçerler.

Ben bu konunun genişletilebileceğini ve seçmeci yakınlık kavramının birçok alana uygulanabileceğini düşünüyorum, elbette kavramı aynı toplumsal ya da kültürel akımın farklı varyantlarına içkin ideolojik basit akrabalıkla karıştırmamak şartıyla: örneğin, iktisadi liberalizm ile siyasi liberalizm, sosyalizm ile eşitçilik ya da edebi romantizm ile sosyal romantizm arasında olduğu gibi. Seçim ve karşılıklı tercih, önceden var olan bir mesafeyi, doldurulması gereken kültürel bir açığı, ideolojik bir süreksizliği içermek durumundadır. Doğru kullanıldığında bu kavram, aynı kültürel alanda (din, politika, iktisat) olup, uyumsuz görünen fenomenleri yahut birbirinden farklı toplumsal çevreler arasındaki belli türde bir birleşimi anlayabilmeyi (*Verstehen*) mümkün kılar: din ve iktisat, mistik ve politik gibi. Doğrudan bir nedensellikten, biçim ve içerik arasındaki "ifade-

37. Werner Stark, *Die Wissensoziologie. Ein Betrag zum tieferen Verständnis des Geisteslebens*, Stuttgart, Ferdinand Encke Verlag, 1960, s. 215-222.

sel" ilişkiden (örneğin politik ya da sosyal bir içeriğin "ifade"si olarak dinsel bir biçim) ya da toplumsal bir bütün içindeki bir parçanın "işlev"inden kaynaklanmayan, bunların dışında kalan etkileşim süreçlerinin farkına varmamızı sağlar. Böylece seçmeci yakınlık kavramı, diğer çözümleyici, açıklayıcı ya da kavrayıcı paradigmaların yerine geçmeksizin, kültür sosyolojisi alanında bugüne dek fazla araştırılıp incelenmeyen yeni bir yaklaşım ortaya koyabilir.

4
Katolik Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu: Negatif Yakınlık

Weber, antik Yahudilik, Protestanlık, Taoculuk, Budizm, Konfüçyüsçülük, Hinduizm ve daha birçok dini inançla ilgilenmiştir fakat hayli çeşitlilik arz eden bu zengin bütün içinde şaşırtıcı bir boşluk vardır. Boşluğu yaratan uzaklardaki bir dinin yokluğu değil, tam tersine Batı Avrupa'nın temel dini ve Almanya'nın iki büyük mezhebinden biri olan Katoliklik'in konu edilmemesidir.

Weber'in Batı rasyonelliğinin kökenine ilişkin anlatısında bu din adeta hasıraltı edilmiştir. Weber'in anlatısı, uzun zaman önce yerleşmiş ve tarihçilerle araştırmacıların çoğu tarafından

çok az değişkenlik gösterecek şekilde kabul edilmiş olan anlatıya karşıt bir yerde durur. Katı bir şekilde yerleşmiş olan bu tarih görüşüne göre, bu rasyonelliğin kökeni Eski Yunan felsefesinden başlar, Rönesans'tan, modern bilimin (Galileo, Kopernik) gelişiminden ve sanayi devriminden geçerek Aydınlanma felsefesine varır. Bazı Anglo-Amerikan tarihçileri tarafından ironiyle *from Plato to Nato* diye ifade edilen bu Büyük Anlatı, Batı'da geniş kabul görmektedir. Oysa Weber, bu anlatıya sertçe ayak direr ve hakkında tartışmak yahut herhangi bir eleştiride bulunma gereği bile duymaksızın –ilk ahlaki din olan– Eski Ahit'in Yahudi peygamberciliğinden modern kapitalizme giden, tamamıyla farklı bambaşka bir anlatı önerir. Weber'in anlatısının önemli, belirleyici bir aşaması vardır: Protestan ahlak, bilhassa da onun Kalvinist biçimi.

Burada, söz konusu alternatif anlatının geçerliliğini tartışmayacağız. Nitekim bu iki anlatının birbirlerine muhalif olmaktansa birbirlerini tamamladıkları yönünde bir yorum da yapılabilir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki bin beş yüz yıllık Batı Katolikliği Weber'in soybiliminde yadsınmıştır ve bu durumun, onun soybilimini budamış olduğu doğrudur: Batı'nın temel dini kültürü bertaraf edilirse, Batı rasyonelliğinin özgüllüğü nasıl açıklanabilir?

Weber'in Katoliklik üzerine enine boyuna bir metin kaleme almamasının ve Katoliklik ile kapitalist *ethos* arasında var olan ilişkilerin sistematik bir değerlendirmesine girişmemesinin sebepleri sorgulanabilir. Weber bu konu üzerine ne bir kitap ne de en ufak bir makale yazmıştır fakat birçok yerde, Katolik Kilisesi'nin, kapitalizmin gelişimi için Kalvinist veya metodist mezheplerden (açık açık düşmanca dememek için) çok daha az elverişli bir ortam sunduğunu ileri sürer. Bunun sebebi nedir peki? Weber'in çalışmalarının çoğunda, bu sorunun cevabına ilişkin ipuçları buluruz. Birçok farklı yazısında dağınık halde bulunan bu argümanlar, her ne kadar yazarı tarafından geliştirilip sistematikleştirilmemiş olsa da, Katoliklik ve kapitalizm arasındaki gerilim konusunda son derece ilginç varsayımlar

öne sürer. Dolayısıyla bu bölümde, onun din sosyolojisindeki eksik bölümü oluşturmaya çalışacağım; başlık şöyle olabilir: "Katolik ahlakı ve kapitalizmin ruhu." Burada konuyu şu ya da bu biçimde ele alan bölümleri kronolojik olarak incelemeye ve yorumlamaya çalışacağım.

Şaşırtıcı başka bir şey ise son seksen yıllık süreçte, din ve kapitalizm ilişkisi üzerine Weber'e adanmış muazzam miktarda çalışmanın içinde bu sorunun derinlemesine ele alındığı -en azından benim bilgim dahilinde- neredeyse hiçbir çalışma olmamasıdır. Az sayıdaki istisnalardan biri, Dirk Kaesler'in 2004 yılında yayımlanan, Weber'in yazılarında Katolik İtalya konulu harika denemesidir. Heidelbergli sosyoloğa göre Katolikliğin karakteristik yanlarını -büyüye yakınlık, dünyaya yabancılık, bürokrasinin ve ruhban sınıfının gücü (*Kaplanocratie*), ahlaki tutarlılık eksikliği, dogmatik esneklik, vb- gözden geçiren Kaesler, Katolikliğin rasyonel kapitalist bir girişime adapte olamayışının açıklamasını tüm bu özelliklerin toplu etkinliğinde bulabileceğimizi öne sürer. Bu argüman yanlış değildir; ama biraz ileride göstermeye çalışacağım gibi, Weber'e göre, Katolikliğin kapitalizmle olan anlaşmazlığını açıklayan, onun *başka* veçheleri ve özellikleridir.[1]

Weberci Hipotez

Weberci analitik yöntemde, Katolikliğin, Doğu'nun "tılsımlı bahçesi" *büyü* ile paylaştığı karakteristiği nasıl bir yere sahiptir? Protestan Max Weber'in gözünde, Katolik dini, her zaman için belli bir ölçüde -ifadenin dar anlamıyla- büyülü bir kült, Tanrıları ve ruhları, bazı ritüeller aracılığıyla insanların isteklerini

1. Dirk Kaesler, "Sonnig, gegenwartsfroh und katholisch: Max Webers Italien", Friederike Schönemann ve Thorsten Maassen (Der.), *Prüftalles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburststag*, Frankfurt, Verlag Otto Lembeck, 2004, s. 271-296. Aslında Kaesler, Weber'den, Katolik antikapitalizmin gelenekselcilikle açıklanıyor göründüğü önemli bir bölüme yer vermektedir. Bu bölüme ileride döneceğim.

karşılamaya (örneğin, yağmur yağdırarak) zorlama teşebbüsü olarak kalmıştır. Max Weber'e göre, "Kim ki birtakım isabetli araçları kullanabilme karizmasına sahiptir, bir Tanrı'dan daha güçlüdür ve ona, kendi iradesi önünde boyun eğdirebilir. Dini etkinlik o zaman "Tanrısal bir hizmet" olmaktan çıkar ve "Tanrı'nın zorla[n]masına" döner. Yakarış ise dua değil bir büyü formülüdür. Popüler dinin dayanıyor olduğu ele geçirilemez esasıdır, burada söz konusu olan [...]. Ayinin mucizesini gerçekleştirirken ve anahtarların gücünü tatbik ederken, Katolik rahibin şahsında bu büyülü güçten bir şeyler hâlâ varlığını sürdürmektedir."[2]

Doğu'da, iç kökenli kapitalist bir gelişim olmamasına ilişkin Weberci söylemin temel argümanı büyüdür. Buna karşın Katolikliğin kapitalizmle uyumsuzluğuna dikkat çekmek için, Weber'in bu büyü argümanına çok az başvurduğunu söylemek gerekir. Günah çıkarma ritüeli, Weber'e göre büyü izleri taşır gibidir ve rasyonel bir yaşam biçimine engel teşkil etmektedir; gelgelelim Weber'in Katolik Kilisesi ile kapitalizmin ruhu arasındaki olmayan yakınlığı açıklamak için öne süreceği temel sebepler daha ziyade büyüyle karşıt bir şeyle ilgilidir: *Katolik ahlak*. Aslına bakılırsa Weber, Katolikliğin yalnızca birtakım büyülü ritüellere indirgenemeyeceğini kabul eder: Katolik Kilisesi'nin kendine has yanı, merhametli ve bağışlayıcı (*Gnadeanstalt*) bir kurumsal karaktere sahip olmasıdır ve bu kurum, "pratikte, büyü etrafında gelişen kavramlarla, kurtuluş ahlakının yol açtığı diğer kavramlar arasında bocalar."[3]

Weber'e göre, kapitalizmin gelişimine engel teşkil eden bu bağışlayıcı özelliktir. Peki, hangi sebeplerle? *Protestan Ahlakı*'nda bazı açıklayıcı unsurların taslağını bulabiliyoruz. Tam geliştirilmemiş olsa da, kitabın yapısında dahi Protestanlığın aksine, Katolikliğin kapitalizmin ruhuna pek uygun olmadığına dair bir karşı argümanın öne sürüldüğü esaslı bir "alt-metin"

2. *Economie et société*, s. 447. [*Ekonomi ve Toplum*, a.g.e., s. 547]
3. *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 321.

bulmaktayız. İlk bölüm, uzun uzun, Almanya'daki çoğunluğu Katolik bölgelerin ekonomik gelişimini, çoğunluğun Protestan olduğu bölgelerden ayıran etmenler üzerinde duruyor. Weber'e göre, ikinci durumda Kalvinist karakterin ağır basmasıyla kapitalizm çok daha büyük bir atılım içine giriyordu. Peki, Katolik kültürün kapitalist gelişimin önüne koyduğu engellerin niteliği neydi? Weber öncelikle, doğru gibi görünen bazı asılsız açıklamaların önünü alarak başlar: "Üstünkörü bir argümana tutunarak [...] Katolikliğin kapitalizme karşıtlığını şöyle kurma eğiliminde olabilirdik: Katolikliğin 'bu dünyaya yabancı olma' hali ve yüce ideallerinin ortaya koyduğu çileci mizacı gereği, bu dinin mensuplarına, dünya mallarına karşı çok daha büyük bir kayıtsızlık öğretisinde bulunması gerekirdi." Weber, bu aldatıcı şemayı reddetmekle kalmaz; öneriyi *tersine çevirmek* ve – örneğin Kalvinist gelenekteki– çilecilik ve dünyaya yabancılaşma ile kâr eksenli kapitalist yaşama katılmak arasında büyük bir "içsel akrabalık" olabileceğinin ayırdına varmak gerektiğine dair bir sorgulamaya girişir.[4]

Öyleyse Katolik engel nerede yer alır? Bir davranışta, bir ruh halinde, bir *Gesinnung*'da. Örneğin Aquinalı Thomas'ın, kâr arayışını –"ki kaçınılmaz şekilde edinilen ve ahlaki meşruiyeti olan kazançlar da buna dahildir"– *turpitudo* –bayağılık, düşmüşlük– olarak nitelendirmesine sebep olan bir tutum. Durumun daha açık ifade edildiği bir başka bölümde Weber, Katolik Kilisesi'nin, İtalyan sitelerinde paranın gücüne yönelik hoşgörülü tavrına rağmen, "kendinde bir amaç olarak kazanca yönelen bir etkinliğin –utanılması gereken bir şey– bir *pudendum* ile ilişkilendirilmesi gerektiği hissiyatının hiç kaybolmadığını" savunur. "Bu tarz bir etkinliğe müsamaha gösteriliyorsa, tek sebebi, hayatın öteden beri varolagelen düzeni gereği böyle olduğunu kabul etmek olabilir. [...] Katolik hâkim doktrin, kapitalist kazanç "ruhu"nu bir *turpitudo*

4. *L'Éthique Protestante*, s. 12-14. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 34]

olarak reddediyor ya da en azından bu kazanca pozitif ahlaki bir değer atfedemiyordu."[5]

Fakat Weber'in en önemli argümanı, Franz Keller'in çalışmalarına karşı polemik yaratan bir dipnotta yer alır: Katolik Kilisesi'nin, kapitalizmin geldiği noktaya göre aldığı pozisyonu belirleyen şey, "sermayenin giderek büyüyen *gayri şahsi* gücüne, çoğu zaman inatçı ve körü körüne olmak üzere duyulan geleneksel bir tiksintidir. Bu gayri şahsi karakteri gereği sürekli desteklenen sermaye de ahlaki bir düzenlemeye pek açık değildir."[6] Devamında göreceğimiz gibi, bu argüman yazarın Katolik ahlakın ekonomik rolü üzerine düşüncelerinde merkezi bir yere sahiptir.

Kitabının yayımlanmasından sonra ortaya çıkan tartışmalar sırasında, Weber yeni bir kavram önerir: Bir Katoliğin benimsediği ideallerle "*ticari* kazanç peşinde olmak" arasındaki *uyuşmazlık* (*Unvereinbarkeit*). Weber, bu uyuşmazlığın uzlaşımları dışlamadığını belirtip ekliyor: "Çok sayıda pratik ve teorik 'uzlaşma'yı, adı üstünde, ancak 'uzlaşma' olarak yorumlayabilirim."[7] Başka bir deyişle, iki güç arasında bir uzlaşı, bir orta yol varsa, bunun sebebi bu iki gücün birbirleriyle çatışan iki düşman güç olmasıdır ve uyuşmazlık, Katoliklikle kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkinin baskın tonu olarak kalır.

Birkaç sene sonra Weber, o ünlü "Ara Değerlendirme"sinde (*Zwischenbetrachtung*) (1915-1916), yeni unsurlar ekleyerek bu argümana geri döner. İlk etapta doğrudan Katolikliği ele almaz; önce, genel olarak, her türlü kurtuluş ve kardeşlik etiği ile "dünya" değerleri arasında sıklıkla gözlenen gerilimden bahseder: o güne dek ancak modern ekonomi alanında belirginleşmiş, *uzlaşmaz bir kopuş* (*unversöhnlicher Zwiespalt*). İdealize edilmiş, ulvi ve kurtarıcı dindarlığın, para, pazar ve rekabet temeli üzerine kurulmuş rasyonel bir ekonomiye ve aynı zamanda soyut, gayri

5. *L'Éthique Protestante*, s. 57-58. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 63]
6. A.g.e., s. 56.
7. A.g.e., s. 371.

şahsi hesaplara tosladığı ve kendini bunlarla yüzleşmek durumunda bulduğu yer burasıdır: "Modern, rasyonel ve kapitalist ekonominin kozmosu, bir dini kardeşlik etiğiyle, kurulabilmesi tasavvur edilebilir tüm ilişki biçimlerine kapılarını gittikçe daha fazla kapamış, kapadıkça da kendi içsel ve içkin mantığını daha sıkı takip etmiştir: Rasyonelleştikçe gayri şahsileştiği için bu kapalılık daha da güçlenmiştir. [...] Biçimsel rasyonalite ile materyalist rasyonalite burada çatışma içine girer."[8] Burada ilginç olan şudur ki Weber, dini ahlakın, rasyonel ekonomik (kapitalist) sistemin karşıtı olarak, irrasyonel olduğunu belirtmez, "biçimsel" ve "materyalist" terimleriyle belirttiği, birbirinden ayrı iki rasyonalite türü sunar. Bu iki terim, daha sonra Frankfurt Okulu'nun kullanacağı iki terimle yakınlık gösterir: araçsal rasyonalite ve tözsel rasyonalite.

Gayri şahsi ekonomik güçlerin -ki bunlar kardeşlik etiğine kaçınılmaz olarak düşmandır- yükselişine yönelik dini bir şüpheye "Ara Değerlendirme" (*Zwischenbetrachtung)*de verilen başlıca örnek Katolik Kilisesi'dir. Katoliklerin, *Deo placere non potest* (Tanrı'nın hoşuna gitmez) deyimi, Katolikliğin ekonomik yaşam karşısındaki tavrının en belirgin özelliği olmuştur. Kilise, ekonomik yaşama ilişkin bir orta yol bulmak durumunda kalmıştır, örneğin faizli kredilerin yasaklanması gibi. Böylesi tavizlere rağmen, "aradaki gerilimin üstesinden gelmek öyle ya da böyle hayli zordur."[9] Bu sorun, *Ekonomi ve Toplum*'da tekrar ele alınmış ve analiz derinleştirilmiştir. Weber bu kez, doğrudan doğruya Katolik ahlak ve kapitalizm arasındaki ilişkilere odaklanır. Kilise'nin faiz oranlarına karşı yürüttüğü uzun ve amansız kavgayla ilgili olarak, "ahlaki rasyonaliteyle ekonominin rasyonalleşmesi arasındaki kavga"dan bahseder. Burada yine, farklı şekilde formüle edilmiş olsa da, iki rasyonalite biçimi arasında bir çatışma buluyoruz. Weber bunun sebeplerine ilişkin şunları söylüyor: "Ahlaki dinlerde, şüphecilik duvarına çarpan şey, her

8. Max Weber, "Considération Intermédiaire", *Sociologie des Religions*, s. 421.
9. Max Weber, "Considération Intermédiaire", *Sociologie des Religions*, s. 421.

şeyden evvel söz konusu ilişkilerin bütünüyle ticari karakteridir ki bu, *gayri şahsi ve* ekonomik açıdan rasyonel (*geschäftlicher*) fakat ahlaki açıdan irrasyonel bir karakterdir; ayrıca söz konusu şüphecilik, öyle keskin hissedilmiştir ki bugüne dek tam anlamıyla ifade edilememiştir. Teke tek her tür kişisel ilişki, mahiyeti ne olursa olsun, köleci indirgemecilik de dahil olmak üzere, ahlaki olarak bir nizam altına alınabilir, ahlaki postulatları itibariyle ortaya konabilir; çünkü bu ilişkinin yapısı katılımcıların kişisel iradesine bağlıdır ve dolayısıyla söz konusu yapı, hayırseverlik erdeminin gelişmesi için serbest alan tanır. Fakat aynı şey rasyonel ticari ilişkiler için geçerli değildir ve rasyonalite arttıkça bu serbest alan daralır [...]. Pazarın sosyal etkileşime girmesi üzerine kurulu olan ekonomik şeyleşme (*Versachlichung*) mutlaka kendi nesnel meşruiyetine (*sachlichen*) uyar [...]. Kapitalizmin şeyleşmiş kozmosu (*versachlichte Kosmos*) merhamet eksenli bir yönelime en ufak yer bırakmaz. Sonuç itibariyle, peygamberlik tüm ataerkil bağları çözse de ruhban sınıfı, karakteristik bir muğlaklıkla gayri şahsi bağımlılık ilişkilerine karşı, her daim gelenekselcilik lehine ataerkilliği desteklemiştir."[10]

Bu bölümde, daha önce *Protestan Ahlakı*'nda ileri sürülen, ticari ilişkilerin gayri şahsiliğine ilişkin hipotez, bu kez daha da genişletilerek ve bilhassa kapitalist kozmosun "nesnelleşmiş", "şeyleşmiş" karakteri üzerinde durulmak suretiyle yeniden ele alınır. Burada, örneğin Latin Amerika'nın ilerlemeci Katoliklerinin, kapitalist ilişkilerin soğuk ve gayri şahsi doğasına karşıtlıklarını ve *aynı zamanda* köylü toplulukları üzerindeki geleneksel ataerkil tahakküme karşı peygamberce bir adalet adına yürüttükleri savaşı anlamamıza yardımcı olacak derinlemesine bir analiz söz konusudur. Bu hareket bütünüyle yeni bir biçime

10. *Economie et société*, s. 592. Fransızca çevirisinde, kaynak metni (*Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 335) takip ederek düzeltmeler yapılmıştır. Çevirmen *Versachlichung'u bazen bir derece kabul edilebilir şekilde*, "objectivation" [nesnelleşme], bazense daha az kabul edilebilir olan "fonctionnalisation" [işlevselleşme] ile karşılamıştır. Ben ise *Sache*'ye yani "chose"a [şeye] gönderme yapan "réification"u [şeyleşmeyi] tercih ettim. Elbette bu nötr bir tercih değil, söz konusu bölümün eleştirel boyutunu da ortaya seriyor.

bürünmüş olsa da kökleri, "çifte karakterli" ya da Heidelbergli sosyoloğun terimiyle "muğlak" olarak nitelendirebileceğimiz Katolik geleneğin derinlerine inmektedir.

Weber, bu konuya "devlet ve hiyerokrasi"ye ayırdığı metinde tekrar döner. Öncelikle, tüm hiyerokratik dinlerin –bilhassa Katolikliğin– "kapitalizm gibi geleneğe karşı bir güce daima çok derin bir antipati beslemiş olduğu" gözlemini yaparak başlar; Katolik Kilisesi'nin kapitalizmin tehdit ettiği küçük burjuvazi, soyluluk, monarşi gibi tüm gelenekçi katmanlara sığınak olmasının sebebi budur; fakat sermayeye karşı Katolik düşmanlığın tek ve asıl sebebi bu gelenekselcilik değildir. Katolik düşmanlığın beslendiği yer, kapitalist egemenliğin radikal düzeydeki "ahlakdışı" –Weber'in deyimiyle *anethische*– doğasıdır: "Bütün egemenlik biçimlerinin tersine, sermayenin kapitalist egemenliği, 'gayri şahsi' karakteri itibariyle ahlaki bir düzenleme altına alınamaz. [...] Ahlaki ya da ahlak karşıtı değil yalnızca ahlakdışı olarak görebileceğimiz, yani her türlü ahlaka yabancı 'rekabetçi', pazar mantığı [...], 'nesnel' görüşler, önemli noktalarda benimsenecek tutumu belirlemekte ve böylece ilgili kişiler arasında şahsi olmayan davaları devreye sokmaktadır." Weber etkileyici bir kısaltma kullanarak, kapitalizmi "efendisiz kölelik" olarak tanımlamaktadır: Sonuç olarak kapitalizme ancak bir kurum olarak ahlaki bir bakış açısıyla itiraz edilebilir; gelgelelim ekonomik aracıların kişisel davranışlarıyla ilgili olarak, ahlaki bir itiraz söz konusu olamaz.[11]

Weber, ortaçağ Kilise'sinin etkisini yabana atmamak gerektiğine dair ihtiyatlı bir saptamada bulunur: "Bu etki çok büyüktür", özellikle de "kapitalist olmayan ve kısmen kapitalizm karşıtı" bir zihniyet eğilimini desteklediği için. Elbette, uzun vadede sermayenin egemenliğinin önüne geçememiştir fakat "kapitalizm, protestolar karşısında zafer kazanmış ve ruhban sınıfının gösterdiği aktif direnci sıklıkla bertaraf etmiştir." Bu direncin

11. Bu paragraftaki tüm alıntılar için bkz. *Sociologie des religions*, s. 287-289, 302.

biçimlerinden biri, "Hıristiyan sosyalizmi"nin gelişimi olmuştur (tırnaklar Weber'e ait); yani "hiyerokratik bir yolu takip eden" ve "burjuvazinin ekonomik sistemi içerisinde inancın aşınmasına katkıda bulunmuş doktrinci argümanlar üreten" bir sosyalizm. Ama modern işçi hareketinin ve grev denen otorite karşıtı savaş aracının gelişmesiyle beraber, hiyerokrasi –yani Katolik Kilisesi– kapitalizme yaklaşmıştır: Muhalif etkinliği yok olmamakla birlikte, proleteryanın otorite karşıtı hareket özgürlüğüne ket vuran "şu hayırseverlik kurumları"nın (tırnaklar yazara ait) yükselmesine ayrıcalık tanır olmuştur.[12]

Buna karşın Weber, Kilise'nin toplumsal doktrininin eğilip bükülmeleri ya da toplumsal çatışmalar içindeki değişken konumuyla ilgilenmez; onu meşgul eden şey daha ziyade modern kapitalizmin gelişimine pek de elverişli olmayan bir zihniyet eğiliminin yayılmasından sorumlu hiyerokratik bir güç olarak oynadığı tarihsel rolüdür. Kapitalist ekonomik rasyonalitenin, yüzyıllardır hatta binyıllardır kendisiyle bu denli çelişen dini bir ahlakın hüküm sürdüğü Batı'da ortaya çıkışını nasıl açıklamalı? *Wirtschaftsgeschichte* (1923) [Ekonomi Tarihi] isimli çalışmasında Weber'in, kapitalizmin Batı'da ortaya çıkmasına dair doğuştan var olan paradoksa ilişkin düşüncesi şöyledir: "Modern kapitalizmin can damarı, *sermayeye mutlak surette düşman (durchaus kapitalfeindliche Wirtschaftstheorie) ama Doğu'dakilerden ve antik dönemlerdekinden farklı bir ekonomik kuramın resmi olarak hüküm sürmüş olduğu bir bölgede aranmalıdır.*"[13]

Weber bu konuya son bir kez, söz konusu düşmanlığın ardındaki motivasyonlara değinmek suretiyle geri döner ve Katoliklik hakkındaki yorumlarının çoğuna temel oluşturan hipotezini yeniden formüle eder:

"Katolik ahlak ve sonrasında Lutherci ahlakın bütün bir kapitalist harekete karşı duyduğu derin tiksintinin (*tiefe Abneigung*)

12. Bu paragraftaki tüm alıntılar için bkz. *Sociologie des religions*, s. 301-303.
13. Max Weber, *Histoire économique*, a.g.e., vurgu Weber'e ait.

sebebi, kâr amacı güdenlerin kapitalist ekonomi çerçevesinde birbirine düğümlendikleri ilişkilerin gayri şahsi niteliğinden duydukları kaygıdır (*Scheu*); çünkü bu gayri şahsilik, Kilise'yi ve onun ahlakçı müdahalesini belli birtakım insani ilişkilerden uzaklaştırarak onun tarafından yapılabilecek tüm ahlaki filtrelemeleri ve düzenlemeleri devre dışı bırakır."[14]

Weber'in Katolik ahlakla Lutherci ahlakı, kapitalist *ethos* ile ortak bir karşıtlık içinde ilişkilendirdiğini unutmayalım. Dolayısıyla *Histoire économique* [İktisat Tarihi], modern kapitalizmin esas gelişiminin ancak yeni bir dini ahlak olan Protestanlığın Kalvinist ya da metodist biçimleri altında, Katolikliğin ve Lutherciliğin nöbetini devralmasıyla mümkün olduğu sonucuna varır.

Weber bu bölümlerin tamamında, çeşitli ama benzer ve birbiriyle kesişir biçimlerde, Katolik ahlakta, kapitalizmin ruhuna duyulan temel ve aşılamaz bir tiksintinin varlığını duyurmaktadır; hatta bunun bir bakıma "antikapitalizm"[15] biçimi olarak anlaşılabileceğini söyler. Kelimenin simya alanında kullanılan eski anlamıyla, burada bir çeşit kültürel *antipati*den söz edebiliriz: "iki töz arasındaki yakınlık eksikliği." Başka bir deyişle, burada *seçmeci* yakınlığın (*Wahlverwandtschaft*) tersine çevrilmiş haliyle baş başayızdır: Katolik ahlak ve kapitalizmin ruhu arasında bir tür *negatif* yakınlık olduğu söylenebilir (söz konusu terim burada, parya topluluklarına ilişkin "negatif ayrımcılık"tan söz ederken Weber'in ona verdiği anlamda kullanılmıştır). Fakat bu durum Weber'in de anlatmaya çalıştığı gibi, Katolik kurumların kapitalist sistemle uzlaşımını ya da gerçekçi bir uyumunu dışlamaz; özellikle de kapitalist sistem gücünü artırdığı ölçüde. Bunun bir sonucu olarak, Kilise'nin eleştirileri, kapitalizmin temellerinden çok liberalizmin aşırılıklarını hedef alır. Çok daha

14. Max Weber, *Histoire économique*, a.g.e., s. 375.

15. "Antikapitalist tavır" terimi, Weber'de, Katolik ruh halini belirtmek üzere birçok yerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bkz. Konferans: "The Relations of the Rural Community to other Branches of Social Sciences" (St. Louis, 1904), *Max Weber Gesamtausgabe*, Cilt VIII; Wolfgang Schluchter (Der.), *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik. Schriften und Reden 1900-1912*, Tübingen, JCB Mohr, 1998, s. 223.

büyük bir tehlikeyle -sosyalist işçi hareketiyle- karşı karşıya olan Kilise, burjuva ve kapitalist güçlerle, bu ortak düşmana karşı bir ittifak kurmakta tereddüt etmez. Genel olarak, Kilise'nin hiçbir zaman kapitalizmi yok etmenin mümkün ya da arzu edilir bir şey olduğunu düşünmediğini söyleyebiliriz; onun amacı her zaman için kendi negatif taraflarını Hıristiyanlığın merhametli ve "sokulgan" etkisiyle düzeltmeye çalışmak olmuştur. Fakat ne olursa olsun, Katolik kültürün -bazen gizli bazen açıktan açığa- derinlerine işlemiş olan kapitalizme karşı ahlaki anlamda bir tiksinti yahut "negatif bir yakınlık" baki kalmıştır.

Antikapitalist Bir Katolik Gelenek

Tarihsel araştırmalar buraya kadar bu Weberci hipotezi doğruluyor mu? Doğruluyorsa hangi ölçülerde doğruluyor? Böyle bir soruya verilebilecek yanıt bu kitabın sınırları dışına çıkmaktadır. Ben burada, Heidelbergli sosyoloğun yaptığı çözümlemeyi geçerli saydığını düşündüğüm birkaç çalışmayla sınırlı kalacağım. Bernard Groethuysen'in, 1927 yılında, Fransa'da burjuva toplumunun kökeni hakkındaki ünlü çalışmasında bir araya getirdiği unsurlar, Kilise'nin kapitalizmin yükselişine nasıl karşı durduğuna ilişkin son derece aydınlatıcıdır. 17. ve 18. yüzyılın Katolik teologlarının, örneğin Peder Thomassin'in *Traité du négoce et de l'usure* (1697) [Ticaret ve Tefecilik Üzerine] başlıklı metni gibi yazılardan beslenen Groethuysen, onların sistematik antikapitalist ve burjuva karşıtı önyargılarını ortaya çıkarmıştır: "Böylece toplumun bütün bir sınıfı olduğu gibi hedef alınmış gözükmektedir. Tanrı'nın vaizlerinin saldırıları yalnızca yeni zenginlere ya da genel olarak zenginlere [...] yönelik değildir; bilhassa büyük sanayicileri, bankerleri, ticari girişimcileri de işaret etmektedirler. [...] Bunların hepsi "kapitalist"tir, hepsi "tefeci"dir, hepsi Hıristiyan kutsallığının buyruklarını bile bile hiçe sayar."[16]

16. Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Cilt I, *L'Eglise et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1927, s. 269-270.

Fakat bir şeyin altını çizmek gerekir ki Groethuysen için –Weber'in iddia ettiğinin aksine– yeni ekonomik sistemin büyük bir ahlaki infial yaratmasının sebebi, onun gayri şahsi karakterinden ziyade adaletsizliğidir (elbette, bu ikisinin birbirleriyle çelişmek gibi bir zorunluluğu yoktur). Başrahip Prigent'ın *Observations sur le prêt à intérêt dans le commerce* (1783) [Ticarette Faiz Kredisi Üzerine Gözlemler] isimli çalışmasının şu bölümünün karakteristik olarak açığa vurdukları bu yöndedir: "Bolluk bereket içindeki bir zenginin yanında kümelenmiş zanaatkâr topluluğu... hepsi bir atölyede neredeyse üst üste yığılmış; baskı altındalar, üzerlerinde paçavralarla, ter, açlık ve sefalet içinde, uğradıkları binlerce olağan ve bir o kadar kaçınılmaz kazayla, kollarını kendi refah aracı yapan tüccarın ölümüyle adeta çürümeye mahkûm edilmişler..."[17]

Groethuysen'in araştırması ve başka birçok tarihçinin yapıtı, Katolik antikapitalizminin, Weber'in sanki hesaba katmadığı kökenlerinden birine işaret ediyor: (Matta 25, 31'den yola çıkarak) İsa'nın, dini ve ahlaki bakımdan fakirlerle özdeşleştirilmesi. Yüzyıllar boyunca, Katolik teoloji ve popüler gelenek için fakirlik, İsa'nın acılarının dünyevi imgesini yansıttı. Teolog Pierre Bonnefous'nun *Le Chrestien charitable* (1637) [Merhametli Hıristiyan] isimli çalışmasında söylediği gibi, "Yardımda bulunduğumuz fakir kişi belki de İsa'nın kendisidir."[18] Kuşkusuz bu kavram, fakirler nezdinde merhametli bir tavrın gelişmesine yol açıyor ve bunun için varolan ekonomik sistemin dışlanması gerekmiyordu; fakat aynı zamanda Kilise tarih boyunca, yoksullar adına sosyal adaletsizliğe karşı isyankâr hareketleri ve

17. Bernard Groethuysen, a.g.e., s. 245. Bernard Groethuysen çalışmasını 17. yüzyıldan başlatsa da önceki dönemleri inceleyen çalışmaları da vardır. Jacob Strieder'e göre, 16. yüzyılda, kapitalist zihniyetin ilk tezahürlerine (*früh kapitalistischen Geist*) *yaygın bir Katolik karşı çıkış* söz konusuydu. Bkz. Jacob Strieder, *Studien zur Geschichte kapitalistischen Organisationsforinen*, Munich, Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, s. 63.

18. Jean-Pierre Gutton, *La Société et les pauvres. L'Exemple de la généralité de Lyon 1534-1789*, Paris, Belles Lettres, 1971.

doktrinleri desteklemiş ya da modern çağda kötülüğün kaynağı ve yoksullaşmanın sebebi olarak kapitalizmi göstermiştir.

Groethuysen'inkiyle kıyaslanabilir bir başka çözümleme, Emile Poulat'nın bu kez 19. ve 20. yüzyıl başlarını konu alan *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme social actuel* [Burjuvaziye Karşı Kilise: Günümüz Sosyal Katolikliğine Giriş] isimli eserinde önerilmektedir. Söz konusu kitap, tezini temelde İtalyan kaynaklarına dayandırır; Poulat'nın buradaki amacı *tavizsiz Katoliklik* [catholicisme intransigeant] olarak adlandırdığı, etkileri incelendiğinde Kilise'nin modern burjuva uygarlığına sürekli karşıtlığını ortaya koyan, Avrupa'da çok yaygın bir eğilimi tarif etmekti. Tavizsiz Katoliklik doktrini her ne kadar sosyalist düşünceye de radikal biçimde düşman olsa da, "bu ikisi [Katoliklik ve sosyalizm] burjuva toplumu ve kapitalist ekonomiyi destekleyen liberalizmin ruhuyla uyumsuz olduklarını açıkça ortaya koymaktadır."[19] Poulat'nın, Belçikalı Katolik yazar Emile de Laveleye'nin 1888'de tuttuğu yoldan giderek, "Katolikliğin ve sosyalizmin, ortak düşmanları liberal burjuvaziye karşı ittifakı"nı savunan çalışmalara nadiren de olsa rastlanır.[20]

Latin Amerika Katolikliğinin tarihine ilişkin, yukarıdakilerle kıyaslayabileceğimiz hiçbir çalışma bulunmamaktadır; fakat Meksikalı âlim Bolivar Echeverria, 17. ve 18. yüzyılların Hispanik-Amerikan kültüründe Katolik barok *ethos*u konu alan yakın tarihli, dikkate şayan denemesinde, söz konusu olanın, "Katolik Kilisesi'nin –sermayenin canlılığına dayanan soyut ve bireyselci moderniteye alternatif olacak– yenilenmiş bir inanç temelinde dini bir modernite biçimi inşa etme teşebbüsüne bağlı tarihi bir ortam" olduğu tezini ileri sürmüştür.[21]

19. Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme social actuel*, Paris, Casterman, 1977.

20. Laveleye'in *Le Socialisme contemporain* çalışmasındaki alıntı (Paris, Alcan, 1888, s. 167), Emile Poulat'nın *Journal d'un prêtre d'après-demain* isimli kitabında yer almaktadır (Paris, Casterman, 1961, s. 187).

21. Bolivar Echeverria, "El ethos barroco", *Nariz del diablo*, Quito (Equateur), 20, s. 40.

Modern Katolik düşünürler hem Max Weber'in çalışmalarına (Protestan yönü incelediğinden) hem de Bernard Groethuysen'in çalışmalarına ("Katolik ethosun antikapitalist olduğunu" savunabilmek için) yaslanmıştır. Amintore Fanfani'nin 1935'te yayımlanan *Catholicism, Protestantism and Capitalism* [Katoliklik, Protestanlık ve Kapitalizm] isimli çalışmasında bu doğrulamaya rastlamak mümkündür. İleride Hıristiyan Demokrat Parti liderlerinden biri ve İtalya'nın başbakanı olacak olan yazar, genç bir Katolik entelektüeli olduğu dönemde, Weber'in ardından kapitalizmi, dış etkilenmelere geçirimsiz bir ekonomik rasyonelleş(tir)me sistemi olarak tanımlamıştır. Bu önerme onu şu sonuca götürmüştür: "Kapitalizm gibi bir sistemin içinde, bir sistem eleştirisi temellendirmeye izin verecek bir ilke bulmak imkânsızdır. Böyle bir eleştiri, ancak başka türlü bir fikir düzeninden türeyebilir, yani toplumsal etkinliği antikapitalist amaçlar doğrultusunda yönetebilecek bir sistemin içinden. Katolikliğin, kendi toplumsal ahlakı gereği, tüm hedeflerin kapitalist olmayan bir yönde buluşmasını zorunlu tutması tam olarak budur."[22] Eski ve süregelen bir zorunluluk... Şöyle hatırlatıyordu Fanfani: "Yaşamın Katolik tasavvurunun ruhlar üzerinde gerçek bir etkisi olduğu bir zamanda, kapitalist eylem kendini ancak hatalı bir faaliyet olarak dışavurabiliyordu; hatalı, menfur, istikrarsız, günahkâr, bizzat kendisine aracı olanın imanı ve bilgisi tarafından mahkûm edilmiş bir faaliyet [...].Kilise'nin 15. ve 16. yüzyıllarda çok yoğun olan antikapitalist eylemi, Groethuysen'in de dikkat çektiği üzere, 18. yüzyılda hâlâ tüm gücüyle devam ediyordu."[23]

Fanfani'ye göre, Protestanlık kapitalist ruhun üstünlüğünü destekliyor ya da daha doğrusu –Hector Menteith Robertson tarafından tekrar ele alınıp düzeltilen Weberci bir tez olarak– onu meşru kılıyor ve kutsallaştırıyorsa, bu "Katolik ve kapitalist hayat tasavvurları arasında aşılamaz bir uçurum vardır" anlamına gelmektedir. Bu uçurum gereği, Katoliklik, kaptalizme karşı "son

22. Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (1935), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, s. 138-139.
23. A.g.e., s. 140, 144, 145.

derece keskin bir iğrenme" içinde olduğunu göstermektedir; bu iğrenme kapitalizmin şu veya bu yönüne karşı değil (çünkü onun neredeyse tüm veçheleri arızidir), kapitalist sistemin özüne duyulan bir iğrenmedir.[24]

Elbette Katolik entelektüellerin hepsi bu denli radikal bir görüşte değildir; zaten Amintore Fanfani de, savaş sonrasında başbakan olduğu zamanlarda, kapitalist ekonominin tipik bir yöneticisi gibi davranmıştır. Fakat ne olursa olsun, Michael Novak'ın Fanfani'nin kitabı için 1984'te kaleme aldığı yeni önsözde belirttiği üzere, bu eser "Katolik entelektüeller arasında antikapitalist hissiyatın *locus classicus*u olarak kalmıştır."

Amerikalı dinci neo-muhafazakârların önde gelen isimlerinden Michael Novak ise kapitalizm yanlısı Katolik düşünceye iyi bir örnektir. Fakat burada bir şeyin altını çizmek gerekir: Novak'ın "Katolikliğin antikapitalist önyargısı" olarak adlandırdığı ve içinde bulunduğu dini geleneğin zafiyeti olarak kabul ettiği bu antikapitalist tutuma karşı dile getirdiği sayısız şikâyeti ve apaçık kınamaları, istemeden de olsa, Katolik ahlakla kapitalizmin ruhu arasında bir çeşit negatif yakınlık ya da *kültürel bir antipati* olduğu gerçeğine bir kanıt teşkil etmiştir. Novak'a inanacak olursak, Fanfani'ninki gibi bir kitap, "Katolik milletlerin, gelişmeyi, yaratıcılığı ve genel bir ifadeyle ekonomik dinamizmi cesaretlendirmek söz konusu olduğunda neden hep geride kaldıklarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kilise, Katolik idealler uğruna, kendi önyargılarını görememekte ve kapitalist idealleri doğru düzgün ifade edememektedir. Böylelikle, Katolik toplumsal düşüncenin alttan alta gelişen bazı yönlerini ve defolarını görmekten de âcizdir."[25]

"Katolik antikapitalist geleneğin" ve "demokratik kapitalizme karşı bu [Katolik] önyargı"nın eleştirisi, Michael Novak'ın başlıca çalışmalarında ve özellikle de çok alkışlanan özür mahiyetindeki çalışması *The Sprit of Democratic Capitalism*'de [Demokratik

24. A.g.e., s. 142-151, 208.

25. Tüm alıntılar: Michael Novak, "Introduction: the Catholic Anti-capitalist Bias", Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, s. XLVIII.

Kapitalizmin Ruhu] karşımıza çıkmaktadır. "Para karşısındaki Katolik tavırlar" der yazar, "modern öncesinin gerçeklikleri üzerine kuruludur" ve Katolik düşünce, "akıllıca yatırım yapılan bir sermayenin yaratıcı ve üretken kapasitesini anlamamıştır", bölüştürülebilen bir ahlakla gözleri kamaştığından, "liberal ve demokratik kapitalist devrimi yanlış yorumlamıştır",[26] bilhassa da Büyük Britanya ve Birleşik Devletler'dekini.

Novak, Katolik Kilisesi'ni fazla muhafazakâr olmakla suçlamaktadır. Ve kuşkusuz, Katolikliğin antikapitalist önyargısının, modern burjuva toplumuna karşı duyduğu düşmanlığın, ta başından beri son derece muhafazakâr, restorasyon yanlısı, tutucu -yani tek bir kelimeyle ifade edilecek olursa *gerici*- bir yönelimi olmuştur. Bu yönelim, açık bir şekilde Kilise'nin feodal ve ekonomide etkin bir geçmişe, sayısız güç ve ayrıcalıkla donatılmış olduğu kapitalizm öncesi hiyerarşik topluma duyduğu nostaljinin göstergesiydi. Bunun dışında bir de, o korkunç *antisemitizm* kılığına bürünerek, tefeciliğin yol açtığı sıkıntılar yüzünden Yahudileri, paranın ve kapitalizmin yükselişinin çözücü gücünün günah keçisi yapmıştır.

Bununla birlikte, bu hâkim eğilime paralel -ve onunla az ya da çok çatışma içinde olan- başka bir Katolik hassasiyet söz konusuydu. Temel motivasyonunu, fakirlerin acılarına duyulan sempatiden alıyor ve -en azından belli bir ölçüde- sosyalistlerin ve komünistlerin ütopyalarından etkileniyordu. Bu iki boyut daima çelişki içinde değildir elbette ve ilerlemeci bir ütopya ile geriletici bir restorasyonun zıt kutupları arasında, muğlak, değişken, arabulucu pozisyonlar mevcuttur. Weber, modern kapitalist/endüstriyel bir ekonominin ortaya çıkışı ve gelişimine bağlı olarak Katolik ahlakın (negatif) sonuçları ile daha çok ilgilenmiş olsa da aynı biçimdeki dini antikapitalizmin, bazı Katolikleri fakirlerin toplumsal bağımsızlıkları için angaje olmaları konusunda esinleyeceğini söylemek de mümkündür.

26. Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York, Touchstone, 1982, s. 25, 239, 242.

Böylesi ütopik bir Katolikliğin ilk modern örneği elbette Thomas More'un *Ütopya*'sıdır. More, 1516 tarihli romanında, "komünist" –hatta daha çok otoriter demeliyiz– bir sistem hayal etmekle yetinmemiş, 16. yüzyıldaki, Marx'ın ilkel sermaye birikimi olarak adlandırdığı durumun can alıcı veçhelerinden birini de gözler önüne sermiştir: fakir köylüleri, koyunlarla ikame edilmek üzere topraklarından kovalayan arazi kapatmaları; "koyunlar... oysa nasıl da yumuşacıktırlar [...] ama öyle yırtıcı, açgözlü ve vahşi olmuşlardı ki insanları parçalayıp yemeye bile başlamışlardı." Thomas More, çiftçilerin topraklarını hile veya şiddet zoruyla ellerinden alan "öldürücü vebayı" ya da "bazılarının sapkınca açgözlülüğünü" mahkûm ederek, çoğu İngiliz'in içinde bulunduğu acınası sefalet ve yoksulluğu kınar ve yeni bir ekonomi politikası çağrısında bulunur: "Zenginleri her şeyi satın almaktan alıkoyun ve onların tekelci serbestliğine son verin."[27]

Burada, Katolik (ya da Protestan) antikapitalist düşüncenin ütopik ve muhafazakâr akımlarının yüzyıllar içindeki gelişimini detaylarıyla verecek değilim. Ama bir şeyi hatırlatmak isterim; 19. yüzyılın başında bu ikisinin tuhaf bir kombinasyonuyla karşılaşmak mümkündü. Marx bunu Hıristiyan veya feodal sosyalizm olarak adlandırıyor ve şöyle tarif ediyordu: "Hem hoşgörü hem soytarılıktan nasibini almıştır; bir yandan geçmişi hatırlatır, diğer yandan geleceği tehdit eder; bazen keskin bir zekânın ürünü acı bir eleştiriyle burjuvaziyi canevinden vursa da modern tarihin ilerleyişini kavramaktaki yetersizliğiyle hep gülünç bir etki yaratır."[28] Marx'ın bunları söylerken aklında belki de, toplumsal, romantik ve Katolik filozof Johannes von Baader gibi, Kilise'nin ve kralın sıkı yandaşı olup İngiltere ve

27. Bu paragraftaki tüm alıntılar: Thomas More, *Utopia*, New York, Washington Square Press, 1965, s. 14-16 [Thomas More, *Utopia*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan, Kaynak Yayınları, s. 30-33].

28. Karl Marx, *Manifeste communiste*, Paris, Alfred Costes, 1953, s. 99. [Karl Marx, *Komünist Manifesto*, Çev. Celal Üster, Nur Deriş, Can Yayınları, 2013, s. 77.]

Fransa'da *proleterlerin* (von Baader'in kendi terimi) kölelikten daha zalim ve insanlık dışı sefil durumunu ifşa eden yazarlar vardı. Von Baader, hiçbir şeye sahip olmayan bu sınıfın paranın çıkarlarınca (*Argyrokratie*) hoyrat ve Hıristiyanlıkla kesinlikle bağdaşmayacak biçimde sömürülmesini eleştirirken, Katolik ruhban sınıfının bu *proleterlerin* savunucusu ve temsilcisi olmasını öneriyordu.[29]

Johannes von Baader'in düşüncesi, romantik kültürün özel bir Katolik biçimine tekabül etmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, romantizm, kültürün tüm alanlarını içine alan bir dünya kavramsallaştırmasıdır. Onu, kapitalizm öncesi değerler adına, modern kapitalist ve endüstriyel uygarlığa karşı bir başkaldırı, bu uygarlığın bazı kilit unsurlarına karşı -*Weltanschauung* anlamında- nostaljik bir dünya görüşü olarak tanımlayabiliriz. Bu unsurlar şöyle sıralanabilir: dünyanın büyüsünü yitirmesi, değerlerin nicelleşmesi, mekanikleşme, cemaatin çözülmesi, soyut rasyonalite. Rousseau'yla birlikte, 18. yüzyıl sonundan günümüze dek, bu modern kültürün tezahürlerinden biri olmuştur ve en mutlak muhafazakârlıktan devrimci ütopyacılığa kadar çok çeşitli biçimler altında kendini gösterebilmektedir. 19. yüzyıl başındaki Katolik düşünürler genellikle (başrahip Lamennais gibi birkaç istisna dışında) romantizmin gerici kesimine aittir; ne var ki bu durum, 20. yüzyılın başında küçük bir Hıristiyan sosyalist akımının ortaya çıkışıyla değişmek durumunda kalmıştır.[30]

29. Johannes von Baader, "Über das dermalige Missverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpukte des Rechts betrachtet" *(1835)*, Gerd-Klaus Kaltenbranner (éd.), *Sätze aus der erotischen Philosophie*, Francfort, Insel Verlag, 1991, s. 181-182, 186. *Çok sayıdaki XIX.* yüzyıl "Hıristiyan komünistler"ini (Cabet, Weitling, Kriege) burada ele almıyoruz; çünkü onların Katoliklik veya kiliseyle hiçbir bağı bulunmuyordu. Bu alanda başvurulacak en iyi referans için bkz. Henri Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965.

30. Bununla ilgili olarak bkz. Michael Löwy ve Robert Sayre, *Révolte et mélancolie*, a.g.e. ve *Ésprits de feu. Figures du romantisme anticapitaliste*, Paris, Editions du Sandre, 2010.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Thomas Mann *Büyülü Dağ*'ı (1922) yazarak, Katolik romantik kültürünü bütün anlaşılmazlıkları ve muğlaklıklarıyla birlikte Léon Naphta isimli tuhaf karakterin temsiliyetinde anlatmayı tercih etmiştir. Devrimci bir Cizvit olan Naphta, ortaçağ Kilise'sinin ateşli bir partizanı ve aynı zamanda dünya komünizminin kıyamet elçisidir. Bu karakterde, Thomas Mann'ın kişiliğine ait bazı özellikleri de bulmaktayız. Ama Mann'ın Naphta'yı Yahudi kökenli bir Cizvit yapmasının sebebi, yazarın belki de ortaçağ kültürüyle büyülenmiş olan György Lukács (ki sıklıkla Naphta karakterine model gösterilmektedir), Gustav Landauer ve Ernst Bloch gibi bazı Yahudi Alman devrimci romantiklerinden esinlenmiş olmasıydı. Bu üç yazarın gotik kültüre olan ilgileri, modern kapitalist ve endüstriyel uygarlığa karşı duydukları derin romantik tiksinmeyle yakından bağlantılıdır.

Öte yandan şu gözlemi yapmak ilginçtir: Bu ütopist yazarların çoğu -örneğin Ernst Bloch, Eric Fromm-Protestanlığı ifşa etmek ve modern Katolik uygarlığı onurlandırmak için Max Weber'in eserinden faydalanmışlardı. Tabii ki bu, *Protestan Ahlakı*'nın yazarının niyetine taban tabana zıt bir durumdur. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Çelişkili bir biçimde, Katolik solun yükselişi, Kilise'nin burjuva toplumuyla bir uzlaşma arayışına giderek daha hevesli görünmesiyle ilişkili gibidir. Liberal ilkelerin ve modern toplumun, Papa tarafından (Syllabus, 1864) adeta kamçı gibi inen bir belgeyle kınanışı sonrasında, Roma, 19. yüzyıl sonundan itibaren, kapitalizmin gücünü ve modern ("liberal") burjuva bir devletin oluşumunu artık geri döndürülemez bir olgu olarak kabul etmişe benzer. Bu yeni stratejinin en mühim göstergesi, o zamana dek monarşinin koşulsuz şartsız savunucusu konumundaki Fransız Kilisesi'nin Cumhuriyet'e bağlanması olmuştur. Tavizsiz Katoliklik ise "sosyal Katoliklik" biçimini almış ve "liberal kapitalizm"in aşırılıklarını sürekli eleştirmeye devam etse de mevcut toplumsal ve ekonomik düzeni ciddi anlamda konu etmemeye başlamıştır. Aynı şey, Roma yargısının (Papalık genelgeleri) elinden çıkan

bütün belgeler ve Kilise'nin toplumsal doktrini için de *Rerum Novarum*'dan* günümüze dek geçerli olmuştur. Yeni bir Katolik sosyalizm biçiminin özellikle Fransa'da ortaya çıkışı tam olarak, Kilise'nin modern dünyayla -gerçekte ya da görünüşte- uzlaştığı an gözlemlenecek ve böylece, Fransız Katolik kültüründe tutarlı ve makul bir azınlık ortaya çıkacaktır. Yüzyıl dönemecinde, en gerici Katolik antikapitalist biçimlerinin -Charles Maurras, Fransız Hareketi ve Kilise'nin gerici kanadı; hepsi Dreyfus karşıtı korkunç antisemit kampanyada aktif rol almalıydı- eşzamanlı olarak gelişip serpildiği görülür; bunun yanı sıra, "tavizsiz" fakat bu kez sol tandanslı, bir başka antikapitalist biçim daha ortaya çıkar; ilk temsilcisi de Dreyfus Davası'na liderlik eden filosemit sosyalist yazar Charles Péguy'dir. Péguy, Kilise tarafından hiç kabul görmeyecek olsa da 1907'de Katolikliğini ilan etmiştir. Bu akım, belirsizliklerden muaf olmamakla birlikte temelde sol angajmanlıdır.

Sosyalist yazarların pek azı, modern burjuva toplumuna, kapitalist birikim zihniyetine ve paranın gayri şahsi mantığına Charles Péguy'in getirdiği eleştirilerden daha derin, daha radikal ve daha iğneleyici bir eleştiri geliştirebilmiştir. Péguy, Fransızlara has bir Hıristiyan (temelde Katolik ama bazen Ekümenik) ilerlemeci antikapitalist geleneğin kurucusu olmuştur. Bu gelenek XX. yüzyıla uzanmış, aralarında Emmanuel Mounier ve *Esprit* dergisi etrafında toplanan grubun, Halk Cephesi döneminin (küçük) sosyalist Hıristiyanlar hareketinin, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki antifaşist direniş ağı *Témoignage chrétien*'in de yer aldığı çok çeşitli kişiler ve kuruluşlarla yüzyıl boyunca sürmüştür. 1940'lı ve 50'li yılların işçi rahiplerini, 1950'lilerin sonuna doğru PSU'ya [Birleşik Sosyalist Parti] katılmış çeşitli Hıristiyan hareketleri ve gruplarını, 1960'ların başında özyönetimi benimseyen ve sonrasında CFDT'ye [Fransız Demokratik Emek Konfederasyonu] geçen CFTC [Fransız Hıristiyan İşçi

* 1891 yılında yayımlanan sosyoekonomik durumla Kilise'nin ilgilendiğini gösteren genelge. Papa XIII. Leon tarafından yayımlanan bu genelge toplum için olumlu gelişmeleri destekleyici öğütler barındırıyor. (y.h.n.)

Konfederasyonu] hareketinin çoğunluğunu ve bunların yanı sıra 1960 ve 70'lerde başka sosyalist, komünist ya da devrimci hareketlere aktif katılım sağlamış Katolik-öğrenci gençliğinin (Hıristiyan Öğrenci Gençlik ve Hıristiyan Üniversite Gençliği) yahut işçi gençliğinin (Hıristiyan İşçi Gençlik) büyük bölümünü de eklersek skala oldukça genişler. Bunlara, İkinci Dünya Savaşı sonundan itibaren Marksizm ve sosyalizme büyük ilgi gösteren çok sayıda Katolik ve teolog (bilhassa da Dominiken) düşünürü de ekleyelim: Henri Desroche, Jean-Yves Calvez, Marie-Dominique Chenu, Jean Cardonnel, Paul Blanquart ve daha birçokları.

Bu kişilerin en etkileyicisi muhtemelen Emmanuel Mounier olmuştur. İlk kitaplarından birini adadığı Charles Péguy'in izinden giderek, "paranın emperyalizmi", pazarın gayri şahsiliği –Weber'in altını çizdiği unsuru burada da buluyoruz– ve insani kişiliğin reddi üzerine kurulu bir sistem olarak kapitalizme yönelttiği tutkulu eleştirisiyle okurlarını etkilemiştir. Bu ahlaki ve dini tiksinti, onu alternatif bir toplum biçimi önermeye kadar götürecektir: "Bireyselci sosyalizm"in, Mounier'nin kendi sözleriyle, "Marksizmden alacağı çok şey vardır."[31]

Katolik Kilisesi'ne bağlı sosyalist Hıristiyanlara başka yerlerde rastlansa da Latin Amerika dışında hiçbir yerde Fransız Katolik kültüründe olduğu kadar geniş ve hatırı sayılır bir sol antikapitalist dini geleneğe rastlanmamaktadır. Latin Amerika'daki *ilerlemeci Hıristiyanlığın* –başını Katolik Üniversite Gençliği'nin (JUC) çektiği– Brezilya Hıristiyan solunun ilk gösterilerinin, doğrudan doğruya bu Fransız kültürüne bağlı olması bir tesadüf değildir.

Latin Amerika'nın "Yoksullar Kilisesi", Katolikliğin kapitalizmi ahlaken reddinin –yani negatif yakınlığın– ve bilhassa Fransız ve Avrupalı Hıristiyan sosyalizmin mirasçısıdır.

---

31. Emmanuel Mounier, *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950, s. 52. Mounier, 1930'lu yıllar boyunca, faşizmin sözde "solcu" bazı eğilimlerini aynı anda hem hayranlık hem dehşetle karşılar gibiydi; onun 1940'taki, Vichy "nasyonal devrimi"ne yönelik tutumu oldukça muğlaktır. Kısa bir süre sonra Fransız Direnişi'ne katılmış, savaş sonrasındaysa Marksizme daha çok yaklaşır görünmüştür.

Brezilyalı Katolik Üniversite Gençliği'nin önemli idarecilerinden Herbert José de Souza'nın, 1962'de yayımlanan bir makalede geleneksel antikapitalist *ethos*u onurlandırdığını görüyoruz: "Yeni hiçbir şey söylemiyoruz. Tüm papaların yaptığı gibi, kapitalizmin mahkûm edilmesi gerektiğini, liberal yapıya ait özel mülkiyetin yerini toplumsal mülkiyete bıraktığı daha adil ve daha insani bir yapıya gereksinimimizi tekrarlıyoruz [...]. Kilise'nin bütün resmi belgelerinde kapitalizmin mahkûm edilmiş olması tesadüf değildir: Kapitalizm prensip olarak şansların eşitsizliğinin kutsandığı bir sistemdir."[32] İstisnai bir durum değildir bu: Aynı içeriğe sahip, zaman zaman, özellikle de 1970'li yıllarda, Brezilyalı rahiplerce imzalanmış bunun gibi çok sayıda belge bulunacaktır.

Kilise doktrinine yönelik yapılan bu sadakat beyanını harfi harfine dikkate almamak gerekir. Latin Amerika'daki özgürlük Hıristiyanlığı aslında geleneksel Kilise antikapitalizminin ya da onun Fransız, Katolik ve sol varyantının basit bir uzantısı değil, Latin Amerika'ya özgü koşulların ifade edildiği yeni bir dini kültür yaratımıdır ve bu koşullar, bağımlı kapitalizm, kitlesel fakirlik, kurumlaştırılmış şiddet, popüler dindarlıktır. Fakat son derece mühim politik-dini sonuçları olan bu fenomenin ortaya çıkışını, Katolikliğin kapitalist kozmosa duyduğu "derin tiksinti"yi dikkate almadan anlamak mümkün değildir.

32. Herbert José de Souza, "Juventude cristã hoje", *Christianismo hoje*, Rio de Janeiero, Editora Universitária da UNE, 1962, s. 110, 112.

Üçüncü Bölüm
Weberci Marksizm

5
Din Olarak Kapitalizm: Max Weber Okurları Ernst Bloch, Walter Benjamin ve Erich Fromm

Weber'in ölümünden kısa bir sonra Weimar Cumhuriyeti'nde, esas itibariyle Alman kültürüyle yoğrulmuş Yahudi entelektüellerden oluşan bir yazar topluluğu, bir takımyıldızı belirmiştir. Bu Yahudi entelektüeller, *Protestan Ahlakı*'nın yazarının antikapitalist –ve tabii daha geniş bir ölçekte anti-Protestan ve anti-Kalvinist– okumaları kapsamında çalışmalar üretmişlerdir. Bu türden bir "yaratıcı" yorumlama, bir çeşit *saptırma* olarak kabul edilebilir: Bu yorumlar, sosyalist/romantik bir esinlenişle, Weber'in ikircikli yapıdaki muğlak argümanlarından istifade

ederek, Weber'in eserlerinde yer almayan yeni bir kavram olan *kapitalist din* karşıtı sert eleştirilerde bulunur. Burada ele alacağım kişiler, (bir sonraki bölümde bahsedeceğim) "Weberci Marksistler" değildir: Benjamin o sıralarda henüz Marksist değildi ve diğerleri (Bloch ve Fromm) ise Weber'e ancak noktasal atıftarda bulunuyordu.

Ernst Bloch

Yazarlardan oluşan bu yıldız kümesinin ilk yıldızı, 1912-1914 yılları arasında her pazar Heidelbergli sosyoloğun evinde toplanan, "Max Weber çevresi"nin katılımcılarından Ernst Bloch'du. *Thomas Münzer* adlı eserinde "din olarak kapitalizm" (*Kapitalismus als religion*) ifadesini, Kalvin ile ilişkilendirerek "icat eden" odur. Kalvin'i, kendi doktriniyle Hıristiyanlığı "tamamen yıkmak" ve "kapitalizmin unsurlarıyla din mertebesine yükselmiş ve Mammon'un Kilisesi haline gelmiş 'yeni bir din'"[1] getirmek istemekle suçlamaktadır. Bu suçlamanın davacı şahidi Max Weber'den başkası değildir: Kalvin'in müritlerinde, "çalışmak denen soyut görev sayesinde üretim, doymak bilmez sistematik bir büyüme ve ilerleme kaydetmekte, Kalvin tarafından uygulanan salt *tüketime* dayalı fakirlik ideali, sermayenin oluşumunu desteklemektedir. Tasarruf zorunluluğu zenginliğe yol açmakta, kendi kendine yeten soyut bir değer olarak algılanan zenginlik ise kendiliğinden sürekli bir büyümeyi dayatmaktadır. [...] Max Weber'in çarpıcı bir biçimde gösterdiği gibi, gelişmekte olan kapitalist ekonomi, böylece kendini tamamen özgürleşmiş, tüm bağlarından kurtulmuş olarak bulur; ilksel Hıristiyanlığın bütün kuruntularını geride bırakmış, dahası, ortaçağın ekonomik ideolojisi tarafından hâlâ korunan, görece Hıristiyan ne varsa hepsinden sıyrılmayı bilmiştir."[2] Weber'in, Kalvinizmin kapitalist ruhun yükselişindeki rolü üzerine belirtmiş olduğu

1. Ernst Bloch, Thomas Münzer, *Théologien de la révolution*, Çev. Maurice de Gandillac, Paris, Julliard, 1964, s. 182-183.
2. A.g.e., s. 176-177.

"değer yargılarından bağımsız" analizi, Katoliklik tarafından cezbedilen Ernst Bloch gibi bir Marksistin kaleminde, kapitalizmin ve onun Protestan köklerinin zalim bir eleştirisine dönüşmektedir. Bloch, Kalvinizmin tarihsel açıdan olumlu tek bir rol oynadığını söyler: Püriten Cromwell devrimine ve Amerika'nın İngiliz sömürgelerinde insan hakları ve vicdan özgürlüğü bildirimlerine ilham konusunda katkı sağlaması. "Oysa Luthercilik, burjuva demokrasisinin bu iki temel ilkesine başından beri yabancı kalmıştır."[3]

Walter Benjamin

Bu konuyla ilgili en şaşırtıcı düşünce, yıldız kümesinin ikinci ve en parlak yıldızına ait: Walter Benjamin. Bu bölümün büyük kısmını kendisine ayırmış bulunuyoruz. Benjamin'in -1985 yılında Ralph Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser tarafından *Gesämmelte Schriften*'in [Toplu Yazılar] (Suhrkamp Verlag) 6. cildinde yayımlanacak olan- taslaklarının içinde özellikle birinin başlığı tuhaf biçimde karanlık fakat bir o kadar güncelliğini korur görünmektedir: "Din Olarak Kapitalizm." Üç ya dört sayfalık bir metindir bu; üzerinde bazı notların yanı sıra kaynakçaya ilişkin referanslar mevcuttur. Son derece yoğun, paradoksal ve yer yer anlaşılması zor olan bu fragman metin, öyle kolay çözümlenecek türden değildir. Yayımlanmak üzere kaleme alınmadığından, yazarın daha anlaşılır yazmak gibi bir çabası olmaması doğaldır. Burada yapacağım açıklamalar, metindeki bazı "karanlık yerleri" bir kenara bırakmak suretiyle, kesinliklerden ziyade birtakım hipotezler üzerine temellendirilmiş yorumlardan ibaret olacaktır.

Fragmanın başlığı, doğrudan Ernst Bloch'un *Thomas Münzer*'inden alınmıştır; Benjamin'in bu kitabı okuduğunu biliyoruz; çünkü Benjamin, Gershom Scholem'e 27 Kasım 1921'de yazdığı bir mektupta şöyle der: "Bu yakınlarda, buraya ilk ziyareti sırasında (Bloch) bana 'Münzer'in baskı öncesi son halini verdi,

3. A.g.e., s. 178-179.

ben de okumaya başladım."[4] Bu ifadeye göre, fragmanın kaleme alınış tarihi, editörlerin belirtmiş olduğu gibi "en geç 1921'in ortaları" değil, "1921'in sonu" olmalıdır. Yeri gelmişken söylemek gerekir ki Benjamin, arkadaşı Bloch'un savunduğu, "gerçek Hıristiyan ruhunun uğradığı Kalvinci/Protestan ihanet" tezine hiçbir şekilde katılmıyordu.[5]

Benjamin bu metinde şüphesiz *Protestan Ahlakı*'ndan esinlenmiştir. Zira biri metnin içinde, diğeri kaynakçaya ilişkin notlarda olmak üzere, Weber'in eserine iki yerde referans verilmektedir. Kaynakçalar arasında ayrıca *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'nin [Din Sosyolojisi Üzerine Denemeler] 1920 baskısı ve Ernst Troeltsch'in, kapitalizmin kökeni konusunda Weber'inkilerle apaçık bir özdeşlik gösteren tezler savunduğu *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*'in [Kiliselerin ve Hıristiyan Grupların Sosyal Doktrini] 1912 baskısı da bulunmaktadır. Fakat ileride de göreceğimiz gibi, Benjamin'in argümanı Weber'inkinin çok daha ötesine gider; bilhassa onun "aksiyolojik tarafsız"lığının (*Wertfrei*) yerine, ateş püsküren antikapitalist bir suçlama getirdiği düşünülürse.

"Kapitalizmde bir din görmek gerekir:"[6] Fragman bu kategorik olumlamayla açılır, ardından hem Weber'e referans vererek hem de onunla arasına belli bir mesafe koyarak şöyle devam eder: "Kapitalizmin dini yapısını –yani onun yalnızca din tarafından koşullandırılmış bir formasyon olmakla kalmayıp, esas itibariyle dini bir fenomen olduğunu– ispat etmek bizi bugün bile evrensel boyutlarda, sınır tanımaz bir polemiğin kıyısına

4. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1995, Cilt II, s. 212-213.

5. Walter Benjamin'in bu konuyla ilgili olarak Ernst Bloch'a verdiği rapor için bkz. Werner Hammacher, "Schuldgeschichte", Dirk Baecker (Der.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2003, s. 91-92.

6. Walter Benjamin, "Le capitalisme comme religion", *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires* içinde, Rolf Tiedemann, Hermann Schwepenhäuser (Der.), Çev. Christophe Jounlanne, Jean-François Poirier, Paris, PUF, 2000, s. 111-113. Bu üç sayfalık fragmana vereceğim her referans için bu kaynakça geçerli olacaktır. Her seferinde ilgili sayfayı belirtmeyeceğimi bildirmek isterim.

itebilir." Metnin daha ilerisinde aynı fikir, bu kez biraz daha yatışmış ve aslında Weberci argümana daha yakın biçimde tekrar belirmektedir: "Hıristiyanlık, Reform döneminde kapitalizmin yükselişini desteklemedi, bizzat kapitalizme dönüştü." Bu, *Protestan Ahlakı*'nın vardığı sonuçtan pek farklı değildir. Burada daha yenilikçi olan fikir, kapitalist sistemin tam anlamıyla dini bir tabiata sahip olması fikridir: Benjamin her ne kadar Weber'in çözümlemesinde yer alan unsurlara yaslansa da, burada onun savından çok daha radikal bir savla karşı karşıyayız. Benjamin şöyle devam eder: "Takıldığımız ağı daha fazla sıkamayız. Ne var ki ileride bunun bir önemi kalmayacak." İlginç bir argüman... Bu kanıtlama, onu ne açıdan kapitalist ağın içine kapatmış oluyor? Aslında Benjamin, içine hapsolunan ağın daha da sıkıldığı bir noktaya daha ileride değil hemen varıldığını, kapitalizmin dini tabiatını gerektiği şekilde ispat etmek suretiyle, üç önemli özelliği üzerinde durarak gösterir. Bu kanıtlamayı yaparken Weber'den alıntı yapmasa da, üzerinde durduğu üç unsurda da Heidelbergli sosyoloğun fikir ve argümanlarından beslenmekle birlikte, onlara –sosyal ve politik ama aynı zamanda felsefi açıdan (yoksa teolojik mi demek lazım?)– çok daha eleştirel, çok daha radikal ve Weber'in sekülerleşme teziyle taban tabana zıt düşecek yeni bir yön verdiğini görürüz.

"İlkin şunu söylemek gerekir ki kapitalizm salt külte dayalı bir dindir; hatta belki de hiçbir dinde olmadığı kadar kültlerle doludur. Kapitalizmde, doğrudan külte ilişkin anlam içermeyen bir şey yoktur; ne kendine özgü bir dogmaya sahiptir ne de teolojisi vardır; bu açıdan bakıldığında, faydacılığın onda dini rengine kavuştuğu görülür." Sonuç olarak, kapitalizmin faydacı pratikleri –sermaye yatırımı, spekülasyonlar, mali operasyonlar, borsa manevraları, malların alım-satımı– dini bir külte denk gelmektedir. Kapitalizm bir amentü istemez veya herhangi bir doktrine yahut "teoloji"ye bağlanmayı gerektirmez; önemli olan sosyal dinamikleri itibariyle kültün uygulamalarını ortaya çıkaran eylemlerdir. Benjamin, Reform ve Hıristiyanlık üzerine öne sürdüğü argümanıyla biraz çelişse de, söz konusu

kapitalizm dinini, tıpkı onun gibi "doğrudan uygulamaya dayanan" ve hiçbir "aşkın" uğraş içinde olmayan ilksel paganizmle karşılaştırmaktadır.

Peki, bu kapitalist ekonomik pratiklerin bir "külte" dönüşmesini sağlayan nedir? Yazar buna dair bir açıklama yapmaz; ama birkaç satır ileride "tapınan" ifadesini kullanır. Öyleyse kapitalist kültün, müritlerce tapınılan birtakım Tanrısallıklar içerdiği varsayımını yapabiliriz. Benjamin'in "farklı dinlerdeki aziz imgeleriyle farklı devletlerin banknotları arasında yaptığı benzetme" bu doğrultudadır. Para, kâğıt para formunu alarak "alışılagelmiş" dinlerin azizler kültüne benzer bir kültün nesnesi olacaktır. Burada ilginç bir not düşelim: Benjamin, *Tek Yön* kitabında, banknotları, kapitalizmin kutsal ruhunu temsil etmesi bakımından cehennemin duvarlarıyla kıyaslar.[7] Dante'nin cehenneminin kapısında -ya da duvarında- şöyle bir ibare bulunmaktadır: *Voi ch'entrate, lasciate cui ogni speranza* (Siz buraya girenler, artık tüm umutları geride bırakın); ve Marx'a göre bunlar, kapitalistin işçilere hitaben fabrika girişine yazdığı kelimelerdir. Daha ileride göreceğimiz gibi, Benjamin için, kapitalizm içindeki dünyanın dini durumu *umutsuzluk*tur.

Biz kâğıt paraya geri dönelim. Kâğıt para, kapitalist kültsel sistemde çok daha esaslı bir Tanrısallığın tezahürlerinden biridir: Para, Tanrı Mammon ya da Benjamin'e göre, "zenginliğin Tanrısı Plüton". İncelediğimiz fragmanın kaynakçasında, paranın dini gücünü sert bir dille eleştiren bir bölümden söz edilmektedir: Anarşist Yahudi/Alman düşünür Gustav Landauer'ın, 1919 yılında, karşıdevrimci militanlarca öldürülmesinden bir süre önce yayımlanan *Aufruf zum Sozialismus* [Sosyalizme Çağrı] isimli kitabından bir bölümdür bu.

Benjamin'in gönderme yaptığı sayfada Landauer şöyle yazar: "Fritz Mauthner, "Tanrı" (*Gott*) sözcüğünün ilksel anlamıyla "Put" (*Götze*) sözcüğüyle özdeş olduğuna ve bu iki kelimenin

7. Walter Benjamin, *Sens unique*, Paris, Lettres Nouvelles Maurice Nadeau, Çev. Jean Lacoste, 1978, s. 230. [Walter Benjamin, *Tek Yön*, Çev. Tevfik Turan, Yapı Kredi Yayınları, 1999, s. 73.]

de "eriyik" [ya da "döküm"] (*Gegossene*) anlamına geldiğine dikkat çekmiştir. Tanrı, insan yapımıdır; insanlar sayesinde hayat bulmuş, onları kendine doğru çekmiş ve sonunda insanlıktan daha güçlü hale gelmiş, insan elinden çıkma bir olgudur. İnsanın heykel döker gibi kalıba döktüğü (*Gegossene*), hayat kazandırabildiği tek put (*Götze*), tek Tanrı (*Gott*), paradır (*Geld*). Para suni olmakla beraber canlıdır; para parayı ve daha fazla parayı üretebilir, para dünyanın tüm gücünü haizdir. Paranın ya da Tanrı'nın, insan zihninden çıkma, canlı bir şeye (*Ding*) dönüşmüş bir ruh, bir canavar (*Unding*) olduğunu ve yaşamımızın anlamsız (*Unsinn*) anlamı (*Sinn*) haline geldiğini bugün hâlâ göremeyen var mıdır? Para zenginlik yaratmaz, para zenginliğin ta kendisidir; para kendi başına zenginliktir; paradan başka zengin yoktur."[8]

Elbette, Benjamin'in Landauer'ın düşüncesine ne ölçüde katıldığını bilemeyiz; ama bir varsayım olarak, kaynakçasında yer vermiş olduğu Landauer'ın bu pasajının, Benjamin için kapitalizmin "kültürel pratikler"ine bir örnek teşkil ettiğini kabul edebiliriz. Marksist bir bakış açısından bakıldığında, para, sermayenin tezahürlerinden -en önemlisi olmamakla birlikte- sadece bir tanesidir; gelgelelim Benjamin, 1921 senesinde, Gustav Landauer'ın -ya da Georges Sorel'in- romantik sosyalizmine, Karl Marx ya da Friedrich Engels'inkine oranla çok daha yakındı. Benjamin'in, meta fetişizmi kültünün eleştirisinde Marx'tan ilham alarak, Paris'in pasajlarını "piyasa sermayesinin tapınakları" olarak analiz ettiğini ancak daha sonra, *Passagenwerk* [Pasajlar][9] isimli çalışmasında görmek mümkün olacaktır. Yine de, 1921'de yazdığı bu fragmanla, 1930'lardaki tamamlanmamış kitabının notları arasında belli bir devamlılık söz konusudur.

Benjamin için para -ya da kâğıt para-, zenginlik ve mal, kapitalist dinin putları yahut kutsallarından birkaçıdır ve bunların

8. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin, Paul Cassirer, 1919, s. 144.
9. Walter Benjamin, *Passegenwerk*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt, 1982. [Walter Benjamin, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, 1993.]

kapitalist gündelik hayattaki "pratik" kullanımlarının ürettiği kültsel tezahürleri dışında başka "hiçbir şeyin anlamı" yoktur.

Kapitalizmin dini tabiatını ispata ilişkin üç unsurdan ikincisi, "bu kültün kemikleşme süreciyle yakından ilişkilidir: kültün süresiz, daimi olması. Kapitalizm, bir kültün *dur durak bilmeyen, acımasız, aman bilmez* kutsanışıdır. Her gün ayin havasında geçer; bu mukaddes tantananın korkunç şekilde sergilenmesi ve tapınan kişinin aşırı heyecanı göz önüne alındığında, sıradan gün diye bir şey yoktur ya da her gün bayram günüdür." Yazar burada büyük olasılıkla, Kalvinist/kapitalist tutumun yöntemsel kuralları ve daimi disiplini üzerine *Protestan Ahlakı*'nın çözümlemelerinden esinlenmiştir. "Bu kurallar ve bu disiplin, dünya üzerinde *–ara vermeksizin, daimi ve sistemli olarak devam ettirilen–* mesleki işin, dini açıdan değerlendirilişine paralel gitmektedir."[10] Ara vermeksizin, daimi ve sistemli olarak: Weber'in düşüncesi, Benjamin tarafından neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanmaktadır; elbette Benjamin, "bayram günleri"nin sürekliliğinden bahsederken ironiyi de eksik etmez. Aslında Püriten kapitalistler, aylaklığa davetiye çıkardığı gerekçesiyle Katolik tatil günlerinin büyük kısmını kaldırmışlardır. Böylece, kapitalist dinde "kutsal tören" her gün sergilenir; burada söz konusu olan Borsa ya da Fabrika'nın ritüelleridir. Bu esnada tapınanlar da büyük bir endişe ve uçlarda gezinen yüksek bir tansiyonla, günlük finans hareketlerindeki iniş çıkışları takip eder. Kapitalist pratikler ara ya da duraklama tanımaz; bireylerin hayatlarına sabahtan akşama, bahardan kışa, beşikten mezara hükmeder. Burkhardt Lindner'ın çok iyi gözlemlediği gibi, Benjamin bu fragmanda, küresel ölçekte yayılım gösteren, durdurulması ve önüne geçilmesi imkânsız dinamik bir sistem olarak kapitalizm kavramını Weber'den almıştır.[11]

---

10. *L'Éthique protestante*, s. 235. (İtalikler bana ait M.L.)
11. Burkhardt Lindner, "Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion", Nikolaus Müller Schöll (Der.), *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspuch und Aporien*, Bielefeld, Transcript, 2003, s. 201.

Bir din olarak kapitalizmin üçüncü özelliği ise suçluluk duygusuna yol açmasıdır: "Kapitalizm, kefarete yer vermeyen ama buna karşın kişinin suçluluk duygusuna kapılmasına yol açan bir kültün herhalde ilk örneğidir." Benjamin'e göre, kapitalist dinin tersine, kefarete olanak tanıyan bir kült örneği ne olabilirdi diye sorabiliriz. Benjamin, bu fragmanda Hıristiyanlığı kapitalizmden ayrılamaz gördüğü için, ona göre kefarete açık bir din Yahudilik olabilir. Bilindiği üzere, Yahudiliğin en önemli tatil günü, sıklıkla af günü olarak da geçen Yom Kippur'dur; fakat en doğru tercüme "Kefaret Günü" olsa gerektir. Tabii burada sadece bir varsayımda bulunmaktayız. Metinde Yahudiliğe yönelik hiçbir ibare yoktur.

Benjamin, kapitalist dine karşı yürüttüğü sorgulamasını sürdürür: "Böylece, dini sistem korkunç bir eyleme sürüklenir. Korkunç derecede suçlu bir vicdan [...] kültü bütünüyle ele geçirir ama suçunun bedelini kefaretiyle ödemek için değil; suçluluğunu evrensel kılmak, onu zorla vicdanına dahil etmek ve en önemlisi de Tanrı'yı bu suça dahil etmek için." Bu bağlamda, Benjamin, *Schuld* sözcüğünün "şeytani ikiliği" dediği belirsizliğine değinir. Zira bu sözcük hem "borç" hem de "suçluluk" anlamına gelmektedir (Fransızca'ya "faute" [hata] olarak çevrilmesi tam bir karşılık değildir). Burkhardt Lindner'e göre, bu fragmanın tarihsel perspektifi, kapitalist din sisteminde, "mitik suçluluk" ile mali borcu birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı önkabulü üzerine temellenmiştir.[12]

Max Weber'de de benzer şekilde, *ödevin* iki ayrı anlamı etrafında dolanan akıl yürütmelere rastlamaktayız: Püriten burjuva için *kişisel* amaçlar uğruna feda edilenler, Tanrı'nın şanına hizmetten eksiltilip çalınmış demektir; böylece Tanrı nezdinde hem suçlu hem borçlu durumuna düşülür. "İnsanın sahip oldukları kendisine emanet edilmiştir; bu emanete karşı *ödevleri* olduğu fikri, hayatın üzerine tüm ezici ağırlığıyla çökmektedir; sahip

12. Burkhardt Lindner, "Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion", a.g.e., s. 207.

olduğu ne varsa, kendisine emanettir; o da sadık bir vekilharç gibi bağlanır onlara. Sahip olduğu şeyler arttıkça, sorumluluk duygusu daha da ağırlaşır ve bu ödev ona Tanrı'nın şanı için sahip olduklarını hiç ara vermeksizin çalışarak sürekli çoğaltmayı emreder."[13] Benjamin'in, "suçluluğu zorla vicdana dahil etmek" ifadesi, Weber'in çözümlediği Püriten/kapitalist pratiklere gayet uygun düşmektedir.

Fakat bana göre, Benjamin'inki daha genel bir argüman. Sermayesine karşı suçlu ve borçlu olan yalnızca kapitalist kişi değil; suçluluk Benjamin'de evrensel bir durum. Fakirler para biriktirmeyi beceremedikleri ve borçlandıkları için suçlular. Zira ekonomik başarı, bir Kalviniste göre, seçilmişliğin ve ruhun selametinin bir işaretidir (bkz. Max Weber), fakir ise tanım gereği lanetlenmiş olandır. *Schuld*, kapitalist dönemde nesilden nesle aktarıldığı için, evrenselliği de bir o kadar artar. Kapitalizmin amansız eleştirmeni -toplumsal romantik/muhafazakâr filozof- Adam Müller'in, Benjamin'in de kaynakçasında yer verdiği düşüncesine göre, "eskiden ekonomik şer, [...] yalnızca muhatap olduğu kuşak tarafından doğrudan taşınıyor [...], kuşak yok olduğunda şer de yok oluyordu; şimdiyse, tüm eylemler ve davranışlar altına endeksli olarak, gitgide ağırlaşan *kitlesel borçlar* (*Schuldmassen*) şeklinde ifade edildiğinden, ekonomik felaket ve talihsizlik bir sonraki nesle de aktarılmaktadır."[14]

Böylelikle, Tanrı da bu genel suçluluğa dahil olmaktadır: Fakirler suçluysa, Tanrı'nın inayetinden dışlanmışlarsa ve toplumsal açıdan kapitalist düzenin dışında kalmaya mahkûmlarsa, bunun sebebi "Tanrı'nın iradesi"dir, yani bunun kapitalist dindeki karşılığı, piyasaların böyle buyurmuş olmasıdır. Duruma fakirler ve borçlular tarafından bakıldığında, suçlu Tanrı ve kapitalizmdir. Tersi durumda olduğu gibi, burada da Tanrı geri dönüşsüz biçimde evrensel suçluluk sürecinin bir parçası haline gelmiştir.

---

13. *L'Éthique protestante*, ss. 230, 232. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 146]

14. Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* (1816), Francfort, Watterdens (Der.), Insel Verlag, 1967, s. 58.

Modern kapitalizmi, Kalvinizmin dönüşümüyle beliren bir din şeklinde analiz eden Weberci çıkış noktasını buraya dek gayet iyi görebiliyoruz. Gelgelelim, söz konusu fragmanın bir bölümünde Benjamin, kapitalizme, Weber'de -ya da Marx'ta- bulunmayan, tarihi aşan bir boyut atfetmektedir: "Kapitalizm Batı'da, Hıristiyanlığın üzerinde yaşayan bir parazit olarak gelişme göstermiştir -bunu sadece Kalvinizm özelinde değil, Hıristiyanlığın diğer ortodoks akımları üzerinde de kanıtlamak gerekir- öyle ki son kertede Hıristiyanlığın tarihi, esasen kendi paraziti olan kapitalizmin tarihi olarak görülebilir." Benjamin bu düşünceyi hiçbir şekilde ispata girişmez ama kaynakçasında, Bruno Archibald Fuchs diye bir yazarın, 1914 tarihli, *Der Geist der Bügerlich-Kapitalistischen Gesellschaft* [Burjuva/Kapitalist Toplumun Ruhu] isimli eserine yer verir. Yazar, kapitalizmin kökenlerinin halihazırda, Weber'in aksine, manastırların çileci düzeninde ve ortaçağ Kilise'sinin papalık altındaki merkezileşmesinde var olduğunu kanıtlama gibi -beyhude- bir uğraş içindedir.[15]

Kapitalist suçluluk duygusunun "korkunç" sürecinin sonucunda, *umutsuzluk* artık genelleşmiştir: Kapitalizm denen dini hareketin özünde, sebat edip ayakta kalabilmek vardır; sonuna dek sebat etmek, ta ki Tanrı nihai biçimde suçlanana, umutsuzluğun hüküm sürdüğü bir dünyeviliğe ulaşılana dek. Kapitalizmde, tarihte daha önce işitilmemiş bir şey vardır: Din, bundan böyle bir reform değil, varlığın yıkıntısıdır. Umutsuzluk, kurtuluşunu beklemek zorunda olduğumuz dünyanın dini konumuna dek uzanmaktadır." Benjamin, Nietzsche'ye başvurarak şöyle ekler: "İnsanlık gezegeninin, mutlak yalnızlık içindeki yörüngesini takip ederek bir evreden diğerine geçişine tanık olmaktayız (*Haus der Verzweiflung*)".

Şiirsel ve astrolojik esinlenmeler içeren bu ilginç teşhiste niçin Nietzsche'ye yer verilmiş olabilir? Umutsuzluk, tüm umudun

15. Bruno Archibald Fuchs, *Der Geist der Bürgerlich-Kapitalistischen Gesellschaft*, Munich, R. Oldenburg Verlag, 1914, s. 14-18.

kökten yokluğu anlamına geliyorsa, çekiçle felsefe yapan filozofun *Ecce Homo*'da telkin ettiği şekliyle *amor fati*, "kader sevgisi" bu umutsuzluğu çok iyi temsil etmektedir: "İnsanın büyüklüğüne dair benim formülüm *amor fati*'dir: Olanın dışında başka hiçbir şey istememek. Ne gelecekte, ne geçmişte ne de yüzyıllar boyunca. Önüne geçilemez olanla yetinmek değil yalnızca, [...] ama *sevmek* aynı zamanda."[16] Elbette Nietzsche'de kapitalizmden bahsedilemez. Kapitalizmin kaçınılmaz karakterinin modern çağın yazgısı olduğunu, -aşkla olmasa da- boyun eğerek ortaya koyan Nietzscheci Max Weber'dir.

Kapitalizm neden umutsuzluk üretmektedir? Bu soruya çeşitli yanıtlar öngörebiliriz:

I. Daha önce de gördüğümüz gibi, kapitalizm kendini modern ekonominin doğal ve zorunlu biçimi olarak tanımladığından, mümkün başka hiçbir gelecek, hiçbir çıkış ya da hiçbir alternatif tanımamaktadır. Weber, onun gücünün "karşı konulamaz" olduğunu söyler; ve kendini, önüne geçilemez bir *kader* (*fatum*) olarak sunar.

II. Sistem, insanlığın büyük bölümünü, Tanrı'dan kurtuluş dileme şansı olmayan "yeryüzü lanetlileri"ne indirgemektedir. Onların Tanrı lütfundan dışlanmalarında bizzat Tanrı'nın rolü vardır. Kendi kaderleri yüzünden suçlu olan bu insanların, hiçbir kurtuluş ümidi beslemeye hakları yoktur. Kapitalist dinin Tanrısı paranın, kendisinden yoksun olanlara karşı acıması yoktur.

III. Kapitalizm "varlığın yıkıntısı"dır; *olmak* eyleminin yerini *sahip olmak* almıştır, insani nitelikler yerini ticari niceliklere bırakmıştır, insani ilişkiler parasal ilişkilerle, ahlaki ya da kültürel değerler geçerli tek değerle yer değiştirmiştir: para. Bu konu fragmanda yer almasa da, Benjamin'in kaynakçada işaret ettiği antikapitalist, sosyalist/romantik kaynaklarda uzun uzadıya işlenmiştir: Gustav Landauer, Georges Sorel ve -muhafazakâr bağlamda da olsa- Adam Müller. Şunu da belirtelim ki Benjamin'in

16. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, *Ecce Homo* ile birlikte, Çev. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, kol. "Folio Essais", 1974, s. 129 [Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İş Bankası Yay.].

kullandığı *Zertrümmerung* terimi, "Tarih Kavramı Üzerine"nin 9. tezinde yer alan, ilerlemenin sebep olduğu yıkımları tarif eden terimle –*Trümmern* (yıkıntılar)– aynı kökten gelmektedir.

IV. İnsanların "suçluluk" ve sermayeye borçlu olma durumlarının aralıksız sürmesi ve bu durumun gitgide artması, kefaret umudu taşımalarına hiçbir şekilde izin vermez. Kapitalist, sermayesini sürekli artırıp genişletmek zorundadır. Zira her an rakipleri karşısında yok olma riskiyle karşı karşıyadır; fakir ise borçlarını ödemek için borç para almak zorunda kalır.

V. Sermaye dininde tek bir yol mevcuttur: kapitalist yayılımın devamı ve malların birikimi sayesinde sistemin daha da şiddetlendirilmesi. Ne var ki bu durum umutsuzluğu daha da artırmaktadır. Benjamin'in, umutsuzluğu dünyanın dinsel hali olarak görüp "kurtuluşun bu umutsuzluktan gelmesini beklemek zorunda olmak" derken kastettiği bu olmalıdır.

Bu hipotezler birbiriyle çelişkili yahut uyumsuz değildir; fakat metinde kesin bir yargıya varabilmemizi sağlayacak ibareler yoktur. Bununla birlikte Benjamin, umutsuzluğu bir çıkış yolunun olmamasıyla ilişkilendirir gibidir: "Fakirlik, bu dinin haneberduş keşişlerinin fakirliği, ruhani (maddi olmayan) bir çıkış yolu sunmaz. Bu denli az çıkış yolu sunan bir durum suçlu hissettirir. "Endişe", bu çıkışsızlık yüzünden suçluluk duyan vicdanın işaretidir ve bu endişe –bireysel, maddi bir çıkışsızlıktan değil– herkes için topluca bir çıkış yolu olmamasından duyulan korkudan doğar." Keşişlerin çileci pratikleri bir perspektif sunmaz çünkü onlar sermaye dininin egemenliğini sorgulamazlar. Salt bireysel çözümler birer yanılsamadır; ortaklaşa, toplumsal ve kolektif bir çıkış seçeneği ise sermaye dini tarafından yasaklanmıştır.

Yine de, kapitalist dinin koyu bir muhalifi olan Benjamin için bir çıkar yol bulmak gereklidir. Bu nedenle, "kapitalizmden çıkış"a dair bazı önerilerde bulunarak bunların üzerinde kısa kısa durur:

1) Kapitalist dinde bir reforma gidilebilir mi? Bu dinin yatıştırılamaz sapkınlığı düşünülecek olursa, bu imkânsızdır.

"Ne kültün kendisinden ne de bu dine yönelik bir reformdan kefaret ümidi beslenebilir; çünkü herhangi bir reform yapılsa bile, bu reform yine bu dinin belli bir unsuruna dayanmak zorunda olduğundan hiçbir sonuç alınamayacaktır. Dinden dönmek kişisel bir tutum olduğundan, bu durum sermaye Tanrılarının toplum üzerinde güç uygulamalarına engel olamaz. Reforma gelince; Gustav Landauer'ın (Benjamin'in alıntı yaptığı bölümün hemen ardından gelen satırlarda) dediği gibi: "Tanrı (para) zaten öyle güçlü bir hale gelmiş ve öyle bir yetkeyle donanmıştır ki, onu basit bir yapılandırmayla yahut ticari ekonomiye (*Tauschwirtschaft*) yönelik bir reformla ortadan kaldırmak mümün değildir."[17]

2) Ya Nietzsche'nin üstinsanı? Benjamin'e göre üstinsan, muhalif olmak şöyle dursun, "kapitalizm dinini bile isteye gerçekleştirme girişimine öncülük eder. [...] Üstinsan düşüncesine göre apokaliptik 'sıçrama', dinden dönme, kefaret ödeme, arınma ya da tövbeden değil, tam aksine, insani olanı çoğaltıp kuvvetlendirmekten geçer. [...] Üstinsan, (dinden) dönmeksizin, gökleri katedip büyüyerek gelen tarihsel insandır. Nietzsche, (kendisi için bile) dini açıdan suçluluk anlamına gelen ve hep öyle kalan insancıllığın kuvvetlenmesinin yol açacağı bir gök patlamasına karşı peşin hükümlüdür."[18]

Hayli muğlak olan bu paragrafı nasıl yorumlamalı? Olası okumalardan biri belki şu şekilde olabilir: Üstinsanın tek yaptığı, *hybris*'i, ölçüsüzlüğü, güç kültünü ve kapitalist dinin bitimsiz yayılımını kuvvetlendirmektir; o, insanların suçluluğunu ve umutsuzluğunu tartışma konusu yapmaz, onları kaderlerine bırakır. İstisna olmak isteyen ya da aristokrat bireylerin kapitalizm dininin prangasından kurtulma girişimleri, bu dinin mantığını yeniden üretmekten başka bir şey yapmaz. (Elbette bu sadece bir hipotez; söz konusu Nietzsche eleştirisinin benim için hâlâ gizemini koruduğunu itiraf etmeliyim.)

17. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, a.g.e., s. 145.

18. Bu alıntının Fransızca çevirisinde, Almanca kaynak metne bakarak bazı düzeltmeler yaptım. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a.g.e., Cilt VI, s. 102.

3) Peki ya Marx'ın sosyalizmi? Benjamin şöyle der: "Yolundan dönmeyen, önlenemez kapitalizm, Marx'ta, *schuld*'un –kavramın hem borç, hem hata hem de suçluluk anlamına gelen şeytansı ikircikliğine dikkat edelim– fonksiyonu olan faiz ve bileşik faiz aracılığıyla sosyalizme dönüşür." Doğrusu Benjamin, o dönemde Marx'ın eseri hakkında pek bir şey bilmiyor, büyük olasılıkla Gustav Landauer'ın Marksizm eleştirilerini kendine göre yeniden yorumluyordu. Landauer, Marksizmi bir tür *Kapitalsozialismus* kurmak istemekle suçluyordu: Bu anarşist düşünüre göre, Marx için "kapitalizm, sosyalizmi tamamen (*ganz und gar*) kendinden yola çıkarak geliştiriyordu, sosyalist üretim biçimi kapitalizmin içinden 'filizleniyordu' (*entblüht*)",[19] özellikle de üretimin ve kredinin merkezileştirilmesiyle. Gelgelelim, incelemekte olduğumuz fragmandaki bu cümlede, aynı zamanda "hata", "borç" ve "suçluluk" anlamlarına gelen *schuld* sözcüğünün tam olarak neye atıfta bulunduğunu bilemiyoruz. Fakat ne olursa olsun, o dönemde Benjamin için Marksist sosyalizm, kapitalizm dininin kategorilerinde hapsolmuş bulunuyor ve dolayısıyla hiçbir çıkış sunmuyordu. Benjamin'in, 1924 itibariyle, György Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli çalışmasını okuduktan sonra, bu konudaki fikrinin büyük ölçüde değişeceğini biliyoruz.

4) Peki, Erich Unger ve kapitalizmin dışına çıkmak? Benjamin bu yazarla ilgili şöyle bir not almış: "Kapitalizmin hakkından *Wanderung* ile gelmek. Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, s. 44."[20] *Wanderung* sözcüğünün bir karışıklığa yol açtığı bariz. Terimin [yayan gitme, yürüme anlamına gelen] Fransızca çevirisi "marche à pied" fazla düz anlamlı olduğundan uygun düşmüyor. Benjamin'in burada kastettiği, elbette ormanlara gezinti yapmak anlamında bir "yürüyüş" değil –kelimenin günlük kullanımı bu anlamı taşıyor–, daha ziyade yer değiştirme ya da göç etmedir. Erich Unger de *Wanderung der Völker*, yani halkların göçü ifade-

19. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, a.g.e., s. 42.

20. Walter Benjamin, "Le capitalisme comme religion", a.g.e., s. 113. [Almanca fragmanda geçen not: Überwindung des Kapitalismus durch Wanderung / Unger, Politik und Metaphysik, s. 44.]

sini kullanmıştır. Unger, kitabının, Benjamin'in belirtmiş olduğu 44. sayfasında şöyle yazmaktadır: "Mantıklı tek bir seçenek var: ya malların ve insanların sürtüşmesiz dolaşımı ya da halkların göçü. [...] Kapitalist sisteme karşı bir saldırı, bu sistemin geçerli olduğu yerlerde ebediyen başarısız olmaya mahkûmdur [...]. Kapitalizme karşı bir şeyler yapabilmek için her şeyden evvel, onun etki alanından (*Wirkungsbereich*) çıkmak (*heraustreten*) kaçınılmazdır; çünkü kendi etki alanı içinde, kapitalizm her türlü karşı eylemi absorbe edebilir."[21] Söz konusu olan, diye ekler Unger, iç savaşı *Völkerwanderung*'la değiştirmektir.

Benjamin'in, Erich Unger'in "anarşist metafizik" fikirlerine sempati beslediğini ve Scholem'le yazışmalarında ondan olumlu şekilde bahsettiğini biliyoruz. Fakat "kapitalist alanın dışına çıkmayı" geçerli bir çıkış yolu olarak görüp görmediği hakkında bir fikrimiz yok. Mevzubahis fragman bize bu konuda hiçbir bilgi vermiyor.[22]

5) Ya Gustav Landauer'ın özgürlükçü sosyalizmi? *Aufruf zum Sozialismus*'un yazarı, Benjamin'in fragmanda referans verdiği sayfadan hemen sonraki sayfada şöyle yazmaktadır: "Sosyalizm, geri dönüş (ya da yön değiştirme) (*Umkehr*) demektir; sosyalizm yeni bir başlangıçtır; sosyalizm doğayla bağın onarılarak yeniden tesisi, zihnin yeniden telkini, insani ilişkinin yeniden sağlanmasıdır. Sosyalistler tekrar komünlerde (*Gemeinden*) bir araya gelmek istiyorlar [...]."[23]

Landauer'ın kullandığı *Umkehr* terimi, Benjamin'in Nietzsche'yi ya da Marx'ı eleştirirken kullandığı terimin birebir aynısıdır: Nietzsche'nin üstinsanı "herhangi bir geri dönüşü ya da kefareti" (*Umkehr*, *Sühne*) reddetmektedir; Marx'ın sosyalizmi ise "yolundan dönmeyen (*nicht umkehrende*) bir kapitalizmdir."

21. Erich Unger, *Politik und Metaphysik* (1921), Manfred Voigt (Der.), Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 1989, s. 44.
22. Joachim von Soosten'e göre, Erich Unger kapitalizmden çıkışın mekânda bir yolunu ararken, Walter Benjamin *geçici* eskatolojik terimlerle düşünmektedir. (Bkz. "Schwarzer Freitag: die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes", Dirk Baecker (Der.), *Kapitalismus als Religion*, s. 297.)
23. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, a.g.e., s. 145.

Öyleyse, Landauer'ın sosyalizmi, -doğaya, insani ilişkilere, kolektif yaşama- bir çeşit "geri dönüş" içerdiğinden, kapitalizm dininin inşa edilen "umutsuzluk evi"nden çıkış kapısıdır. Landauer da, Erich Unger gibi, kapitalizmin egemenlik alanından çıkıp kırsalda sosyalist komünler kurma inancına uzak değildi. Onun gözünde bu hareket, sosyalist devrimin perspektifiyle çelişmiyordu. Kitabının yayımlanmasından kısa bir süre sonra, geçici Münih Konsey Cumhuriyeti'ne halk eğitim vekili olarak katıldı: hayatına mal olacak cesur bir atılım.

Benjamin'in fragmanında yer alan *Umkehr* (dönüş) kavramına ilişkin aydınlatıcı bir yorum da Norbert Bolz'dan gelmiştir. Bolz'a göre bu mefhum, Weber'in, önüne geçilmesi imkânsız bir kader olarak kapitalizm argümanına bir cevaptır. Benjamin için *Umkehr* hem tarihin durdurulması, hem pişmanlık (*Metanoia*), kefaret ödeme, arınma hem de devrim anlamına geliyordu.[24]

Elbette bunlar sadece birer varsayımdan ibaret; sermaye dininin acımasız ve "korkunç" mantığını kesin bir düşmanlık ve korku içinde çözümlemekle yetinen bu fragman bize kesin olarak herhangi bir çıkış yolu işaret etmemektedir.

Benjamin'in 1930'lardaki yazılarında, özellikle de *Pasajlar*'da, bir din olarak kapitalizm problematiği, meta fetişizimi ve mitik bir yapı olarak kapitalizm eleştirileriyle yer değiştirmiştir. İki yaklaşım arasında -örneğin kapitalist sistemin dini veçhelerine referans verme durumunda- yakınlıklar varsa, farklılıklar da vardır: Böylece Benjamin'in kuramsal çerçevesinin açıkça Marksizmin kuramsal çerçevesine dönüşmüş olduğunu görürüz.

Weber'in problematiği, Benjamin'in inşa ettiği kuramsal alanda kaybolmuş görünür. Buna karşılık, *Über den Begriff der Geschichte* [Tarih Kavramı Üzerine] çalışmasının tezlerinde, örtük ama gayet hissedilir biçimde Weberci fikirlere son bir gönderme daha bulunmaktadır. 11. Tez'de, Alman sosyal demokrasisindeki endüstriyel iş kültünü eleştirirken şöyle yazar:

24. Norbert Bolz, "Der Kapitalismus-eine Erfindung von Theologen?", Dirk Baecker (Der.), *Kapitalismus als Religion*, s. 205.

"Eski Protestan iş ahlakı, sekülerlemiş biçimde Alman işçileri arasında yeniden ortaya çıkmıştır."[25]

Benjamin'in "din olarak kapitalizm"ini, Latin Amerikalı kurtuluş teologlarının putperest bir din olarak gördükleri kapitalizme karşı, 1980'lerden itibaren (elbette, Benjamin'in 1921'de yazdığı bu metninden habersiz olarak) geliştirdikleri eleştirel çalışmalarıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Örneğin; Hugo Assmann'a göre, kapitalizmin "ekonomik din"i kendini, ekonomik paradigmanın içkin teolojisinde ve fetişist nitelikli sofuca gündelik pratiklerde göstermektedir. "Piyasa Hıristiyanlığı"nın literatüründe yer alan bariz dini çağrışımlı –mesela neo-muhafazakâr dini akımların yazılarındaki gibi– mefhumlar yalnızca tamamlayıcı bir işlev görmektedir. Piyasanın teolojisi, Malthus'tan Dünya Bankası'nın son dokümanına dek, vahşi bir kurban teolojisidir: Fakirler, hayatlarını ekonominin putlarına sunmak zorunda bırakılmaktadır.[26] Benzer argümanlara, Kore kökenli Brezilyalı genç teolog Jung Mo Sung'un, sermaye putperestliğini ortaya koyarak uluslararası kapitalist sisteme yönelik ahlaki-dini eleştirilerinde de rastlamaktayız. Bu eleştirilere göre, –IMF ya da Dünya Bankası gibi– kapitalist kurumların aman bilmeyen dış borç mantığı, üçüncü dünyanın milyonlarca fakir insanının hayatını "dünya pazarı" Tanrısına kurban edilmeye mahkûm kılmaktadır. Kapitalizm dinine göre, "pazarın dışında bir kurtuluş yoktur. [...] Piyasanın bu şekilde kutsallaştırılmasından dolayı, söz konusu sisteme yönelik bir özgürleşme ya da alternatif düşünme imkânı olmaz. Aşkınlık için tüm kapılar kapalıdır; ister tarihsel (yani kapitalizm dışında bir toplum modeli) anlamında olsun, ister mutlak aşkınlık (piyasa dışında başka bir Tanrı yoktur) anlamında olsun."[27]

---

25. Walter Benjamin, *Œuvres III*, Reiner Rochlitz, Pierre Rusch (Der.), Çev. Maurice de Gaudillac, Paris, Gallimard, 2000, s. 436. [Walter Benjamin: *Yangın Alarmı*, Çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, 2007, s. 89.]

26. Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, a.g.e., 1989.

27. Jung Mo Sung, *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*, São Paulo, Paulus, 1992, s. 94. Aynı zamanda bkz. *A*

Erich Fromm

Gelelim yıldız kümemizin üçüncü yıldızına: Erich Fromm.

Fromm, Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün resmi mensubu olmasa da, 1930'lu yıllar boyunca, Horkheimer'ın yönettiği dergide birçok deneme ve rapor kaleme almak suretiyle Frankfurt Okulu'na bağlı kaldı. Bu yazıların en ilginçlerinden biri de, 1932 yılına ait "Psikanalitik Karakter Tahlili ve Bunun Sosyal Psikolojideki Anlamı"dır. Fromm burada, dini ahlak ve kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkiye ilişkin uçsuz bucaksız Weberci problematiğe, son derece şaşırtıcı bir yaklaşımla geri döner. Sombart ve Weber'in tanımladığı şekliyle, kapitalist/burjuva ruhunu, 15. yüzyıl Floransa'sından Benjamin Franklin'e dek inceleyerek, Freud ve öğrencisi Karl Abraham'ın üzerinde çalıştığı "anal karakter" ile karşılaştırır. Katolik ortaçağ karakteristiği olan kapitalizm öncesi ruhu, kapitalizm ruhunun karşısına koyar. Kapitalizm öncesinde, zevk ve her türlü tatmin olma durumu, kendiliğinden bir amaç olma özelliği taşıyordu (ekonomik faaliyet de bu amaca hizmet etmekteydi). Fakat kapitalizm, bunun tam aksine, tutumluluğu ve kazanç elde etmeyi esas kabul ediyordu. Ortaçağ toplumunda birey, (elbette ait olduğu sosyal sınıfa göre) şatafatlı şenlik ve şölenlerden, güzel tablolardan, görkemli anıtlardan ve çalışmanın askıya alındığı bayram kutlamalarından hatırı sayılır bir tatmin sağlıyordu. "İnsanın doğuştan mutluluğa, eksiksiz bir saadete ve zevke hakkı olduğu konusunda genel bir kabul söz konusuydu. Tüm insan faaliyetlerinin amacının bu olduğu düşünülüyordu. Burjuva ruhu, bu anlamda çok net bir değişikliği de beraberinde getirdi: Mutluluk ve saadet, hayatın kuşku götürmez amacı olmaktan çıktı ve değerler cetvelinde birinci sırayı başka bir şey aldı: ödev."[28]

---

idolatria do capital e a morte dos pobres. Uma reflexão teológica a partir da dívida externa, São Paulo, Paulinas, 1989.

28. Erich Fromm, "La caractérologie psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale" (1932), *La Crise de la psychanalyse*, Paris, Denoël, 1971, s. 195.

Fromm, bu dönüşümü açıklayabilmek için Weber'den ve Johannes Baptist Kraus'ın güncel çalışması *Scolastique, puritanisme et Kapitalisme* [Skolastik, Püritanizm ve Kapitalizm] (1930) isimli kitabından alıntı yapar. Kraus'a göre, "Kalvinist iş ahlakını Skolastik dönemden net biçimde ayıran en önemli şey, her türlü erekselliğin baskılanmasıyla birlikte, Kalvinist çalışma ahlakında vurgunun, kişinin hayat boyu resmen Mesleğine olan itaatine kaymış olmasıdır. [...] Böyle derin bir itaat ve ödev duygusuyla hareket etmek için demir gibi bir disiplin gerekiyordu." Erich Fromm için ispata gerek yoktu: "En üst değer olarak ödevin mutluluk ve saadetin yerini almış olmasını, ister teolojik ister bir başka biçim altında rasyonelleşmiş olsun, Kalvinizmden itibaren tüm burjuva düşüncesinde gözlemleyebiliyoruz." Bu salt çalışma değil, tutumluluk buyruğu için de geçerlidir: Tutumluluğun bir kutsanma olduğunu düşünen Florentin Leon Battista Alberti'ye -Sombart'ın *Le Bourgeois* [Burjuva] (1913) isimli kitabından bahsederken dolaylı olarak- değinen Fromm şöyle bir yorum yapar: Püriten ahlak, Benjamin Franklin'in özlü sözleri, 19. yüzyıl burjuvasının tavrı, bunların hepsi aynı ruhu solur." Fromm, burjuva Protestan ruhuna özgü başka temel özellikleri de -cinsel hazza getirilen Püriten kısıtlama, merhametin ve sadakanın reddi, düzen ve buyruktan alınan tat, vb- inceledikten sonra, bunları, Freud, Jones ve Abraham'ın ele aldığı şekliyle, anal libidinal yapıyla ilişkilendirir.[29]

Şurası açık ki Fromm'un bu denemesi, Protestan ahlakını ve kapitalizmin ruhunu romantik bir perdeden eleştirmek için Weber'in çözümlemelerini, onun tam tersi bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Fromm burada, kapitalizm öncesinin ahlaki ve insani açıdan daha üstün olarak sunulan sosyal ve dini biçimleriyle, yani Katolik ortaçağ uygarlığıyla bir mukayeseye girişmiştir. Ortaçağ yaşamına ilişkin yaptığı tasvirin fazlasıyla idealize edilmiş olduğuna kuşku yoktur; fakat Katolik ahlakın

29. Bu paragraftaki tüm alıntılar için bkz. Erich Fromm, "La caractérologie psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale", a.g.e., s. 195-197.

kapitalizmin ruhuna düşman olduğu fikri, daha önce gördüğümüz gibi, Weber'de karşımıza çıkar. Eric Fromm gibi laik Yahudi, Freudyen-Marksist ve inançsız bir düşünürün, kapitalizmin (Protestan) ruhunu suçlamak için ortaçağ Katolikliğine başvurması şaşırtıcı gelebilir; ama dönemin Yahudi akımının Gustav Landauer, Martin Buber ya da Ernst Bloch gibi diğer entelektüellerinde de benzer argümanlara rastlamak mümkündür.

6
Weberci Marksistler: Lukács'tan Merleau-Ponty'ye

"Weberci Marksizm" ifadesi Merleau-Ponty tarafından, 1955 yılında yayımlanan *Les Aventures de la dialectique* [Diyalektiğin Maceraları] isimli kitabında, Weberci bazı fikirleri öne çıkartarak en dikkat çeken Batılı Marksist akımı ve özellikle de György Lukács ve öğrencilerini kastederek ortaya atılmıştır.

Bu ifade, birçok bağlamda çelişkili görünür. Zira Weber ve Marx birbirine zıt ve birbirini karşılıklı dışlayan iki düşünce sisteminin temsilcileri değiller midir? Bilimsel kuramları kesin bir uyuşmazlık içinde değil midir? Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, -bu düşünürlerden biri ya da diğerinin tara-

fında olan çok sayıda kişinin paylaştığı– ayrıştırıcı bir yaklaşım, onların karşılıklı düşünceleri arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını idrak etmekten âcizdir. Kuzey Amerikalı araştırmacı Richard Volin, "Weberci Marksizm" ifadesini, gerçek gelişmelerin önünü açacak türden, ara sıra beliren ve yüksek önemi haiz "kavramsal oksimoron"lardan biri olarak görmekte haksız sayılmaz.[1]

İkinci Enternasyonal'in Marksizm yaklaşımı –ister ortodoks ya da revizyonist, ister Alman ya da Rus olsun– Weber'i kibirle, dikkate değer biçimde yadsımıştır. Çelişkili bir şekilde –yoksa mantıken mi demek lazım?– o dönemde Weber'i yadsıyanlar, komünist hareketin içinde onun eserine yakından ilgi gösteren ilk düşünürlerdir. Max Weber'i ciddiye alan ilk Marksist olarak György Lukács'ı kabul edebilir ve onun fikirlerinden ilham alabiliriz. Merleau-Ponty, onun 1923'te yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli çalışmasını "Marksist-Weberci" akımın başlangıcı saymakta haksız değildir; fakat ne yazık ki Lukács'ın Heidelbergli ustaya olan borcunu tanımlamaya yarayacak çok az öğe sunar.[2] "Weberci Marksizm" ifadesi, –nasıl ki Freudyen-Marksizm ya da Hegelci-Marksizm varsa, *Weberci-Marksizmden* de söz edilebilir– entelektüel açıdan son derece verimli bir kışkırtmadır; yeter ki [Weberci ve Marksist] iki yöntemin eklektik bir karışımı olarak değil, Weber'in bazı temalarının ve kategorilerinin temelde Marx'tan esinlenen bir girişimin hizmetinde kullanılması olarak anlaşılsın.

Tarih ve Sınıf Bilinci

György Lukács, 1912-1915 yılları arasında, birkaç sene boyunca pazar günleri Max ve Marianne Weber'in evinde düzenlenen toplantıların katılımcılarından olmuş ve böylece, iki düşünür arasında karşılıklı dostluk ve saygı bağları örülmüştü. 1920 yılına dek devam eden yazışmaları, aralarının, Macar

1. Richard Wolin, "Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism", *Praxis International*, 1985, Cilt. V, s. 115.

2. Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1995, s. 42-80.

filozofun 1918 sonrasında Marksizm ve komünizme iştirakine rağmen bozulmadığını gösterir.[3] Dolayısıyla, Lukács'ın ilk Marksist yazılarında Weberci bazı temaların stratejik bir yere sahip olması pek de şaşırtıcı değildir.

Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki (1923) çözümlemeleri ile Weber sosyolojisi arasındaki ilişki son derece tartışmalı bir konudur. Bir tarafta, Lukács'ı o tarihte hâlâ "Weber'in öğrencisi" sayan ve 1923 tarihli, büyük Marksist yapıtının "Weber'in kapsamlı sosyolojisiyle açıktan açığa bir tartışma"dan (*Auseinandersetzung*) ibaret olduğunu düşünen Kurt Beiersdörfer gibi yazarlar vardır. Diğer taraftaysa, İtalyan Marksist Guido Oldrini, Lukács ve Weber arasındaki felsefi kırılmada ısrar etmektedir: "Weber ve Lukács'ın arasında yalnızca 'basit biçimsel benzerlikler' ve 'terminolojik sıralamada bazı ortak yönelimler' vardır, o kadar; üstelik söz konusu ortak yönelimler, sadece tipoloji alanını ilgilendirecek türdendir, yani ideal tip kuramına ilişkin olabilmekle birlikte, bu sınırlı alanda dahi marjinal sorunlara ilişkin olup kavramsal bütünlüğe tesir etmezler."[4]

Her iki yaklaşım da bana fazla tek yanlı görünüyor. 1923'teki Lukács'ın, artık "Weber'in öğrencisi" olmadığı halde, Weberci argümanlara ve kavramlara daha az yer verdiğini söyleyemeyiz; tersine, Weber'i kendine göre yeniden yorumlamak suretiyle,

3. Bu konu için benim başka bir çalışmama göz atabilirsiniz: Bkz. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionaires*, a.g.e. Ayrıca bkz. Judith Marcus ve Zoltan Tar, "The Weber-Lukács Encounter", Ronald M. Glassman ve Vatro Murvar, *Max Weber's political sociology* içinde, Londres, Greenwood Press, 1984; John E. Seery, "Marxism as Artwork: Weber and Lukács in Heidelberg, 1912-1914", *Berkeley Journal of Sociology*, Cilt. XXVII, 1982.

4. Bkz. Kurt Beiersdörfer, *Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus*, Francfort, Campus verlag, 1982, s. 135; Guido Oldrini, "Dopo, Storia e coscienza di classe: Lukács negli anni della stabilizzazione relativa", *Marxismo Oggi*, 2008/1, Milano, s. 39. Weber-Lukács ilişkisini konu alan önemli bir eleştirel literatür bulunmaktadır. Bu konu hakkında, yukarıda belirtmiş olduklarımızın yanı sıra, en ilginç katkıyı yapanlar arasında iki tanesi için bkz. Andrew Feenberg, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1981; Andrew Arato et Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, Seabury Press, 1979.

onun fikirlerinin esasına ilişkin zengin açılımlar getirir. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin, *şeyleşmenin* (*Verdinglichung*)* çözümlenişi üzerine temellendirdiği en önemli bölümünü, Marx'ın meta fetişizmi kuramıyla Weber'in rasyonalite kuramının güçlü ve özgün bir sentezi olarak kabul edebiliriz. Lukács, soyutlama, "şeyleşme" (*Versachlichung*) ve nicelleşmeyle karakterize olan Weberci biçimsel rasyonalite kategorisini, Marksist soyut emek ve değişim değeri kategorileriyle aynı potada eriterek, Alman sosyoloğun çözümlemelerini Marksist kuramsal dilde yeniden formüle etmiştir. Diğer yandan, Marksist ticari biçim çözümlemesini toplumun ve kültürün başka alanlarına yayarken, kapitalizmin rasyonel hesap zihniyetini (*Rechenhaftigkeit*) benimseyen modern hayatın Weberci çözümlemelerinden doğrudan esinlenmektedir. "Nesnelerin birer metaya dönüşerek fetişist değişim değeri şeklinde nicelleşmeleri" der Lukács, "sosyal varoluşun bütününü kapitalist bir rasyonaliteye götürerek sonsuz ilerleme perspektifine açılır."

Kapitalizmin yükselişiyle birlikte, metalaşma –en başta devlet, yönetim, adalet ve hukuk olmak üzere– *toplumsal hayatın ortaya çıktığı her biçimi* kapsar hale gelir. Lukács'a göre, "modern kapitalizmin tüm öngörülü tarihçileri" tarafından saptanmış yapısal bir homojenlik söz konusudur. Bu öngörülü şahsiyetler kimler olabilir? Lukács'ın verdiği tek örnek –elbette bu bir tesadüf değildir– Max Weber'dir. Lukács, Weber'in birçok metnine değinir; bunların arasında *Ekonomi ve Toplum*'un şu bölümü de vardır: "Modern kapitalist girişim içsel olarak, her şeyden evvel *hesap* temeline oturmaktadır. Bu girişimin var olmak için ihtiyaç duyduğu adalet ve yönetimin işlevselliği, –en azından prensipte– bir *makine* tarafından yapılan öngörülebilir işin hesaplanması gibi, genel ve sağlam kurallar doğrultusunda *rasyonel şekilde hesap-*

* Fransızcada "réification" olarak karşılık bulan "Verdinglichung", daha ziyade meta olarak şeylere vurgu yaparken, Fransızcada "chosification" olarak karşılanan "Versachlichung" sache (şey) kökünden gelmekte ve şeylerarası ilişkilere, bu ilişikilerde ortaya çıkanlara vurgu yapmaktadır. Türkçede bu iki kelime için de şeyleşme sözcüğü kullanılmaktadır. (ç.n.)

lanabilir olmalıdır." Lukács, bürokratik sistemin çözümlemesini yaparken yine Weber'e referans vermek suretiyle, Heidelbergli sosyoloğun görünüşte "nötr" betimlemelerini, bu salt biçimsel idari rasyonalitenin insanlık dışı, metalaşmış karakterine yönelik yaptığı acımasız eleştirisinin hizmetine sokar ve "nesneler"in niteleyici maddi özüne karşı artan horgörüsünü ortaya koyar.[5]

Weber'in "değer yargılarından bağımsız" –ya da en azından iki biçimde de okunabilecek– çözümlemelerinin antikapitalist yöndeki bu keskin ele alınış biçimi, *Protestan Ahlakı*'nın Lukács yorumunda bilhassa çarpıcıdır. Öncelikle, kitabın çoğu Marksist eleştirisinin tersine, Lukács kapitalizmin kökeni hakkındaki "materyalist" kavgaya ufacık bir ilgi bile göstermez: Olguları değerlendirmek adına, Weber'in nedensel yorumunun onaylanıp onaylanmamış olmasıyla ilgilenmez; onun için önemli olan Weberci tezin, kapitalist metalaşmanın eleştirel çözümlemesi için ne anlama geldiğidir. "Dünyayı hareket ettiren ve içeriğiyle insanın kaderini şekillendiren nesnel güçlerin mutlak aşkınlığıyla (*Deus absconditus** ve alınyazısı) sınanma ahlakının (dünyevi çilecilik) Kalvinist birleşimi, (kendinde) şeyleşmiş bilincin burjuva yapısını, mitolojik kılsa da saf halde temsil etmektedir." Bir sayfa sonu notunda Lukács, Weber'in çalışmalarına ve kapitalizm ile Kalvinizm arasındaki karşılıklı bağımlılığı öne süren Engels'in bir metnine açıkça gönderme yapmaktadır.[6] Weberci rasyonalite

5. György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, s. 123-128. Alıntı kaynak metinden doğrudan çevrilmiştir: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, Luchterland, 1968, s. 270-274. [György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2014]

* Saklanan/Saklı Tanrı anlamında Latince deyim. (ç.n.)

6. György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, a.g.e., s. 237. Ayrıca bkz. s. 207, kapitalistin kişiliğinin, "malların hareketinin bir elemanına ve bu hareketin (nesnel anlamda etkisiz) bir izleyicisine" dönüşmek suretiyle ikileşmesinin analizi; bu analiz, yoksunluk kuramları diyeceğimiz kuramlarda ifadesini bulur: "Burada, ayrıca, kapitalist 'ruh'un doğabilmesi için Weber'in altını çizdiği, 'dünyevi çilecilik'in önemi söz konusudur." Engels'in yukarıda belirtilen metni, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* [Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm]'in İngilizce baskısı için 1892'de yazmış olduğu önsözdür (bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1951, s. 98-99).

problematiğinin dışında Lukács, (Lucien Goldmann'ın "olası bilinç" olarak çevireceği) proleteryanın "atfedilen bilinç" (*zugerechnetes Bewußtsein*) kuramını inşa etmek için yine Weberci kavramlara, *ideal tip* ve *nesnel olanak* [possibilité objective] kavramlarına başvuracaktır. Fakat burada söz konusu olan, kuşkusuz "yeni bir keşfe olanak verecek" türden bir alıntılamadır: İçeriğine bakıldığında, şeyleşmenin örtüsünü yırtmaya ve kapitalizmi devirmeye muktedir olabilecek bir proleter bilinç varsayımının, Weber'in fikir ve kanaatlerinin tam zıt kutbunda yer aldığı aşikârdır.[7]

Yirmi beş yılın ardından, (Sovyet Marksizmine kıyasla) çok daha "ortodokslaşan" Lukács, Weber'i bundan böyle, Nazi öncesi Alman kültüründe ayırt edici olan "aklın yıkımı" sürecinin temsilcilerinden biri olarak görüyordu. [Lukács'a göre] Kuşkusuz, [Weber'in] yapıtında "dönemin hüküm süren kaba irrasyonelliğine" karşı tinsel ve yerinde bir tartışma mevcuttu fakat bu, onun "yönteminin ve dünya görüşünün merkezinde bulunan irrasyonel çekirdeği" hiçbir şekilde ortadan kaldırmazdı. Lukács, ancak çok sonraları, 1966'da Wolfgang Abendroth'la yaptığı bir röportaj sırasında, ustasına entelektüel anlamda borçlu olduğunu itiraf edercesine şöyle diyecekti: "Bugün, ilk sosyal bilimler derslerimi Kautsky yerine Simmel ve Max Weber'den almış olduğum için pişman değilim. Bunun kendi gelişimim için yararlı sonuçları oldu."[8]

---

7. György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, a.g.e., s. 73. Çoğunlukla olduğu gibi, burada da Heidelbergli sosyoloğa referans verildiğini bir dipnottan anlıyoruz: "Maalesef burada, bu fikirlerin Marksizmde aldığı bazı biçimler hakkında daha geniş bir inceleme yapmamız ya da tarihsel materyalizmin burjuva biliminin benzer eğilimleriyle (Max Weber'in ideal tipleriyle örneğin) ilişkilerine değinmemiz mümkün değil."

8. György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Çev. Stanislas Georges, André Gisselbrecht, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955, s. 486; Edouard Pfrimmer, *La Destruction de la raison*, Paris, L'Arche, Cilt I, 1958, Cilt II, 1959; Theo Pinkus (Der.), *Conversation with Lukács*, Cambridge, MIT Press, 1975, s. 100.

Antonio Gramsci ve Jose Carlos Mariategui

Lukács'ın daha sonra Weberci Marksizme etkisini tartışmadan önce, tam anlamıyla bu akıma mensup olmasalar da Weberci teze bir şekilde katılmış iki Marksist düşünür hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır: Antonio Gramsci ile Peru'daki komünizmin kurucusu ve ilk Latin Amerikalı büyük Marksist José Carlos Mariategui (1894-1930).

Gramsci, 1930'larda, Hapishane Defterleri'nde *Protestan Ahlakı*'yla yakından ilgilenmiştir. Marx ve Engels, ilk hedef olarak Kalvin'in doktrininin burjuva kökenlerini ortaya çıkarmaya odaklanırken, İtalyan Marksisti ilgilendiren daha ziyade Kalvinizmin sosyoekonomik sonuçlarıdır. Gramsci bir paradoksstan yola çıkar: Protestan inayet anlayışının, "mantıken" ileri düzeyde bir kaderciliğe ve edilgenliğe yol açması gerekirken, o tam tersine, kapitalist ideolojiyi doğuracak dünya ölçeğinde bir ekonomik faaliyete doğru gitmişti. Gramsci'ye göre, Kalvinci yazgı doktrininin, dünya tarihinde ortaya çıkan uygulanabilir inisiyatiften yana temel itkilerden birine dönüşme biçimi, bir dünya tasavvurundan uygulanabilir bir davranış normuna geçişin klasik örneğidir.[9] Dikkatli bir okumayla anlaşılacağı üzere, bu tez *Protestan Ahlakı*'ndan esinlenmiştir. Zira Gramsci'nin hapishanedeyken, söz konusu eserin *Nuovi studi di diritto, economia e politica* [Hukuk, Ekonomi ve Siyasette Yeni Çalışmalar] dergisinde yayımlanan İtalyanca çevirisini inceleme fırsatı olmuştu. İtalyan yazar, Groethuysen'in Fransa'da burjuvazinin dini kökenleri üzerine yaptığı çalışmalarla bağdaştırmak suretiyle, Weber'in metnine birçok kez göndermede bulunur; amacı, Protestan yazgı ve inayet kuramının, inisiyatifçi ruhun geniş yayılım göstermesine olanak verdiği fikrine vurgu yapmaktı."[10]

9. Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Valentino Gerratana (Der.), Turin, Einaudi Editore, 1977, "Quaderno 7 (1930-1932)", s. 892-893 ve "Quaderno 10 (1932-1933)", s. 1267. [Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 2014]

10. Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, a.g.e., "Quaderno 10", s. 1086 ve "Quaderno 11 (1932-1933), s. 1389.

Bu, Weberci teze dair kısmi bir okumadır elbette ama yine de onun önemli veçhelerinden birine karşılık gelir.

Gramsci'nin, bayağı Marksizmin ekonomik yaklaşımını aşmak, fikirlerin ve temsillerin oynadığı tarihsel açıdan verimli rolü ortaya çıkarmak için bir noktaya kadar Weber'den faydalandığını varsayabiliriz. Kalvinizm tarafından yöneltilen genel yöntembilimsel soru, Gramsci'ye göre, "bir dünya görüşünden (o görüşe karşılık gelen) eyleme geçiş" sorusuydu; onu ilgilendiren, "dünya tasavvurunun, temaşanın, felsefenin 'gerçeklik' haline geldiği noktaydı; çünkü dünyayı değiştirmeye, uygulamayı bozmaya yönelen onlardı."[11] Tabii ki burada söz konusu olan ilkin praksis felsefesidir; yani Marksizmin kendisi.

Bununla beraber, Gramsci'nin Protestanlıkla ilişkisi bu sorunun çok ötesine uzanıyordu. Diğer birçok Marksistin aksine Weber'le uyumlu bir şekilde, Gramsci, Reform'u modern tarihin çıkış noktası olarak kabul ediyordu. Protestan Almanya'da yaşayan Kautsky, İtalyan Rönesans'ını idealleştiriyor ve "barbarlık"la suçladığı Reform'u küçümsüyordu. İtalyan Marksist Gramsci ise tam tersine Luther'e methiyeler düzerken, Rönesans'ı aristokratik ve gerici, (kapitalist) ekonomik gelişmenin karşısında duran, halktan kopuk bir hareket ilan ediyordu.[12]

Germenofon olmayan José Carlos Mariategui'nin durumu farklıdır: Max Weber'in yazılarını hiç okuyamamış olsa da, ona referanslar veren Hispanik çalışmaları okumuş olmalıdır (bilhassa da Ramiro de Maetzu'nunkileri). Mariategui'nin Protestanlık ile Katoliklik arasındaki ilişki üzerine düşünceleri, Heidelbergli sosyoloğun düşünceleriyle olağanüstü –bazen kelimesi kelimesine– benzerlik içindedir. Mariategui'ye göre, "kapitalizm özü gereği, liberalizm ve Protestanlıkla dayanışma içerisinde bir fenomen olarak, her defasında daha net bir şekilde

11. A.g.e., s. 1266. Ayrıca bkz. Marcello Montanari, "Razionalita e tragicita del moderno in Gramsci", *Critica Marxista*, 2-3, 1987, s. 58.

12. Antonio Gramsci, *Il Risorgimento*, Turin, Einaudi, 1996, s. 24 ve "*Note sul Machiavelli*", s. 132-133. Bkz. Karl Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1890, s. 76.

ortaya çıkmaktadır. [...] Tüm halklar içinde, kapitalizmin -sanayileşme ve makineleşme- gelişiminin son noktasına ulaştığı halklar Anglosakson, liberal ve Protestan halklardır." Birkaç sayfa ileride, ısrarla bu yönde devam eder: "Batı deneyimi, kapitalizmle Protestanlık arasındaki dayanışmacı ilişkiyi çok somut biçimde ortaya koymuştur. Protestanlık tarih boyunca, kapitalist süreç için tinsel bir maya görevi görmüştür. [...] Kapitalizm ve sanayileşme, başka hiçbir yerde Protestan halkların arasında çiçeklendiği kadar gelişmemiştir."[13]

Mariategui, Protestanlık ve kapitalizm ilişkisiyle ilgili olarak Engels ve Marx'tan alıntılara yer verse de onun davası çok daha öteye gider ve Weber'inkiyle çok daha fazla yakınlaşır. Zira kullandığı terim -*consanguinidad- Protestan Ahlakı*'ndaki *Wahlverwandtschaft* teriminin neredeyse aynısıdır: "Tarihsel materyalizmin diyalektikçileri, bu iki fenomen arasındaki *kan bağının* tespitinde yalnız değillerdi." Mariategui, Marksizmi benimsemeyip bu tespiti yapan yazarlar arasında, bilhassa İspanyol yazar Ramiro de Maeztu'ya referans verir ve onun, hiç şüphesiz doğrudan Max Weber'den esinlenen, 1926'da yayımlanmış yazısından bir bölüme yer verir: Kalvinizmde, "kurtuluş, her insanın, ödevlerini Mesleğiyle yerine getirmesindedir", dolayısıyla başarı ve refah, "Tanrı lütfuna sahip olunduğunun işaretidir" ve bu da "para harcamanın yordamıyla ilgili ahlaki bir tutumu" zorunlu kılar.[14]

Frankfurt Okulu Tarafında

György Lukács ve yarattığı etkiye, daha doğrusu, oluşturduğu kavramların diğer Weberci Marksistlerce nasıl kullanıldığına geri dönelim. Burada verilecek en önemli örnek, Frankfurt Okulu'dur. Okul'un adeta simgesi haline gelen, Max Horkhei-

13. José Carlos Mariategui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Barcelone, Grijalbo, 1976, s. 90-91, 145-146.

14. Bu paragrafta Ramiro de Maetzu'dan yapılan alıntılar için bkz. Ramiro de Maeztu, "Rodo y el Poder", *Repertorio Americano*, Cilt VII, 6, 1926; ayrıca José Carlos Mariategui, *Siete ensayos*, a.g.e., s. 147-148.

mer ve Theodor Adorno tarafından 1947'de yayımlanan büyük felsefi çalışma *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Max Weber ismi tek bir yerde geçmektedir. Oysa Adorno ve Horkheimer'ın tarih görüşleri temelde Weber'den esinlenmiştir: Tıpkı *Protestan Ahlakı*'nın yazarı gibi, onlar da Batı uygarlığının tarihsel evriminin, dünyanın büyüsünün bozulmasına (*Entzauberung der Welt*) ve rasyonelleşmeye dair bin yıllık bir sürece tekabül ettiğini ve bu sürecin gelip dayandığı yerin modern endüstriyel ve bürokratik toplum olduğunu kabul eder. Kapitalist meta dünyası, kültür endüstrisi ve burjuva devlet içinde zafer kazanan rasyonalite, salt biçimsel ve araçsal olup eylemin amaçlarına ve ereksekliklerine kayıtsızdır.

Frankfurt Okulu düşüncesinde büyük öneme sahip araçsal rasyonalite ile tözsel rasyonalite arasındaki ayrım, büyük ölçüde, Weberci bir sorunsalın yeniden formüle edilmesidir. Gerçi *Aydınlanmanın Diyalektiği*, –Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yaptığı gibi– Weber'in çözümlemelerine başvurmak yahut onu eleştirmek için bile olsa, Heidelbergli sosyoloğa neredeyse hiç yer vermez. Bununla birlikte, hemen hemen aynı dönemlerde, 1947'de yazdığı *Akıl Tutulması* isimli kitabında Horkheimer, Weber'le arasındaki devamlılığı kabul ederek kendi öznel ve nesnel akıl kavramlarını, Max Weber ve okulu tarafından (özellikle Mannheim tarafından, 1940 tarihli *Mencsh und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* [Yeniden Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum] kitabında) geliştirilen işlevsel rasyonalite ve tözsel rasyonalite kavramlarıyla karşılaştırır. Horkheimer'a göre, öznel ya da işlevsel akıl, "olasılıkları hesaplayabilme ve bunun sonucunda verili bir hedefe uygun araçları düzenleme olgusuna" indirgenmektedir. Gelgelelim, nesnel ya da tözsel akıl (Platon'dan Hegel'e) "en büyük iyi ideasını" ve "nihai amaçları gerçekleştirme yolunu" hedeflemektedir.[15]

15. Max Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Çev. Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974, s. 15-16. [Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 2016.]

Araçsal akıl kavramının kökenine ilişkin soru, 1977'de Habermas'la Marcuse arasında geçen ilginç bir diyalog sırasında yöneltilmiştir. Habermas, kavramın isim babalığını Horkheimer'a verirken, Marcuse ilk kaynak olarak Max Weber'i işaret eder.[16] Doğrusu, ikisi de hem haklı hem de haksızdır: Max Weber'in kullandığı terimler, ereksellik bağlamında rasyonalite (*Zweckrationalität*) ve değer bağlamında rasyonalite (*Wertrationalität*) yahut biçimsel rasyonalite ve maddi rasyonalite olarak karşımıza çıkmaktadır; işlevsel akıl ile tözsel akıl arasındaki fark ilk defa Mannheim'in kitabında belirtilmiş ve nihayet araçsal rasyonalite kavramı ilk kez Frankfurt Okulu'yla birlikte (*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde) ortaya çıkmıştır. Aralarında bariz bir mantıksal bağ vardır fakat bu üç etap boyunca, terim giderek daha eleştirel bir anlam kazanır. Ne olursa olsun, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin genel hatlarıyla koyduğu modern topluma ilişkin kötümser *teşhis* Weber'e çok şey borçludur, tabii ki Frankfurt Okulu filozoflarının görüşlerinin çok daha radikal olduğunu ve Marksist-Lukácsçı bir perspektiften esinlendiklerini saymazsak. Weber, "nötr" ve "nesnel" –ya da en azından boyun eğen– bir tespit ortaya koymak için çabalarken, Adorno ve Horkheimer, her şeyi soyut niceliklere indirgeyen, yalnızca Tanrıları ve büyülü ruhları değil, bütün insani ve doğal nitelikleri yıkıp yok eden hesapçı aklın ürünü şeyleşmeyi hiç tereddüt etmeden ifşa eder. Sayıların prensibi, hayattaki tüm sosyal alanları bir örnek kılar: "Burjuva adaletine ve meta değiş tokuşuna aynı denklemler hükmetmektedir."[17] Rasyonalite, eleştirel bir güç olmayı bırakmış ve tahakkümün hizmetinde basit bir araca dönüşmüştür: "Akıl artık, her şeyi içine alıp yutan ekonomik aygıtın yardımcısından başka bir şey değildir. Tam anlamıyla

16. Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1978, s. 29.

17. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectique de la raison* (1947), Çev. Eliane-Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974, s. 25. [Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 30.]

rasyonel bir araç haline gelmiştir; maddi üretimin sıkı sıkıya hesaplanan manipülasyonları gibi, tehlikelerle yüklü diğer bütün araçları imal etmeye uygun evrensel bir araç gibi iş görmektedir."[18] Sermayenin himayesinde rasyonalite, kendisinin tam tersi olan şeye, mite dönüşme eğilimi gösterir: "Burjuva meta iktisadı yayılınca, söylencenin karanlık ufku, hesap yapan aklın güneşi tarafından aydınlatıldı. Şimdi de bu güneşin soğuk ışığı altında yeni bir barbarlığın tohumları yeşeriyor."[19] Bu satırlar, *Aufklärung*'un en klasik –ışık, güneş, akıl, yeşerme– imgelerini felaketin tehditkâr gölgesiyle bağdaştırması bakımından simgesel bir değere sahiptir. Bu türden radikal bir eleştiri, elbette Weber'in çiftanlamlılık barındıran ikircikli anlatımlarının çok ötesine geçer; ama görmüş olduğumuz üzere, Weber'in eseri bazı noktalarda Frankfurt Okulu'nun "aydınlanmanın diyalektiği"ne dair tezlerini önceler gibidir.[20]

Adorno ve Horkheimer'ı, *Ekonomi ve Toplum*'un yazarından ayıran şey evvela onların hümanist ve sosyalist eğilimlerinde, modernitenin önlenemez ve zorunlu biçimi olarak kapitalizmi ve bürokrasiyi retlerinde, tahakküm ve şeyleşmeden kurtulmuş bir topluma dair ütopyalarında yatar. Burada, Frankfurtlu düşünürleri, Weberci çözümlemeleri yeniden yorumlamak suretiyle devrimci, eleştirel niyetler lehine "çevirmek" maksatlı Marksist eğilimleriyle birlikte düşünmek gerekmektedir. Weber'den daha Hegelci olan bu düşünürler (Weber en nihayetinde bir neo-Kantçı olarak kalmıştır) somut, tözsel, "nesnel" bir rasyonaliteyi, eylemin araçlarıyla olduğu kadar amaçlarıyla da ilgilenen bir rasyonaliteyi savunurlar. Rasyonalitenin eylemsel irrasyonelliğini, yani klasik ("nesnel") rasyonel geleneği terk edişini, insan

18. A.g.e., s. 46. [Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, a.g.e., s. 52.]
19. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectique de la raison* (1947), Çev. Eliane-Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974, s. 48. [Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, a.g.e., s. 54.]
20. Philippe Raynaud'nun son derece tatmin edici bir şekilde geliştirdiği bu tez için bkz. Phlippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, a.g.e., s. 135-138, 157-158, 212.

toplumunun amaçlarını belirleyebilecek rasyonel bir bilim ya da felsefe fikrinden vazgeçmiş olmasını eleştirirler.[21]

Zaman zaman Weber'in yazılarına referans verseler de Frankfurt Okulu'nun diğer düşünürleri için "Weberci Marksist" ifadesinin kullanılıp kullanılamayacağı tartışmalıdır. Bu durum özellikle Herbert Marcuse için geçerlidir. Marcuse'nin 1934'ten itibaren, liberal rasyonelleşmenin sınırlarını göstermek üzere, kâr ve kayıpların hesaplanabilirliği şeklindeki Weberci kapitalist rasyonalite çözümlemesine yer verdiğini görürüz. Liberal rasyonaliteden kasıt özelleşmiş rasyonalitedir: Aklın özelleştirilmesi, toplumsal ve ekonomik bütünlüğün yapısını, ekonomik düzeyde (krizler) olduğu kadar politik düzeyde de (karizmatik liderler) irrasyonel güçlerin eline teslim eder. Marcuse, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin bazı temalarının habercisi olan 1941 tarihli denemesinde, "teknolojik rasyonalitenin gayri şahsi ve nesnel karakterinin, bürokratik gruplara aklın evrensel itibarını atfettiği"ni öne süren tezi açımlamak için Weber'e başvurur. Başlangıçta eleştirel ve karşı duruş sergileyen bireysel rasyonalite, rekabetçi bir karaktere bürünür ve sonunda, "kendisinin yaratmış olduğu sınırsız güçteki standartlaşmış aygıta boyun eğer" hale gelir.[22]

Marcuse, çok sonraları, 1964'teki Alman sosyologların on beşinci kongresi vesilesiyle -açıkça Marksist bir esinle- Weber'in rasyonalite çözümlemesine ilişkin bir bilanço sunacaktır. Burada, Heidelbergli sosyoloğun nezdinde, kapitalizmden "başka", ondan niteliksel anlamda ayrışan bir toplumsal rasyonalitenin koşulsuz şartsız reddini; kapitalizmi, gelişme göstermiş ve belki ortadan kaldırılabilir (*aufgehoben*) bir gerçeklik olarak değil de "kader" (*Schicksal*) olarak gören baskıcı tanımı; özel girişimi ve işçilerle üretim araçlarının ayrılmasını "teknik bir zorunluluk"

21. Martin Jay, *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977, s. 147; Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, a.g.e., s. 137-138, 157-158; Max Horkheimer, *Eclipse de la raison*, a.g.e., s. 16.

22. Herbert Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State" (1934), *Negations*, Londra, Penguin Press, 1968, s. 17 ve "Some Social Implications of Modern Technology", *Studies in Philosophy and Social Sciences*, Cilt IX, 1941, s. 430-433.

olarak görme eğilimini, başka bir deyişle teknik rasyonalitenin kapitalist rasyonaliteyle özdeşleştirilmesini eleştirir.

Fakat aynı zamanda, Weber'in öngörüsüne duyduğu saygıyı da ifade eder: Weber, kapitalist rasyonalitenin, biçimsel, işlevsel, soyut, insanlara "kayıtsız", sayısal hesap temelli ve niteliğin niceliğe indirgenmesi üzerine kurulu olduğunu belirterek, onun neden zorunlu olarak şeyleşmeye, tahakküme (*Herrschaft*) ve "köleliğin mahfazasına" götürdüğünü anlamamıza yardımcı olmuştur. Weber hakkındaki kuşkusuz en ilginç Marksist yorumlardan biri olma niteliği taşıyan bu metin, Marcuse'nin, Weberci problematiğe borçlu olduğuna dair hiçbir ipucu vermeyen başlıca kuramsal yazılarından sonra kaleme alınmıştır.[23]

Lukács ve Frankfurt Okulu'nun, Weber'in geliştirdiği modern rasyonalite kuramına bu denli atıfta bulunmalarının bir sebebi de, onun *Kulturpessimismus*'unu, daha özünde, endüstriyel/kapitalist uygarlığın romantik esinli eleştirisini paylaşmalarıdır; yani onların eleştirisi de kapitalizm öncesinin toplumsal ve kültürel değerleri üzerine temellenmektedir. Bu romantik dünya görüşünün başlıca temalarından biri, kuşkusuz toplumsal yaşamın *nicelleşmesinin* reddi, niteliksel tüm değerleri niceliklere indirgeyen soyut ve hesapçı aklın eleştirisidir. Bu eleştiri, Weberci modern rasyonalite çözümlemesinin, Weberci Marksistlerin (araçsal akıl ya da şeyleşme) kuramlarına en doğrudan dahil ettikleri kısmıdır. Hatırlayalım ki Weber'deki romantik boyut, modernitenin bir "kader" gibi görülüp boyun eğilerek ("kahramanca") kabul edilmesiyle kısmen etkisiz hale gelmiştir; aynı durum Aydınlanma felsefesine (eleştirel) bağlılıkları nedeniyle Weberci Marksistlerin romantizmi için de söylenebilir.

Weberci-Marksizmin oluşumunu anlayabilmek açısından, Weber'le bazı Batılı Marksistler arasındaki bu romantik yakınlık temel öneme sahiptir. Bununla birlikte, Frankfurt Okulu eleştirmenlerinden bazılarının yaptığı gibi, buradan Adorno ile Hor-

23. Herbert Marcuse, "Industrialisierung und Kapitalismus", *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, JCB Mohr, 1965, s. 161-180.

keimer'ın, Max Weber'le "toplumun özel bir katmanına mensup yüksek eğitim görmüş orta sınıfın ya da özellikle 'akademinin ileri gelenleri'nin çöküşüne duyduğu üzüntüyü ve geleneksel Germen *Kultur*'üne yönelik bir nostaljiyi" paylaştıkları sonucunu çıkarmak yanlış olur.[24] "Akademinin ileri gelenlerinin" ve Max Weber'in aksine, Frankfurtlu eleştirel kuramcılar ne Germen geçmişine bir geri dönüş ne de kapitalist/bürokratik modernite ile zoraki bir uzlaşma istiyorlardı; onların düşüncelerine bir uçtan diğerine ilham veren şey ütopik bir proje, bağımsız bir gelecek projesiydi.

Weberci Marksizmin Yayılması

Fransa'da Weberci-Marksizmden söz edilebilir mi? Merleau-Ponty'nin *Les Aventures de la dialectique* [Diyalektiğin Maceraları] kitabı bir ölçüde bu noktadan hareket eder. Ne var ki bu etkili bir sentezden ziyade bir projedir. Kitabın Max Weber'le ilgili bölümü "Anlığın Krizi"nde, Heidelbergli sosyoloğun getirdiği bazı açılımlara dair özgün ve derinlemesine bir geliştirme girişimi buluyoruz. Merleau-Ponty, tarihsel olguların muğlaklığına, veçhelerinin çoğulluğuna *(Vielseitigkeit)* ilişkin otantik bir anlayışa dayanan Weberci yönteme karşı duyduğu sempatiyi gizlemez. Bu yöntem, *Protestan Ahlakı*'nın yazarına, din ve ekonomi arasındaki ilişkilerde, değiş tokuşa dayanan karşılıklı etkileri, iç içe geçme yahut tepkinin kendi nedeni üzerine döndüğü devrilmeleri, tersine dönüşleri ve bilhassa –Merleau-Ponty'nin, Weberci *Wahlverwandtschaft* (seçmeci yakınlık) kavramı için önerdiği ve biraz fazla literal bir çeviri olan– "seçim akrabalıkları"nı gösterme imkânı sunmaktır.

Merleau-Ponty'nin ilgisini çeken sadece Weber'in bilimsel yöntemi değildir, Heidelbergli sosyoloğun *fenomenolojisi* de Merleau-Ponty'ye geçerli görünmektedir; çünkü Hegel'in aksine, Weber'in fenomenolojisi mutlak bir bilgiye dayanmaz. Bu feno-

24. Tom Bottomore, *The Frankfurt School*, Londra, Ellis Horwood Publishers, 1984, s. 42-43.

menoloji, "hakikatin her zaman bir yeri gölgede bıraktığını"[25] ve (hakikatin) "insanın özgürlüğünü ve tarihin olumsallığını"[26] dikkate aldığını bilir. Weber'in siyasetine gelince, Merleau-Ponty, "bu büyük zihnin, 1918 sonrası Almanya'sındaki devrimci hareketler hakkında bir taşralı Alman burjuvası gibi hüküm verdiğini"[27] kabul eder. Yine de onun "anlık politikası"nın eski rejime göre belirleyici bir avantaja sahip olduğunun altını çizer: Kendisinden şüphe etmeyi öğrenmiş bir anlıktır bu.

"Weber'in kurmuş olduğu en kesin şey", Merleau-Ponty'ye göre, kendisine geçici bir bilanço sunan şöyle bir formülde toplanabilir: "Tarihin nehir gibi tek bir yönü değil de bir anlamı varsa, bize bir hakikati değil, önüne geçmemiz gereken hataları gösteriyorsa ve praksis, dogmatik bir felsefeden çıkarsanamıyorsa, o zaman politik insanın çözümlenmesi üzerine bir politika temellendirmek yüzeysel olmasa gerektir."[28] Bu şart kipindeki mantıksal uslamlamaya ilişkin en azından şunu söyleyebiliriz : Merleau-Ponty'nin saydığı (gayet ilginç) öncüllerle, vardığı (son derece tartışmalı!) sonuç arasındaki ilişki açık seçik olmaktan uzaktır... Hele ki Merleau-Ponty için "politik insan" gibi muğlak bir kavramın, "politik aygıtı gerçekten çok iyi kullanan" ve "en kişisel eylemleri bile herkese mal olan liderlerin insani niteliğine"[29] gönderme yaptığı düşünülecek olursa. Bu nadir liderlik vasfı için verilen Lenin ve Troçki örneklerine rağmen burada, sınıf mücadelesine dair Marksist doktrindense karizmatik bir liderlik vasfının gerekirliğine dair Weberci fikirlere daha yakın duran bir politik eylem kuramı söz konusudur.

Ne olursa olsun *Les Aventures de la Dialectique* [Diyalektiğin Maceraları] kitabında Merleau-Ponty için esas önemli olan, – Weber'in de yardımıyla– Marksist düşüncenin yenilenmesidir. Dolayısıyla onun, "kendi içinde makul ve tutarlı olan keskin

25. *Maurice Merleau-Ponty, Les Aventures de la dialectique*, a.g.e., s. 15.
26. A.g.e., s. 35.
27. A.g.e., s. 37.
28. *Maurice Merleau-Ponty, Les Aventures de la dialectique*, a.g.e., s. 41.
29. A.g.e.

Marksizme" dikkate değer bir saygı duruşunda bulunmasını anlayabiliriz; sonuçta bu "tarihsel kavrayışa, *Vielseitigkeit*'ın, yaratıcı seçimin anlaşılmasına ilişkin bir kuramdır ve aynı zamanda sorgulayıcı bir tarih felsefesidir."[30] Başka bir deyişle, -bunlar ilk bölümün son sözleridir- "diyalektiğin otuz beş yıllık macerası ancak Weber ve bu Weberci Marksizmden yola çıkılarak anlaşılabilir."[31]

"Weberci Marksizm" mi? Bu ifadenin kitapta geçtiği tek yer budur. Peki, ne anlama geliyor? Bu seçeneği hayata geçiren düşünürler kimlerdir? İlke olarak, cevabın, "Batı Marksizmi" başlığını taşıyan bir sonraki bölümde verilmesi gerekirse de belirtilen ve çözümlemesi yapılan tek örnek Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* metnidir. Merleau-Ponty, felsefi evriminin bu evresinde, Frankfurt Okulu'nu ve onun Weberci mirasla ilişkisini bilmiyor gözükmektedir.

Merleau-Ponty'ye göre, Lukács'ın Marksizmi "eksiksiz ve dogma içermeyen"[32] bir felsefedir. Weber, gerçeklik fikrinin koşulsuz şartsız ve bakış açısı sunmaksızın esiri olarak kalırken, Lukács özne ve nesne diyalektiğiyle tarihin, hatalarımız ve yaptıklarımızın sağlamasını yapmak için biricik ortam olduğunu bütünüyle kabul ederek ustasını aşmıştır. Lukács, "öznelliği bir gölge fenomen haline getirmeksizin tarihe dahil eden bir Marksizm getirmiştir"[33] ve bu yüzden Sovyet ortodoksluğunun kınamalarını üzerine çekmiştir (1924'ün *Pravda*'sı).

Peki ama Lukács'ın Marksizmi hangi yönleriyle Weberci olarak nitelendirilebilir? *Diyalektiğin Maceraları*'nın parlak bir zekânın ürünü olan II. bölümü "Batı Marksizmi", bu soruya tam bir cevap vermiyor. Yazar burada (diğer birçokları gibi) "Lukács'ın proletaryanın sınıf bilincine işaret etmek için kullandığı "nesnel olanak" kavramının Weberci kökenine değiniyor ve "Lukács'ta da, tıpkı Weber'de olduğu gibi, bilginin varlığın içinde kök saldığı

30. A.g.e., s. 42.
31. A.g.e.
32. Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, a.g.e., s. 46.
33. A.g.e., s. 54.

ama orada da belli sınırlarla karşılaştığı"[34] tespitini yapıyor; ne var ki bu, genellemeden öteye geçemiyor. Merleau-Ponty'ye göre, Lukács'la Weber'in ortak eğilim gösterme olasılığı bulunan bir başka nokta, her ne kadar Weber'in ismi zikredilmese de, ilerleme ideolojisinin eleştirisidir; Merleau-Ponty'ye göre Lukács, 1923 tarihli kitabında, diyalektiği bile isteye "ilerlemeci burjuva iyimserliğiyle"[35] karıştıran çağdaş Marksistlerden ayrılarak, bu ideolojinin Marksist eleştirisine girişir. Belki de Weber ve Lukács arasındaki en sıkı bağın örüldüğü yer, Merleau-Ponty'nin sorgulayıcı bir tarih felsefesi olarak adlandırdığı şeydir ve bizzat sözünü ettiği "Weberci Marksizm"e kendisi de buradan bağlanmaktadır. Lukács'ın bakış açısını oluşturan şeye dair Merleau-Ponty'nin yorumu şudur: "Marksizmin tarihe bir yön verdiği söylendiğinde bundan anlaşılması gereken, belli hedeflere doğru karşı konulamaz bir yönelme değil, her an vuku bulanın bir ilerleme ya da gerileme olarak sınıflandırılıp konumlandırılabilmesine ve değerlendirilebilmesine olanak tanıyan bir problemin yahut sorgulamanın tarihe içkinliği olmalıdır [...]."[36] Başka terimlerle ifade edilecek olursa, Marksizmin, tarihin bitişini ilan eden bir dogmaya dönüşmekten kaçınması için Weberci bir dönemeçten geçmesi gerekmektedir.[37]

Merleau-Ponty, *Pravda*'nın "Marksizm-Leninizm"i ile Sartre'ın "ultra Bolşevizm"ine dair ilerleyen bölümlerde ortaya koyacağı eleştirileri, olumsallık, öznellik ve seçimler üzerinde ısrarcı bir tarih kavramından yola çıkarak oluşturacaktır. Fakat ne bu bölümlerde ne de devrimin diyalektiğine ayrılan sonsözde, Weberci Marksizm kavramına yönelik daha belirgin bir açıklama bulunur. Bu nedenle, söz konusu terim gerçekleştirilmiş bir tasarı olmaktan ziyade bir önerme, bir hipotez ve (yararlı) bir kışkırtma olarak kalır.

34. A.g.e., ss. 66, 79.
35. A.g.e., s. 49.
36. A.g.e., s. 53.
37. Richard Wolin, "Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism", a.g.e., s. 128.

Peki, başka Fransız Weberci Marksistlerden söz edebilir miyiz? Şüphesiz Pierre Bourdieu gibi Marx'tan ve Weber'den esinlenen sosyologlar vardır fakat söz konusu yazarlarda, bu iki referansın yanı sıra birçok başka (bilhassa Durkeim ve okuluna ilişkin) referansın da devreye girdiğini ve ayrıcalıklı, "organik" bir ilişkiye hiçbir şekilde yer verilmediğini görürüz.

Farklı bir durumun temsilcisi olarak, Max Weber'in eserini ciddiye almış Marksist Fransız düşünürleri sayabiliriz. Örneğin, Marksist sosyolog ve siyaset bilimci Jean-Marie Vincent. Partizanlıktan uzaklaşmadan önce, PSU [Parti Socialiste Unifié-Birleşik Sosyalist Parti] ve LCR [Ligue Communiste Révolutionnaire-Devrimci Komünist Birliği] militanı olan Vincent, 1960 ve 1970 yılları boyunca, Marx ve Weber'in hukuk, devlet, kapitalizm, toplumsal sınıflar ve bürokrasi hakkındaki görüşlerini karşılaştıran bir dizi makale yayımlamıştır. Weberci teorinin çözümlenişi ve bunun ortaya konuş biçimi kadar, Vincent'ın Marksist perspektiften yaptığı eleştiri de son derece ilginçtir. Fakat onun buradaki amacı, iki düşünür arasındaki yakınlaşmalardan çok yöntembilimsel ve temel politik anlaşmazlıkları ortaya koymaktır: "Yüzeysel yaklaşıldığında, Marx ve Weber'in çözümlemeleri arasında belli bir benzerlik olsa da en ufak bir dikkatli yaklaşım, aralarındaki kayda değer farkları çabucak gösterecektir." Bu alıntının yer aldığı denemenin başlığı bile yazarın yaklaşımının temelinde ne olduğunu belli etmektedir: "Weber yahut Marx."[38] Kısacası Jean-Marie Vincent'ın bu ilk yazılarına bakıldığında, onun Weber'den etkilenmiş zeki bir Marksist eleştirmen olduğunu söylemek mümkündür; ne var ki sözünü ettiğimiz anlamda bir "Weberci Marksist" olduğu sonucuna varılamaz.

Gelgelelim birkaç sene sonra, 1998'de, *Max Weber ou la démocratie inachevée* [Max Weber ya da Tamamlanmamış Demokrasi] isimli kitabında Vincent'ın, Heidelbergli sosyoloğa

38. Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Paris, Anthropos, 1973, bölüm VIII, s. 199; ayrıca bkz. bölüm III, V, VI ve VII.

ilişkin çok daha olumlu bir yaklaşım içinde olduğunu görürüz. Vincent burada Weber'in düşüncesini överek, varolan düzeni savunmanın çok uzağında, ateşli bir eleştirellikle canlılığını koruyan bir düşünce olduğunu belirtir ve tarihsel sosyolojisinin bizlere daha söyleyecek çok şeyi olduğunu belirtir. Elbette Jean-Marie Vincent, Weber'in, Marx'ın aksine, değişim değerinin insan faaliyetleri üzerindeki hâkimiyetini, değerlendirme mekanizmalarının ve meta değiş tokuşuna yönelik otomatizmin toplumsal ilişkileri nasıl paraya bağımlı kıldığını ve dünyayı "yaratıcılıktan/yaratıcı şiirsellikten" nasıl mahrum bıraktığını, yani yaşamın ticarileşip değersizleşmesinin deneyimin ve *poiesis*'in çöküşünü de beraberinde getirdiğini anlamadığını düşünür. İşte bu yüzden Weber, değerin kendiliğinden değer kazandığı özerk mantığın yerine üretimin demokratik kontrolünü koymayı tasavvur etmez.[39] Fakat Vincent, Weber'in 1982'de sosyalizm üzerine verdiği bir konferansta, sosyalist ya da komünist program ve pratiklerin bürokratik devletçiliği konusunda dile getirdiği görüşlerinin son derece tutarlı ve yerinde olduğunu kabul eder. Weber'in, "reel sosyalizm"in zorluklarına ve krize yönelik etkileyici bir öngörüde bulunduğunu söyler. Kısacası, Jean-Marie Vincent'a göre, Weber'in sorguladığı Marx başka bir Marx'tır ve Weber'in düşüncesi, Marx'ınkiyle karşı karşıya kaldığında, daha ileri gitmeye olanak tanır.[40]

"Weberci Marksist" –ya da en azından Marksizm kaynaklı Weberci– olarak kabul edebileceğimiz bir başka isim, Weber'in yapıtının önde gelen uzmanlarından Catherine Colliot-Thélène'dir. O da, Jean-Marie Vincent gibi, Marksist formasyona mensuptur, ayrıca siyasi anlamda aktif bir gençliği olmuştur.[41]

39. Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Editions du Félin, 1998, s. 141, 160-161.

40. A.g.e., s. 26-27, 164-165, 170, 210.

41. Evet, kendimi "Weberci Marksistler" arasında görebiliyorum: Bu şekilde okudular beni [...] ama sanıyorum benim Weber'im hâlâ Marx'tan bir şeyleri içinde barındıyor olsa da, ben bir Weberci Marksisten ziyade, kişisel kaynağını Marksizmde bulmuş bir Weberciyim." Catherine Colliot-Thélene'in yazara (M.L.'ye) mektubundan, 30 Nisan, 2012.

Ne olursa olsun, 1990 yılında yayımlanan, *Max Weber et l'histoire* [Max Weber ve Tarih] isimli -küçük bir klasik haline gelen- kitabının "Max Weber ve Marksizm" başlıklı bölümünde *Protestan Ahlakı*'nın, dönemin kaba determinist Marksizminin tersyüz edilmesi şeklindeki yüzeysel okumalarına karşı tavır alır. Colliot-Thélène'e göre her şeyden evvel, iki düşünürün üzerinde anlaştığı noktaları ele almak gerekir: "Şeyleşme" (*Versachlichung*) bağlamında kapitalizm eleştirisinde birbirine çok yakın düşen çözümlemelerinin dışında, iki düşünürün paylaştığı ortak bir tarih yaklaşımı da söz konusudur; kendine sadece eylemlerin mantığı ve yapıların dayatmaları arasındaki karşılıklı nedensel belirlenim ilişkilerini *açıklama* görevi biçen bir tarih yaklaşımıdır bu."[42] Marx'a atfedilen iktisadi monizm ve Weber'in nedensel çoğulculuğu arasındaki karşıtlık, önemi ne olursa olsun, "pratiklerin ve yapıların, onların karşılıklı belirlenim ilişkilerinin içkinliğinde, ikisinin ortaklığına vurgu yapan bu tutum nazarında, ikincil düzeyde bir ayrışma olarak belirmektedir."[43] Hiç şüphe yok ki Weber, merkeze ekonomiyi koyan Marksizme karşı, dindarlığa içkin bir yaratıcılığı ve onun nedensel otonom verimliliğini öne çıkarır; fakat son tahlilde, *L'Idéologie allemande*'ın [Alman İdeolojisi] idealizmine Dilthey'inkinden daha yakın durur. Weber, Marx'ın kavram ve çözümlemelerini sahiplenerek tarihsel materyalizmi, bilhassa bayağılaşmış biçimleri söz konusu olduğunda, hâlâ etkisi altına alan ilerlemecilik kalıntılarından arındırmaya yardımcı olmuştur.[44]

Burada elbette, bütün ülkelerdeki Weberci Marksistlerin çözümlemesine girişmek mümkün değil. O nedenle Amerika'daki, Weber'den olduğu kadar Marx'tan da ilham almış, eleştirel bir sosyolog kuşağından -Daniel Bell, Irving Louis Horowitz, Alvin Gouldner, Charles Wright Mills- söz etmekle yetineceğim.

42. Catherine Colliot-Thélene, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, s. 31, 42.
43. Catherine Colliot-Thélene, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, a.g.e., s. 38.
44. A.g.e., s. 48. Ayrıca bkz. Catherine Colliot-Thélène, *Etudes wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, 2001, s. 76.

İçlerinde Weberci Marksizme en çok yaklaşan hiç şüphesiz Charles Wright Mills'tir: Weber metinlerinin İngilizce olarak ilk defa bir araya getirildiği 1948 tarihli kitaba (Hans Heinrich Gerth ile birlikte) yazdığı önsözde, Heidelbergli sosyolog ile *Kapital*'in yazarı arasında son derece aydınlatıcı bir paralellik merkezi yer tutmaktadır. Bu metinde örtük olarak ifade bulan yöntembilimsel fikir, oldukça ilgi çekici bir şekilde sunulan tamamlayıcılık fikridir: Weber'in eserinin bir bölümü, iktisadi materyalizmi, siyasi ve askeri bir materyalistlikle "tamamlama" girişimi olarak okunabilir. Politik yapılardaki Weberci yaklaşım, ekonomik yapılardaki Marksist yaklaşımla büyük bir benzerlik içindedir."[45] Bununla birlikte, Wright Mills'in önemli sosyoloji yazılarını –*L'Elite du pouvoir* [İktidar Eliti], *Les Cols blancs* [Beyaz Yakalar], *L'Imagination sociologique* [Sosyolojik Tahayyül]– Weberci Marksist olarak değerlendirmek güçtür: Yapıtlarında, Veblen'den "yeni Makyavelistler"e dek birçok başka sosyolojik geleneğe ait isme, iki Alman düşünürden çok daha fazla yer vermiştir.

Her ne kadar aralarında bazı yakınlıklar ve devamlılıklar içeren –Lukács'la Frankfurt Okulu ya da Merleau-Ponty arasındaki gibi– örneklere rastlansa da, sonuç olarak "Weberci-Marksizm"in oldukça heterojen bir alan oluşturduğunu kabul etmek gerekiyor. Fakat bir şey daha var ki, –heterojen– Marksizm tarihinin XX. yüzyıldaki en yenilikçi ve özgün isimleri bu akıma aittir. Weber gibi karamsar ve boyun eğmiş bir düşünürün bu denli eleştirel ve aynı zamanda bu denli devrimci ütopyayla yüklü olması, tarihin bir paradoksu olarak kabul edilemez.

Habermas'ın Ayrılışı

Jürgen Habermas, Frankfurt Okulu'nda, Weberci Marksizmden ayrılışın temsilcisidir. Kuşkusuz, onun da düşüncesinin çıkış noktası Weber ve Marx'ın çözümlemeleri olmuştur fakat onun

45. Hans Heinrich Gerth, Charles Wright Mills (Der.), "Introduction. The man and his works", *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, s. 47.

amacı, bu mirası "aşarak" ondan ayrışmaktır. Ben burada, Habermas felsefesinin Weberci mirasla olan karmaşık ve çatışmacı ilişkisine dair bazı sorular sormak ve eleştiriler geliştirmekle yetineceğim.

Frankfurtlu filozofla Heidelbergli sosyoloğun çok fazla ortak noktası vardır: Her ikisi de Alman Aydınlanması'nın (*Aufklärung*) mirasçısıdır, ikisi de –Marx'ın aksine– sınıf mücadelesine fazla önem atfetmez, ikisi de Batı rasyonalitesini modern toplumların temel fenomeni kabul eder. Buna karşılık, aralarındaki farklılıklar, rasyonalite kavramı etrafında kristalleşmeye başlar.

Görmüş olduğumuz üzere, romantik ve Nietzscheci *Kulturpessimismus*'a yakın olan Max Weber, modern rasyonalitenin çelişkileriyle sınırlarının, biçimsel ve araçsal karakterinin ve kurtuluş heveslerini kırıcı etkiler yaratma eğiliminin açıkça farkına varır. Hesaplanabilirlik ve verimlilik arayışı giderek bürokratikleşmeye ve insani faaliyetlerin şeyleşmesine götürür: *stahlhartes Gehäuse* (çelik gibi sert bir mahfaza). Başka bir deyişle: Aydınlanma'nın rasyonel geleneğinin tersine, Weber, biçimsel modern rasyonalitenin dayatmalarıyla –ki bürokrasi bunun tipik bir tezahüdürüdür– eylemde bulunan öznenin otonomisinin zorunlulukları arasındaki derin çelişkiyi görür; ilk dönem Frankfurt Okulu'nun kendince geniş çerçevede ele aldığı bir tespittir bu.

Habermas'a gelelim: O, *Kulturpessimismus*'un her biçimini reddeder ve Aydınlanma tasarısını ilksel haliyle yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanır; bunun, Weber tarafından olduğu kadar Frankfurt Okulu tarafından da ihmal edilen bir rasyonalite biçimi olan iletişimsel akıl sayesinde gerçekleştirilebileceğini düşünür. Yani Habermas'ın kuramsal yaratıcılığının, eleştirel kuramın Weberci monizmine karşı *düalist* bir düşünce çerçevesi sunabilmesinde olduğunu söyleyebiliriz. Düalist modelin yeniden formüle edilip saflaştırılmasından bağımsız olarak, eserlerinde hiçbir zaman bu düalizmi yadsımayacaktır.

1968'de yayımlanan ilk önemli metni *La Technique et la science comme idéologie* [İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim] isimli

metninde bile Habermas, yeni kuramının temel unsurlarını, Weberci rasyonalite kuramının eleştirisi ve yeniden düzenlenmesi şeklinde ortaya koyuyordu. Marcuse'nin aksine Habermas, "alternatif bir teknik" ya da "başka bir bilim"in olanaklılığına inanmaz: O da Weber gibi, modern teknik ve *Zweckrationalität* –yani bir hedefe yönelik rasyonel eylem ya da Frankfurt diliyle araçsal rasyonalite– arasında içkin bir bağ olduğuna ikna olmuştur.

Fakat Weber'in aksine Habermas, bunun mevcut tek rasyonalite biçimi olmadığını düşünür. Ve bu noktada derinlemesine yenilikçi bir ayırımda bulunur: Ekonomik ve devletçi altsistemleri kapsayan araçsal ya da rasyonel stratejik eylemin alanı olarak "iş" ile sosyokültürel dünyayı kapsayan iletişimsel eylemin alanı olarak "etkileşim"i birbirinden ayırır. Teknokratik ideolojinin, –Marcuse'de olduğu gibi– "farklı" bir teknoloji adına değil, insan bilincinden stratejik eylemle iletişimsel eylem arasındaki farkı sildiği için eleştirilmesi gerekir; çünkü böyle yaparak, tahakkümden uzak bir iletişimde mümkün olabilecek özgürleştici insani yararı zarara çevirmektedir. Eleştirel düşüncenin üzerine düşen şey, *Zweckrationalität* tarafından yönlendirilen alanın iletişimsel eylemi bütünüyle ele geçirmesi tehlikesine dikkat çekmektir.[46]

Böyle bir eleştiriden hangi politik sonuç çıkarılmalıdır? Bu sadece, yaşanan dünyayı –insani iletişimin sembolik alanını– araçsal rasyonalitenin saldırılarından korumak anlamına mı gelir? Yoksa ekonomik sorunlar, serbest bir kamusal tartışmanın ve demokratik kararların nesnesi olarak, yaşanan dünyanın kontrolüne mi tabi olmadır? Bir demokratik planlama noktasında sosyalizmin rasyonel çekirdeğini oluşturan bu soru, Habermas'ın 1973'te yayımlanan *Raison et légitimité* [Akıl ve Meşruiyet] isimli, kapitalizmde demokrasinin sınırlarının tutarlı ve sağlam bir eleştirisini yaptığı en "radikal" çalışmasında olumlu bir cevap bulmaktadır. Orada şu satırları okuruz: "Vatandaşların iradenin

46. Jürgen Habermas, *La Technique et la Science comme idéologie*, Çev. Jean-René Ladmiral, Paris, Denoel/Gonthier, 178, s. 11-25, 46-49. [Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2016.]

oluşumundaki politik süreçlere katılımı, yani başka bir deyişle somut demokrasi, idari bakımdan sosyalleştirilen üretimle, özel mesele olarak kalmayı sürdüren artı-değerin temellük edilip kullanılması arasındaki çelişkiyi bilince taşımalıdır. Bu çelişkiyi bertaraf edebilmek için meşrulaştırıcı iradenin oluşumuna istinaden, idari sistemin mümkün olduğunca otonom olması gerekmektedir."[47]

Bu kitabın bir diğer önemli bölümünde yazar, ekolojik krize –ekonominin planlanması gerektiği yönünde– verilecek rasyonel bir cevap ile kapitalizmin nicelleştirmeye yönelik mantığı arasındaki çelişkiyi ortaya koyar: "Kapitalist toplumlar, kendi örgütlenme ilkelerini terk etmeksizin, büyümenin sınırlandırılmasına ilişkin buyruklara uyamazlar; çünkü kendiliğinden ve doğal gibi görünen kapitalist büyümenin niteliksel bir büyümeye dönüştürülmesi, kullanım değerlerine yöneltilmiş bir üretim planlamasını zorunlu kılmaktadır. Üretici güçlerin yayılımı, sistemin mantığına saldırmadan değişim değerlerine ilişkin üretimin buyruklarından kurtulamaz."[48]

Buna karşılık, ustalık eseri olan en sistematik çalışması *La Théorie de l'Action communicationnelle* [İletişimsel Eylem Kuramı] isimli kitabında, Habermas'ın bu konulara ilişkin oldukça farklı bir yaklaşımda olduğunu görürüz. 1981 tarihli bu çalışmada yazar, Weberci Marksist gelenekten kayda değer biçimde uzaklaşmıştır. Habermas, Marksist tarihsel materyalizmi ya da Weberci modernite tanımını yeniden inşaya kalkışmak gibi bir iddiası olmadığını mütevazılıkla belirtir; ama aslında Durkheim, Parsons ve Luhmann'dan beslenmek suretiyle yeni bir kuram geliştirmektedir. Tabii bu durum, başlangıçta ortaya koymuş olduğu eleştirel kuramın radikalliğini hayli hafifletmiş ve modernitenin "gerçekten var olan" normlarıyla bir çeşit uzlaşımı beraberinde getirmiştir.[49]

---

47. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Çev. Jean Coste, Paris, Payot, 1978, s. 57-58.
48. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, a.g.e., s. 65-66.
49. Joel Whitebook'a göre bu uzlaşım, "kötü anlamda bir Hegelciliğe doğru gitti;

Temel hipotezi, daha önceki yazılarında taslağını sunmuş olduğu, iki rasyonalite biçimi arasındaki -Weber'e karşı- ayrımdır: 1) Doğası gereği araçsal ya da stratejik, başarıya yönelmiş, bir hedef doğrultusundaki rasyonel eylem. Yaşanan dünyanın yeniden üretimine tekabül eder; bu yeniden üretim, para ve iktidarla dolayımlanan -pazar ekonomisi ve devlet gibi- işlevsel sistemlerin garantisi altındadır. 2) Benmerkezci başarı hesaplarının değil, karşılıklı anlayış ihtiyacının koordine ettiği iletişimsel rasyonel eylem. Bu türden bir eylem, yaşanan dünyanın, dile dayalı araçlar vasıtasıyla, tıpkı aile içinde, derneklerde ve kamusal alanda olduğu gibi, ortaklaşa bir kavrayış ve mutakabat temelinde sembolik olarak yeniden üretimine dayanır.[50]

Gelgelelim, *Raison et légitimité*'de [Akıl ve Meşruiyet] taslağını sunmuş olduğu tezlerin aksine, Habermas şimdi bürokratikleşmeyle pazar ekonomisini ilerlemenin ve *modernleşmenin zorunlu biçimleri* olarak görmektedir. Çevre tarafından kontrol altında tutulan bu iki alt sistemin "tarihsel evrim için gerekli özdeğer"ini tanımadığı için Marx'ı eleştirir. Başka bir deyişle: Marx'ın hatası, "kapitalist ekonomi ve devlet yönetiminin sistemsel bağlamının, aynı zamanda entegrasyona dair yüksek [...] ve tarihsel evrim açısından avantajlı bir düzeyi temsil ettiğini"[51] anlamamak olmuştur. Catherine Colliot-Thélene, modernitenin evrensel normatif bir anlama sahip olma iddiasını temellendirmek üzere Habermas'ın ilerleme fikrini rehabilite etmeye kalkışmasını, onun girişimindeki en problematik nokta olarak değerlendirmekte haksız değildir.[52]

---

yani bir modernite kuramı biçiminde rasyonelleştirilen *statu quo*'ya duyulan bir hoşnutluk doğurdu." ("Reconciling the irreconciliable? Utopianism after Habermas", *Praxis International*, 8 Nisan 1988, s. 78.

50. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Çev. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, Cilt II, s. 295 [Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, 2001.]

51. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, a.g.e., s. 373.

52. Catherine Colliot-Thélene, "Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber" (1992), Etudes wébériennes, a.g.e., s. 69.

İlerlemeciliğe ve Aydınlanma'nın ilerleme ideolojisine böylesi akritik bir yerden katılım Habermas'ı, Weber'in aksine, –modern öncesi ya da kapitalizm öncesinin değerleri üzerine temellenmiş– romantik *Zivilisationskritik*'i kendi modernite tanımına dahil etmeye yönelik her türlü girişime karşı bağışık kılmıştı: "Geniş ölçüde rasyonelleşmiş bir dünyada, şeyleşme artık sadece genel olarak sosyalleşmenin şartlarına göre ölçülmelidir; nostaljiyle anılan, çoğunlukla romantizmin çevrelediği bir geçmişe, modern öncesi yaşam biçimlerinin geçmişine göre değil."[53] Belki de bu prensip gereği antiromantizm, kuramsal ve felsefi tüm ıraksamaların ötesinde, Habermas'ın düşüncesini, derin duyarlılık yapıları düzeyinde erken Frankfurt Okulu'ndan ayıran[54] en belirgin etmendir. Habermas nezdinde, kapitalist pazar ekonomisi ve bürokrasi modernitenin "normal" biçimleridir. Ona göre araçsal akıl ancak sistemlerin sınırlarını ihlal ettiği ve sembolik yeniden üretimin alanına girdiği zaman bir "patoloji"den söz edilebilir, yani para ve iktidar, ortak anlaşmanın oluşturduğu alanlara girdiğinde, başka bir deyişle, otonom alt-sistemlerin buyrukları iletişimin yaşanan dünyasını "sömürgeleştirmeye" başladığında normal olan patolojikleşmeye başlar.[55]

Sömürgeleştirme terimi, Habermas'ta açıktan açığa klasik sömürgeci modele gönderme yapar: bir kabile toplumunun,

53. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, a.g.e., Cilt II, s. 376.

54. Ve tabii, Marx'tan ayıran. Jürgen Habermas yakın tarihli bir yazısında, genç Marx'ın düşüncesini "romantik sosyalist" olarak nitelendirir; çünkü "özgür bir üreticiler birliği fikri, her zaman için köy ve zanaatkârlar dünyasında bulabileceğimiz bazı cemaat tiplerinin nostaljik imajlarıyla yüklü olmuştu: rekabetçi toplumun yükselişiyle birlikte yıkılmaya başlayan ve yokoluşları bir kayıp şeklinde yaşanan aile, komşuluk, lonca gibi toplulukların imajlarıyla." Bkz. Jürgen Habermas, "What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for for New Thinging in the Left", *New Left Review*, 183, Eylül-Ekim 1990, s. 15 (Çeviri M.L.)

55. Jürgen Habermas, "What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking in the Left", a.g.y., s. 335. Bkz. s. 351: "Bürokratikleşmeyi, modernleşme sürecinin normal bir öğesi olarak kabul etmek zorunda olduğumuz an, arkasından şu soru geliyor: Bu durumda Weberci özgürlüğün yitimi tezinin başvurduğu patolojik değişkenleri nasıl tanımlayacağız?"

dışarıdan sömürgeci bir metropol tarafından istila edilmesi. Habermas'ın düalist görüşüne göre, sistemler ve yaşanan dünya arasında tam bir dışsallık söz konusudur ve modern toplumların sosyal "patoloji"nin önüne geçmeleri için sistemlerin yaşanan dünyaya "müdahale"sini engellemeleri yeterli olacaktır.[56]

Habermas'ın arzuladığı ütopya, ki bunu kendi de itiraf etmişir, Aydınlanma Çağı'nın ütopyasıdır; akla dair burjuva bir ütopyadır. Buna göre, "burjuvanın net olarak örgütlenen eylem alanları (ekonomi ve devlet aygıtı), bir İnsan'ın ve bir Yurttaş'ın postgeleneksel yaşam dünyasının temellerini oluşturur: Özel ve kamusal alan". Habermas, bu şairane tablonun, "burjuva yaşamın gerçekleri tarafından sürekli olarak değillendiğini" itiraf eder; fakat "eylemenin [l'agir] akla uygun potansiyelliklerine" de bir o kadar inanmaktadır; "hümanizmasıyla öne çıkan Avrupalı burjuvazinin kendini idrak biçimi"nde mevcut bu gizilgüçler zaten karşılıklı anlayışa doğru bir yönelim içindedir.[57] Öyleyse Habermas'ın politik-kültürel tasarısını, burjuva toplumunun kendi rasyonel ütopyasına daha sadık olma girişimi olarak özetleyebiliriz.

Weber'in aksine Habermas, bu stratejik ya da işlevsel rasyonalitenin, yaşanan dünyayı "sömürgeleştirmek" zorunda olmaksızın kendi sistemsel sınırları -pazar ekonomisi ve bürokratik devlet- içinde kalabileceğine ikna olmuş gözükmektedir; oysa Weber ereğe dayalı rasyonalitenin (*Zweckrationalität*) demir kafesine hapsolmuş bir toplumsal dünya görüşüyle çok daha karamsardır. Habermas, Weber'den ayrışmak suretiyle, Marx'a da mesafelidir. Zira Marx'a göre değişim değerinin genele hâkimiyeti, bütün toplumsal ilişkilerin nakite bağımlı hale gelişi, tüm insani duyguların "egoist hesapçılığın buzlu sularında" çözünmüş olması, kapitalist pazar ekonomisinin zorunlu ve önüne geçilemez sonuçlarıdır.

56. Jürgen Habermas, "What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking in the Left", a.g.y., s. 391.
57. A.g.y., s. 362.

Aslında Habermas'ın eleştirisi hem Weber'e hem de Lukács ve Frankfurt Okulu'na yöneliktir; çünkü Lukács da Frankfurt Okulu da, Weberci tanıyı Marksist bağlam içinde radikalleştirerek kendilerine göre tekrar ele almaktan başka bir şey yapmamışlardır: Weber gibi, *Zweckrationalität* üzerine kurulu sistemlerin acımasızca kemikleşerek demir bir kafese dönüşmeye yazgılı olduğuna inanılıyorsa, "Lukácsçı şeyleşme kuramı, araçsal aklın eleştirisine yalnızca bir adım uzaktadır";[58] yani Habermas'a göre "şeytanlaşması" için tek bir adım atması yetecektir.

Weber ve Marx'ın koyduğu teşhisler, Habermas'ın akla (fazla) yatkın düşünden daha gerçekçidir: İletişim ve kamusal yaşam alanı, paranın gücü ve bürokrasi karşısında zarar görmemeyi nasıl başarabilecekti? Ekonomik ve devletçi yaşam üzerinde hâkimiyet kuran "işlevsel" buyruklardan nasıl kaçınacaktı? Zorunlu olarak yapısal bir bütün oluşturan toplum, nasıl olacaktı da birbirinden akıl almaz biçimde ayrı ve su sızdırmaz iki "alana" bölünebilecekti? Ekonomi ve idari yönetim, kapitalist ve bürokratik güçlerin elinde olduğu sürece, kamusal alanda her çeşit tahakkümden azade bir iletişim nasıl mümkün olabilirdi? Ve yaşamın maddi reprodüksiyonu ve idari yönetimi sistemsel bir oto-regülasyona terk edilirse, yurttaşlar *agora*'da neyi tartışacaklardı?

Habermas, sosyal devletin kitle demokrasilerinde sınıf çatışmasının "kurumsallaştırılmış ve böylece de sönmüş" olduğuna kanaat getirmiştir; dolayısıyla gelişmiş toplumların çatışmaları ve protestoları esas itibariyle yaşanan dünyanın sömürgeleşmesiyle ilgilidir. Buna ilişkin verdiği ilk örnek, "duyarlılık ve estetiğe dair derin ihtiyaçların giderilememesi mevzubahis olduğunda, aşılamayacak bazı sınırların" varlığını idrakle sonuçlanan "yeşil" protestodur ki bu, insan türünün gezegen üzerinde hayatta kalıp kalmama sorusuna dek giden kapsamlı bir dava için oldukça zayıf bir formülasyondur. Bu protesto, büyük sanayinin "yaşanan

58. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, a.g.e., s. 366. Habermas bu argümanın sonunda şöyle ekler: "Araçsal aklın eleştirisi, böylece Weberci kuramla aynı hataya yenilir."

dünyanın organik temellerine" dek sokularak dünyayı işgaline karşı duracak şekilde yönlendirilecekti.[59] Oysa, tıpkı Habermas'ın birkaç sene önce yazmış olduğu gibi, değişim değerlerinin üretimi üzerine kurulu kapitalist sistemin mantığı zorunlu olarak sınırsız bir büyümeye götürüyorsa, yaşanan dünyanın bu "organik temelleri"ni korumak, para ve piyasa tarafından yönetilen ekonomik sisteme dokunmadan nasıl mümkün olacaktır?

Rasyonalite kavramının yeniden inşası ve iletişimsel bir rasyonalitenin ortaya konuşu, Habermas'a Weberci kuramın bir diğer veçhesinden de uzaklaşma olanağı tanımıştır: Bu veçhe, Weber'in değer çatışmalarının "çoktanrıcı" çözümlemesidir.

Weber'e göre rasyonalite, belirli bir amaca ulaşmada yalnızca araçlara uygulanabilir; amacın belirlenmesine uygulanması mümkün değildir. Aydınlanma'nın iyimser rasyonalizmini paylaşmayan Weber, rasyonalitenin toplumdaki değer çatışmalarına bir son verebileceğine ihtimal vermez. Nietzsche gibi o da, modern tarihsel durumu tanımlayan karşıtlıkların aşılamaz karakteri üzerinde ısrarla durarak, uzlaşma yönündeki tüm yanılsamaları yıkmakta tereddüt etmez. "Değerlerin çoktanrıcılığı ya da *Tanrılar Savaşı*'nın (*Kampf der Götter*) ünlü temasıdır bu: Yüce -dini, ahlaki, milli yahut siyasi- değerler arasındaki çelişkiler indirgenemezdir ve salt rasyonel ya da bilimsel çözüm üretmeleri mümkün değildir. Kültür kubbesi altındaki çatışmalar -örneğin dağdaki vaaz ahlakı ile milli savunmaya yönelik bir politika ahlakı arasındaki çatışma- için kefaret ödemek söz konusu değildir ve birbirine rakip değer sistemleri ezeli bir kavgaya yazgılıdır.

Aydınlanma rasyonalizminin sarsılmaz taraftarı Habermas, Weber'in aksine, *pratik bir rasyonalitenin* mümkün olduğu konusunda ikna olmuştu: Pratik sorunlar bilimsel ya da teknik problemlere dönüştürülemiyorsa bile, en azından *rasyonel* seçimlere elverişlidir ve bu seçimler yalnızca araçların değil

59. Bu paragraftaki alıntılar: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, a.g.e., Cilt II, s. 431-434.

eylemin *ereği* üzerinde de etkili olabilir. Böylece, toplumdaki mevcut çıkarlara ilişkin kamusal ve rasyonel bir *tartışmayı* ön plana yerleştiren *pragmatik* bir model sayesinde, değerlerarası çatışmalar rasyonel bir çözümlemeye kavuşabilecekti; söz konusu tartışmanın çerçevesiniyse ahlaki-hukuki evrensel normların bilinçli üretimi oluşturmaktaydı. Habermas'a göre, dil ile dolayımlanan "kurumsal çerçevede bir rasyonelleşme", yani "herhangi bir engele çarpmayan, tahakkümden muaf bir kamusal tartışma" sayesinde, "eylemi yönlendiren ilke ve normların isabetli ve arzu edilir karakteri üzerine" rasyonel bir mutakabata ulaşılabilirdi.[60]

Weber'in hatası, bir kez daha, temelde birbirinden farklı iki ayrı rasyonel eylemi ayırmamak olacaktır. İletişimsel akıl çatışma halindeki birey ya da gruplar arasında bir uzlaşı, bir mutabakata izin verir. Zira bu mutabakatın antropolojik kökenleri öznelerarası karşılıklı birbirini anlama gereksiniminde bulunur: Habermas'a göre, "uzlaşı ve özgürlüğün ütopik perspektifi, bireylerin iletişimsel olarak toplumsallaşma şartlarında kendini gösterir; türün üremesinde ve kendini yeniden üretmesinde söz konusu olan dilsel mekanizmada bu perspektif zaten oluşturulmuş durumdadır."[61]

Fakat bizim çağımızla kıyasladığımızda, Weberci perspektifin Habermas'ın dilsel modeline göre daha açık bir bakış açısı sunup sunmadığını kendimize sorabiliriz. Habermas'ın neo-rasyonalist ütopyası hayli baştan çıkarıcı olmakla birlikte, "çıkarların kamusal ve rasyonel şekilde tartışılması", "ahlaki-hukuki" normların mutakabata dayalı üretimi ve benzeri şeylerin mucizevi erdemlerine dair tipik liberal yanılsamalar üzerinde temellenmektedir. Sanki sınıflararası çıkar ve değer çatışmaları, günümüz toplumunun ahlaki, dini pozisyonları ya da muhalif politikaları arasındaki "Tanrılar savaşı", basit bir öznelerarası

60. Jürgen Habermas, *La Technique et la Science comme idéologie*, a.g.e., s. 67-68, 97-132. Ayrıca bkz. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, a.g.e., s. 172-173.
61. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, a.g.e., Cilt I, s. 401.

iletişim -rasyonel bir serbest tartışma- paradigmasıyla çözülebilirmiş gibi.

Marksist bir bakış açısına göre -ki bu aynı zamanda benim bakış açımdır-, Weber'in değerlerin indirgenemezliği üzerine keskin tespiti ile araçsal aklın yabancılaştırıcı sonuçları hakkındaki analizi, modern toplumun çözümlenmesi konusunda, Habermas'ın, değerlerin dilsel bir uzlaşı içine gireceğine ilişkin düşlerinden daha verimli bir çıkış noktasıdır - kaldı ki Habermas'ın bu düşleri büyük ölçüde, Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'ın "ortak değerler" doktrininden esinlenmiştir.[62] Oysa modern dünya, birbirine zıt çıkarlara ve değerlere ilişkin sevecen bir "kamusal tartışma"dan ziyade, Weber'in öne sürdüğü "Tanrılar savaşı"nı andırmaktadır. Ve bu çatışmaların insani açıdan ilerlemeci bir yönde -yani ezilen sınıfların ve ırkların, cinsiyet ayrımcılığına maruz kalanların yararına- çözümü, "türün -üremesi gereği- dilsel mekanizmalarında ezelden beri olageldiği varsayılan" sözde herhangi bir iletişimsel rasyonaliteden çok, *politik ya da toplumsal güç ilişkisine* bağlıdır.

Habermas'ın dile dayalı neo-rasyonalist modelinin meşruiyeti ancak gelecek ütopyası, sınıfların, zulmün ve baskının olmadığı bağımsız bir toplum bakış açısıyla mümkün durmaktadır. Aslında bu ütopya, bireyler ve gruplararası diyaloğa, kamusal tartışma ve özgür iletişime dayalı -örneğin ekonomik planlama düzeyinde- rasyonel bir anlaşmanın olasılığı üzerine bir meydan okuyuş gerektirir. Bu anlamda, Habermas'ın paradigması, Aydınlanma'nın özgürleştici ve antiotoriter rasyonel geleneğini temsil etmektedir.

Fakat bununla birlikte iletişimsel rasyonalitenin, ütopik bir bağlam içerisinde dahi sınırları vardır. Bazı -kültürel, dini, estetik, toplumsal- değerlerarası karşıtlıklar bütüncül bir "ras-

62. Habermas, Parsons'ın yapıtının, "toplum kuramı bakımından kapsamının genişliği ve sistematik karakteri, soyutlama ve farklılaşma düzeyi bakımından bir eşi daha olmadığını" düşünür ve "Parsons'a -en azından- başvurmayan hiçbir toplum kuramının ciddiye alınamayacağını" bildirmekte tereddüt etmez. (*Théorie de l'agir communicationnel*, a.g.e., Cilt II, s. 217.)

yonelleşme"ye indirgenemez kalmayacak mıdır? Değerlere dair bazı seçimler -ille de "irrasyonel" olmaları gerekmez- temelde "rasyonelleştirilemez" değil midir? "Değerlerin çoktanrıcılığı" bir noktaya kadar çoğulcu, homojenleştirilmemiş, kültürel çeşitlilik bakımından zengin bir toplumun bizatihi koşulu değil midir? Gelecekçeğe dair tüm değer çatışmalarının "iletişimsel rasyonalite" sayesinde ortadan kalktığı bir toplum imajı, neredeyse Orwell'in 1984'ü kadar korkutucu değil midir?

Sonuç olarak: Çağımızın en yaratıcı Marksist düşünürlerinin birçoğu -Lukács olsun, Frankfurt Okulu temsilcileri olsun- Max Weber ve onun modern rasyonalitenin ikilemlerine dair "karamsar" teşhisinden -Heidelbergli ustanın öne sürdükleriyle radikal zıtlıkta çözümler önermek pahasına da olsa- etkilenmiş olmaları tesadüf değildir. Habermas'ın girişimi, ütopik bir ufka gönderme yaptığı için kuşkusuz baştan çıkarıcı bir etkiye sahiptir; ancak çağımızın anlayışı açısından, Weber'in öngörülü teşhisini 19. yüzyıl rasyonalizminin liberal yanılsamalarına çevirmek gibi bir gerileme riski taşımaktadır.

Sonuç

Max Weber'i Karl Marx'tan ayıran bir dünya vardır; bunu söylemek politik bir bakış açısından olduğu kadar, yöntembilimsel ve felsefi bir bakış açısından bakıldığında da mümkündür. İkisi arasındaki temel ayrışmaları yadsımak ya da önemsememek, kuşku yok ki saçma ve beyhude olurdu. Bununla beraber, umarım bunu gösterebilmeye muvaffak olmuşumdur, bu iki insanın düşünceleri arasında bazı yakınsamalar, olası benzerlikler ve bilhassa, geniş bir perspektifte düşünüldüğünde bir tamamlayıcılık mevcuttur. Bu "yakınlıklar", beşeri bilimlerin kalbinde ve 20. yüzyılın radikal kültüründe çok derin bir iz bırakmış eleştirel kuramı ve Weberci Marksizmi anlayabilmemizi olanaklı kılıyor.

Bu iz, ne herhangi bir kesintiye uğramış ne de silinmiştir. Geçmişte kalmış bir düşünce, kapanmış bir dava değildir bu; tam tersine, üzerinde henüz araştırılma yapılmayan çok sayıda olanak barındıran ucu açık bir alandır. Şunu belirtmeliyim ki bu Weberci-Marksist girişimin amaçları arasında kesinlikle, yeni bir ortodoksi, beşeri bilimlerin her derdine deva bir ilaç, sosyolojik yönteme dair yeni bir kurallar sistemi sunan ve geçmiş sistemin yerini almaya yazgılı bilimsel bir paradigma yaratmak yoktur. Bu çalışma, bazı zorlu ve dik yollara kararsız ve tehlikeli bir yolculuk, bir deneyim, bir açımlama çabası olarak kabul edildiği takdirde anlam ifade edebilir. Heterodoks niteliğiyle böylesi bir teşebbüs, -terimin tüm çağrışımlarıyla- "oyun"u, sosyal bilimler alanındaki birçok disiplin ve okulun kanonik okumalarıyla çoğunlukla katı kuralları arasına dahil etmemize yardımcı olmaktadır.

Marx ve Weber, içinde yaşadığımız dünyayı anlamak için vazgeçilmez öneme sahip iki düşünürdür. Bu dünya ki, her ne kadar 19. yüzyıldan farklı biçimlerde de olsa, hâlâ kapitalist olmayı sürdürmektedir. Kuşkusuz, bu iki yazarın sunduğu kuramsal araçlar günümüzün bazı gerçekliklerini -örneğin ekolojik krizi- anlamamızda her zaman yeterli olmuyor; ama bu durum kesinlikle onların daha az önem arz ettikleri anlamına gelmez. Zira kendini bireylere amansız bir alınyazısı gibi dayatan gayri şahsi güçlerin -piyasa, finans, borçlanma, krizler, işsizlik- bütüncül iktidarına her zamankinden daha fazla, Marx'ın ya da Weber'in döneminden bile fazla boyun eğer durumdayız. Modern endüstriyel kapitalist uygarlığın çelikten kuralları, hiçbir zaman halklar üzerinde bu denli baskıcı ve zorlayıcı bir güç uygulamamıştı. Yeni kuşak yazarlardan Aurélien Berlan'ın yazdığı gibi, tüm veçheleriyle dış mihraklarca yönetilen bir dünyanın boyunduruğunda kısılıp kalmışlık hissi her alanda daha da güçlenmekte.

Fritz Lang'ın *Metropolis*'inin ilan ediyor göründüğü üzere, gelecek zamanların köleliğine mahkûm muyuz? Bu bir *Verhangnis*, önüne geçilemez, kaçışın hiçbir şekilde mümkün olmadığı kör

bir talih midir? Ne Marx'ın kanaati bu yöndeydi ne de Adorno ve Horkeimer'ın tüm radikal karamsarlığına rağmen Weberci Marksistlerin. Elbette, acaba Weber'in kanaati bu muydu diye sorabiliriz. Kaldı ki Weber'in eserinin bazı bölümleri de bunu doğrular niteliktedir: Onda kimi zaman Nietzsche'ye özgü "kahramansı bir boyun eğiş" buluyoruz; kimi zaman da, bilhassa *Protestan Ahlakı*'nın son paragraflarında, bize, tam tersine, ütopyaya, Ernst Bloch'un *Wunschlandtschaften* olarak adlandırdığı "arzu manzaraları"na açık bir pencere bırakmış görünüyor. Bunu, Antonio Gramsci'nin sözünü ettiği, aklın karamsarlığı ile istencin iyimserliği arasında kurulan vazgeçilmez ortaklık olarak görebiliriz –işte elinizdeki kitap da atkı ve çözgülerin bu ortaklığında dokunmuştur.

Marx ve Weber, içinde yaşadığımız dünyayı anlamak için vazgeçilmez öneme sahip iki düşünür. Bu dünya ki, 19. yüzyıldan farklı biçimlerde olsa da hâlâ kapitalist olmayı sürdürmekte. Kuşkusuz, bu iki yazarın sunduğu kuramsal araçlar bazı günümüz gerçekliklerini -örneğin ekolojik krizi- anlamamızda her zaman yeterli olmuyor; ama bu kesinlikle daha az önem arz ettikleri anlamına gelmez. Zira kendini bireylere amansız bir alınyazısı gibi dayatan gayri şahsi güçlerin -piyasa, finans, borçlanma, krizler, işsizlik- bütüncül iktidarına her zamankinden daha çok, Marx'ın ya da Weber'in döneminde olduğundan çok daha fazla boyun eğer durumdayız. Hiçbir dönemde, modern sınai kapitalist uygarlığın çelikten kuralları, halklar üzerinde bu denli baskıcı ve zorlayıcı bir güç uygulamamıştı. Yeni kuşak yazarlardan Aurélien Berlan'ın yazdığı gibi, tüm veçheleriyle dış mihraklarca yönetilen bir dünyanın boyunduruğunda kısılıp kalmışlık hissi her alanda daha da güçlenmekte.

Fritz Lang'ın "Metropolis"inin ilan ediyor göründüğü gibi, gelecek zamanların köleliğine mahkûm muyuz? Bu bir *Verhangnis*, yani önüne geçilemez, hiçbir şekilde kaçmanın mümkün olmadığı kör bir talih midir? Marx'ın kanaati asla bu yönde değildi; ne Weberci Marksistlerin ne de Adorno ve Horkheimer'ın tüm radikal karamsarlığına rağmen. Acaba Weber'in kanaati bu muydu diye sorabiliriz kendimize. Kaldı ki eserinin bazı bölümleri bunu doğrular nitelikte: Onda bazen Nietzscheci "kahramansı bir boyun eğişi" buluyoruz. Ama bazen, eserinin bazı bölümlerinde, bilhassa *Protestan Ahlakı*'nın son paragrafları, bize tam tersine, ütopyaya, Ernst Bloch'un *Wunschlandtschaften* olarak adlandırdığı "arzu manzaraları"na açık bir pencere bırakmış görünüyor. Bunu, Antonio Gramsci'nin sözünü ettiği, aklın karamsarlığı ile istencin iyimserliği arasında kurulan vazgeçilmez ortaklık olarak görebiliriz: işte elinizdeki kitap da, atkı ve çözgülerinin bu ortaklığında dokunmuştur.

M. Löwy

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-304-8
9 786053 143048

15 ₺