AHMET ÇİĞDEM

BİR İMKÂN OLARAK MODERNİTE

WEBER VE HABERMAS

İLETİŞİM

AHMET ÇİĞDEM

Bir İmkân Olarak Modernite

Weber ve Habermas

iletişim

AHMET ÇİĞDEM 1964'te Çankırı'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Çankırı'da tamamladı. A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi'nden mezun olduktan sonra (1985) ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans (1988) ve doktorasını tamamladı (1996). Halen Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Yayımlanmış kitapları: *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi* (Vadi, Ankara, 1992), *Aydınlanma Düşüncesi* (İletişim, İstanbul, 1997; ilk baskısı *Aydınlanma Felsefesi* adıyla, Ağaç, İstanbul, 1993).

İletişim Yayınları 446 • Politika Dizisi 26
ISBN 975-470-114-8
© 1997 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 1997, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

İÇİNDEKİLER

Önsöz **7**

BİRİNCİ BÖLÜM
Giriş: Kavramsal Mukaddeme **11**

İKİNCİ BÖLÜM
Sosyolojinin 'Nesnesi' Olarak Modernite **17**
1. Sosyal Bilimlerin Krizi **17**
2. 'Sosyoloji'nin Durumu **25**
3. Rasyonalitenin Metodolojisi **36**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Rasyonalite ve Modernite Düşüncesi **51**
1. Akıl İdeası **54**
2. Modernite İdeası **64**
3. Weber ve Habermas'ta Rasyonalite ve Modernite Düşüncesi **76**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Alman Sosyolojisi ve Modernite Teorileri **83**
1. Alman Özgüllüğü **86**
2. Alman Sosyolojisinin Oluşumu **89**
3. Karl Marx: *Kapitalizm* Olarak Modernite **99**
4. Ferdinand Tönnies: *Gesellschaft* Olarak Modernite **102**
5. Georg Simmel: *Para* Olarak Modernite **106**

BEŞİNCİ BÖLÜM
Toplumsal Rasyonalite Olarak Modernite **115**
1. Weber'in *Fragestellung*'u Olarak Modernite **116**
2. Modernliğin Tarihsel Oluşumu: Weber'in Gelişme Tarihi **124**
3. Dinî Modernite **129**
4. Weber ve Rasyonalite **148**
5. Modernite ve Tahakküm **158**

ALTINCI BÖLÜM
Habermas ve Modernite Projesi **169**
1. Bir 'Proje' Olarak Modernite **172**
2. Habermas ve Modernitenin Felsefî Söylemleri **188**
3. Modernitenin Ufku **200**
4. Habermas ve Rasyonalite **202**

YEDİNCİ BÖLÜM
Sonuç: Bir İmkân Olarak Rasyonalite ve Modernite **211**

Kaynakça **225**

Önsöz

Walter Benjamin, "eski *güzel* şeylerden değil, yeni *kötü* şeylerden başlamak gerekir" diye yazar. Her zaman Benjamin'in belirttiği ihtimâllerin dışında başka bir ihtimâlin varolduğuna inanarak hareket etmeye eğilimliyizdir; eski güzel şeylerden başlamanın, yeni kötü şeylerin belirlenmesine engel olmadığını veya yeni kötü şeylerden düşünmeye ya da eylemeye başlanmasının, eski güzel şeyleri unutturmaması gerektiğini düşünürüz. Ancak hareket noktamız, düşünme biçimimizin ruhu olarak somutlaştığından ve düşüncemizin muhtevasını belirlediğinden, genellikle ya eski güzel şeylere ya da kötü yeni şeylere teslim olduğumuzu kavramakta gecikmeyiz. Hem içinde yaşadığımız gerçekliğin hem de felsefe, sosyal teori ve sosyolojinin giderek başat kavramları haline gelen rasyonalite ve modernite kavramlarını, bir burjuva Marx olarak adlandırılan Max Weber ve Marksist bir Weber olarak yaftalanan Jürgen Habermas'ın perspektifleri içerisinde, bu kavramları bireysel ve toplumsal varoluşun özgürleşimi açısından birer imkân olarak gören ve bu sıfatla yeniden inşa etmeyi amaçlayan bu

çalışmada, geçmişin artık diriltilemeyecek kadar uzakta kalması ve bu uzaklığın kırıcılığı nedeniyle kötü de olsa yeniyi olumlamaya, yenideki diriltici ruhu ortaya çıkarmaya yönelik içerleyici tavrın *dışında* kalmaya çalıştım – sonuçsuz bir çaba olduğunu bile bile. Çünkü kişisel olarak yeni kötü şeylerin tedirginliğini, eski güzel şeylerin huzuruna tercih ederim. Nitekim rasyonalite ve modernite kavramlarının çağdaş ve dolaysız gerçeklik içerisindeki deformasyonlarının anlaşılmasının ve yorumlanmasının geçmişten değil, ancak tarihsel bugünden, yaşadığımız şimdiden kalkılarak mümkün olabileceğini vurgulama iştiyakı, bütünüyle bu tercihten kaynaklanmıştır.

Weber ve Habermas'a ilişkin adlandırmaları özellikle zikredişim, bazen birbirleriyle zorunlu olarak karşıtlaştırılan isimlerin, kavramların, teorilerin ve dünya görüşlerinin aslında ancak "birlikte" anlamlı ve işlevsel olacağı düşüncesine dayanır. Bilimlerin kendi teorik nesnelerini haklılaştırmak ve birer bilim olarak kurumsal saygınlıklarını korumak üzere, tarihi ve bu tarihin felsefe ya da sosyoloji olarak ortaya çıkan bilgisini dönemselleştirmeleri, karşıt kutuplara yerleştirmeleri ve ancak birini diğerinin varoluşuyla mümkün kılmaları her zaman yalnızca pedagojik niyetler taşımaz; aynı zamanda gerçekliğin ancak bu biçimde kavranabileceğine ilişkin açık bir ideolojik girişimi de yansıtır. İncelenen tarafları birbirine indirgeyerek, özerkliklerini ve özgünlüklerini ortadan kaldıran bir tür indirgemecilikten ya da her birini mutlaklaştırılmış bir ayrıştırılmışlık içerisinde ele alan düalizmden kaçınmak, hem teorik olarak daha verimli sonuçlar üretebilir hem de metodolojik olarak daha rasyonel bir yapının oluşmasına katkıda bulunabilir. Burada değişik biçimlerde ifade edilse de sonuçta, öznenin kendisini gerçeklikle ve araştırma nesnesiyle mesafelendirmesini dikte eden herhangi bir akademik ya da extra-aka-

demik kaygıdan uzakta kalmaya (örneğin "nesnellik" ya da muhtevası boşaltılmış bir "sorumluluk etiği"), ele aldığım bütün kavram ve kişileri, teori ve yaklaşımları metin içerisinde köşe taşlarını sunmuş olmayı ümit ettiğim bir zeminde değerlendirmeye çalıştım – hakettiklerini veren ve özgüllüklerini tanıyan bir zeminde.

Bu kitap, büyük oranda 1995 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yazdığım doktora tezine dayanmaktadır. Özellikle Weber ve Habermas'la ilgili 5. ve 6. bölümler, tezdeki biçimlerini ve hüviyetlerini korumaktadırlar. Ancak bunun dışındaki bütün bölümleri hemen hemen baştan yazdım; bazı eklemeler ve çıkartmalar yaptım. En önemlisi de aklı, rasyonaliteyi ve moderniteyi yeniden tarihsel bir imkân olarak değerlendirmeyi öngören esas iddiamı güçlendirecek hususları biraz daha öne çıkartmaya çalıştım. Bu nedenle çalışmanın bu biçimiyle değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

Kendisine dair hissiyatımı ifade edebilmenin güçlüğüne rağmen, 1986 yılından bu yana gerek ODTÜ'deki akademik çalışmalarım gerekse diğer teorik ilgilerime gösterdiği alâka ve yaptığı katkılar nedeniyle Elisabeth Özdalga'ya minnettarım; hissettiklerim kuru bir şükranın ötesindedir. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden Bahattin Akşit, Sencer Ayata, Hasan Ünal Nalbantoğlu ve Ahmet İnam'a, üzerimdeki emekleri nedeniyle teşekkür etmek isterim. Levent Köker'e dostluğu, arkadaşlığı ve öğreticiliği nedeniyle müteşekkirim; benim için yaptıkları, ödenemez bir borç olarak karşımda durmaktadır. Lise talebeliğimden bu yana Saadettin Elibol ve İsmet Özel, her zaman iyi şeyler yapmam için beni zorladılar. Barlas Tolan, Kadir Cangızbay, İhsan Sezal, Erkan Akın ve Belma Tokuroğlu'na Gazi Üniversitesi'ndeki dost iklimi nedeniyle teşekkür ederim. Tanıl Bora, Kemal Can ve Murat Gültekingil, Eser Köker, Nihat ve Nuriye Genç uzun yıllardır sıkıntılarımı paylaştılar, ilgilerini esirgemediler.

Ancak Mücellâ olmasaydı, bu çalışma asla bitmeyecekti.

Kitabı, ben dünya işleriyle uğraşıp dururken, dünyanın yaşanılmayacak kadar kötü olduğunu çok önceden farkedip bizi terkeden kardeşim Osman Ramazan'a adıyorum. Onu özledim.

Ahmet Çiğdem
Haziran 1997, Küçükesat, Ankara

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş: Kavramsal Mukaddeme

Toplumsal rasyonalite sorunu münhasıran "rasyonalizasyon olarak modernite" sorununa işaret eder ve bu durumda toplumsal rasyonalite sadece "modernite" anlamına gelecektir. Çağdaş toplumsal düşüncedeki diğer bütün başat kavramlar gibi, rasyonalite kavramı da modernite sorunu içerisinde yeni bir muhteva kazanmıştır ve bu muhteva ancak, kavramın tarihsel ve toplumsal boyutlarının bu soruna bağlı analiziyle anlaşılabilir. Bu biçimde algılandığında, bu tez, herhangi bir tekil girişimin üstesinden gelebileceği bir tez değildir ve birçok bakımdan haklılaştırılmaya muhtaçtır. Başlangıçta, öncelikle ve ilkesel olarak yapılması gereken, sosyolojinin, "teorik nesnesine" ve sonra da "tarih" yorumuna bağlı olarak yeniden inşasıdır. Modernlik olarak toplumsal rasyonalite sorunu ve sosyolojinin teorik nesnesinde önerilen radikal değişiklik hem bilim kavramının hem de sosyoloji kavramının geleneksel ve yerleşik anlayışlarıyla yürütülemeyeceğinden, sosyolojide teorik ve metodik bir öncülleri yenileme uğraşını zorunlu kılar. Sosyolojinin ya da herhangi türden bir entelektüel atılımın tarihle

ilişkisini pratik bir niyetle yeniden kurmak, bu zorunluluğun önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Böyle bir perspektif içinde Max Weber ve Jürgen Habermas, işaret edilen anlamda herhangi bir amaç taşıyan bir çalışmanın aslî figürleri olacaklardır. Elbette başka adlar ve başka yaklaşımlar da sözkonusu olabilir; nitekim özellikle IV. bölümde, bu istikamette bir arayışa bağlı olarak Marx, Tönnies ve Simmel'in görüşleri ele alınmıştır.

Tarihle ilişki kurmak, bugünle ilişki kurmak; bugünün, bugüne ait şeylerin ve süreçlerin olmuş olma ve olacak olma biçimlerinin tarihselliğini tekrar kurmak demektir. Tarihsel anlayış, tarihsel bugünün, tarihsel şimdinin anlayışıdır. Marx ve Nietzsche'nin, Weber ve Habermas için tarihsel bugünün tabiatına nüfuz etmenin anahtarları olması, Weber ve Habermas'ın modernite vukufunun, modernite ve modern toplum tahayyülünün, modern birey imgesinin bu düşünürlerce belirlenmesi gibi, Weber ve Habermas da benim için modernliğin, geç-modern çağın, "postmodern durumun" konumlanabileceği, teşhis edilebileceği ve nihayet eleştirilebileceği bir çerçeveyi çizmelerinden ötürü anlamlı ve işlevseldirler. Weber ve Habermas, her biri farklı amaçlarla da olsa, tarihin bugünün üzerine kapanmış gerçekliğini analiz etmeyi hedeflediklerinden, geleneksel akademik kişiliğin, teorik tutumun da dışına çıkarlar ve bu nedenle de sundukları teorik çerçeve ve düşünür profiliyle paylaşılacak birçok özellikleri bulunmaktadır.

Sosyolojinin, bir modernite teorisini gözeten yeniden oryantasyonu, bir rasyonalite teorisiyle de desteklenmek durumundadır. Bu teori, aklın toplumsaldaki tamamlanmasını açığa çıkartarak modernitenin tarihsel oluşumunda belirleyici aktüalizasyonunu araştıran bir teori olmalıdır. Bu boyutlar gerçekte tam da bu çalışmanın merkezî sorusunu, modernitenin bir idea ve süreç olarak nasıl kurulduğu so-

rusunu karşılamaktadır. Bu soruyu yukarıda andığımız isimlere bağlı olarak şöyle ifade edebiliriz: Toplumsal rasyonalite olarak modernite sorununun subjektif yanı (bir *idea* olarak modernite) Habermas'ın modernite projesinin yeniden inşası çabasında nasıl ele alınmaktadır? Aynı sorunun objektif yanı (bir *süreç* olarak modernite), Weber'in, modernitenin tarihsel, ekonomik ve dinî formasyonunu açıklayan yaklaşımında nasıl analiz edilmektedir? Demek ki, total bir modernite kavramsallaştırımından çok, bir *idea* ve bir *süreç* olarak modernite kavramını izleyeceğiz.

Bu amaçla özgül bir toplumsal düşünce geleneğine (Alman geleneği) eğildik, çünkü bu gelenek özellikle modernite teorilerinde örneklenmiş ve modernite sorunu bu gelenek içerisinde dolaysız bir şekilde ortaya konulmuştur. Weber ve Habermas'ın düşünür kimliklerine ve düşüncelerine verilen ehemmiyet, modernite sorununun anlaşılmasına yaptıkları katkılar nedeniyledir. Weber, genellikle modernitenin bir süreç olarak konulmasıyla ilgilidir; bu husus, Weber'in rasyonalizyon ve dinî modernite ve modernitenin kurumsal gelişmesi üzerine çalışmalarıyla belirginleşir. Habermas moderniteyi özellikle bir idea, bir tasarım olarak kavrar; modernite projesi, modernliğin tarihsel ve toplumsal formlarına -bu formlar modernite ideasının gerçekleşimi olmalarına rağmen- indirgenemez. Modernitede hâlâ savunulabilecek olan, modernliğin özbilincinde yankılanan, modern kültürde, estetik ve ahlâkta gerçekleşen, bu projenin kendi üzerine düşünme yeteneğidir.

Bir idea olarak modernite, rasyonalite sorunu ile iki ters, fakat tamamlayıcı boyutta ilişkilidir. Rasyonalite ve onun bir türevi toplumsal rasyonalite, modernitenin bir ürünü olarak değerlendirilebilir ve/veya modernite rasyonalitenin gerçek sonucu ya da ürünü olarak kavranabilir. Bu bir "tarihsel öncelik" sorunu değil ve fakat rasyonalite ve moder-

nite arasındaki "seçmeci yakınlaşma" sorunudur. "Dinî modernite sosyolojisi"nde Weber, moderniteyi rasyonalitenin bir vargısı (*consequence*) olarak görmeye eğilimlidir. Dinî davranış ve düşüncelerin rasyonalizasyonunun, dünyanın kutsallığının giderilmesi, kapitalizm, bürokrasi, şehir vb. güçlerce karakterize edilen modern toplumsal dünyanın oluşmasına yol açtığını söyler. Buna ilâve olarak, moderniteyi tarihsel bir perspektif içerisinde farklı rasyonalite türlerinin tersine çevrilemez bir sonucu olarak gören de Weber'dir. Pratik eğilimli toplumsal-tarihsel bir proje olarak modernite savunusu, baskısız ve tahrifatsız bir iletişim vasatının olabilirliğini, bütün bireylerin rasyonel bir toplum için iletişim kurmaya ehil ve yeterli olduğu vurgusuyla, Habermas'ın rasyonalitenin belirleyici ve yaratıcı gizilgücüne duyduğu inancı yansıtır. Ancak aynı Habermas, modernitenin felsefî söylemlerinde açığa vurulan rasyonalite biçimlerinde aklın aydınlatıcı girişiminin sekteye uğratılarak ikiye bölünmesi karşısında da ihtiyatla konuşmayı tercih eder. Dolayısıyla, rasyonalite ve modernite arasındaki "seçici yakınlaşmayı" ancak modernitenin oluşumunda ve kuruluşunda gözlemleyebiliriz. Ancak bu tez, bir *modern* akıl ideasının, kendisini gerçekliğin farklı alanlarında aklın tamamlanmasında algılayan bir modernite ideasına katılması halinde anlamlı olacaktır. *Modern* aklın aydınlanmacı kökenleri, zaten, aklı tabiî ve toplumsal olguların esrarını çözen ve böylelikle insan özgürleşimine katkıda bulunan bir organ olarak görmüştü.

Bu tematik ve kavramsal girizgâhı takip eden bölümde, tarih ve sosyolojinin yakın işbirliğini gerektiren ve toplumsal rasyonalizasyon olarak modernitenin nasıl kurulduğu sorusunun arkaplanında duran, sosyolojinin teorik yeniden oryantasyonu önerisiyle neyi kastettiğimi ve bundan ne umduğumu açıklamaya çalıştım. Modernite ve rasyonalite-

nin "toplumsal" kategoriler olarak anlaşılması, sosyolojinin işlevlerine ve bugünkü konumuna bağlı olarak teorik yeniden yapılanması aracılığıyla geliştirilebilecek farklı bir sosyolojik perspektif gerektirir. Üçüncü bölüm, toplumsal rasyonalite olarak modernite probleminin hangi kavramsal bağlama oturduğunu göstermek amacındadır. Bu nedenle bu çalışmanın anahtar kategorilerinin, rasyonalite ve modernite, akıl ve modernite düşüncelerinin kaçınılmaz olarak birbirleriyle bağlı ve ilişkili olduğunu kanıtlayacak bir çerçeveye oturtulması gerekir. Weber ve Habermas'ın zikredilen kategorilere ilişkin yaklaşımlarını özetleyen öncel düşünceler, aslında bu metnin bütününe bir genel bakış olarak da değerlendirilebilir. Dördüncü bölüm, toplumsal rasyonalite olarak modernlik ideasının kökleştiği özgül bir sosyolojik geleneğe hasredilmiştir. Bu geleneğin önemli figürlerine (Marx, Tönnies, Simmel), burada algılandığı biçimiyle modernite düşüncesine yaptıkları katkılar ve Weber ve Habermas'ın bu gelenekten nasıl etkilendikleri çerçevesinde eğilinmiştir. Takip eden bölümler (5 ve 6) rasyonalite ve modernite düşüncelerinin ve kavramlarının Weber ve Habermas tarafından yorumlanma biçimleriyle ilgilidir. Weber'in modernitenin toplumsal-kurumsal temellerini modernitenin tarihsel oluşum süreci içerisine yerleştirme girişimi, dinî modernite kavramı ve bu kavram etrafındaki tartışmalarda yer almaktadır. Gerçekte dinî modernite kavramı, Weber'in modernite anlayışının temelinde yatar ve bu kavram, Türk modernleşmesini de anlamlandıracak bir kavramdır. Weber, modernite ve rasyonalitenin birbirlerini tamamlayıcılığı ve modern toplumsal pratiklerin işleyişindeki haklılaştırıcı güçlerine özel bir anlam atfettiğinden, rasyonalizasyon süreci ve rasyonalite tiplerinin tartışılması da neredeyse zorunlu olmaktadır. Hemen hemen aynı şey Habermas için de geçerlidir. Bütün entelektüel atılımını,

modernite projesinin yeniden inşasına ve iletişimsel rasyonalitenin gelişimine bağlayan Habermas'da anlamlı oları, moderniteyi rasyonel bir girişim olarak anlamaya ve rasyonel bir proje olarak anlaşılmasına direnen modernliğin felsefî söylemlerinin eleştirisidir. Son bölüm, Habermas'ın deyişiyle, bir deri gibi sırtımıza yapışan modernitenin kendi varoluşunu bile ortadan kaldıracak ölçüde belirginleşen patolojilerinin aklın bölünmeleri olarak görülmesi gerektiği ve bunların sadece aklın kendisiyle aşılabileceği inancını, dünyanın farklı yerlerinde farklı modernite ve rasyonalite deneyimlerinin olabileceği, ancak bu farklılığın sözkonusu inancı geriletemeyeceği kabulüyle ifade etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

Sosyolojinin 'Nesnesi' Olarak Modernite

Moderniteyi ifade eden toplumsal rasyonalite sorununun sosyolojik açılımı, herhangi bir sosyolojik girişimin mutlaka üstlenmesi gereken teorik ve metodolojik problemler yaratacaktır. Halihazırdaki sosyolojik statüko bu yönde güçlü bir eğilime sahip olduğunun işaretini vermediğinden, modernite sorunsalı, böyle kavranıldığında, sosyolojinin yeniden kurulmasını, yeniden tanımlanmasını gerektirecektir. Bu amaçla ilkin sosyolojinin bir bilim olarak konumunun belirlenmesini ve sosyolojinin de tâbi olduğu sosyal bilimlerin artık kurumsallaşan krizini tartışmak zorundayız.[1]

1. Sosyal Bilimlerin Krizi

Sosyolojik, politik ya da felsefî olarak geliştirilmiş versiyonları da dahil olmak üzere, bugün "sosyal teori", postmodern toplumsal vasatın akademik göreneklerinde iyice kök

1 Hatta kriz temasının kendisini; çünkü bu "kriz teması" da, sosyal bilimlerdeki yerleşik temalardan birisi olarak görünür bir kriz içerisindedir.

salmış, kesin, iyi-yapılaşmış, örgütlü bir işbölümüne tâbidir ve bu işbölümü bilimlerin krizinin esasını oluşturur. Bu işbölümünü gerekli kılan güç pazar olduğundan, "katışıksız bilgiden" çok, "enformasyon kompleksi" herhangi bir entelektüel teşebbüsün gideceği istikâmeti belirlemede daha baskın bir öge olmaktadır.[2] Yaşadığımız toplumla ilgili olarak konuşacaksak, bu yaralayıcı manzaraya güçlü bir toplumsal katkının bulunduğunu da göreceğiz. Örgütsüz ve melez kapitalist modernizasyon süreci devam ettikçe, Türkiye'nin, toplumsal hayatın hemen her boyutunda, kaçınılmaz olarak, büyük meselelerle karşılaşacağı, bir yığın meydan okumaya maruz kalacağı açıktır. Her özel biriminde sürekli bir biçimde kendini imhâ eden bir organizma olarak Türk toplumu, bu adlandırmanın bir "adlandırma" faaliyetinin ötesine gitmesini sağlayacak herhangi bir kimlik edinme atılımına kalkışmadığı sürece,[3] tekil bireylerin kendi uğraşlarını anlamlandırması zorlaşacak, örneğin düz anla-

2 Lyotard'ın postmodern durumu, buna göre, bir toplumsal dönüşümden çok bir epistemolojik değişiklik ve bu değişikliğin görünürlük kazanma biçimlerince karakterize edilmektedir (Lyotard, 1984). Lyotard "Cermen" zihninin akademyayı *Wissenschaft*'ın yurdu olarak düşünmeye eğilimli olmasında somutlaşan klasik üniversite geleneğinin çöktüğünü, insan hayatı için vazgeçilmez bir bilginin üretilmesi için gerekli yaratıcı ruhu artık içermediğini de vurgulamaktadır. Lyotard, bu tesbitini üniversitenin dönüşümü için bir başlangıç noktası olarak değerlendirme amacını taşır.

3 Sadece bir "kimlik krizine" işaret etmiyorum, aksine Türkiye, kendisini kültürde, iktisatta, siyasette ve toplumda açığa vuran bütüncül bir krizle karşı karşıyadır. Bu kriz için bir yığın neden bulmak mümkündür, ama bunların hepsi bir biçimde Türkiye'nin yaşadığı geç-modernlik deneyimiyle ilintilidir. Bu krizin bilimsel pratik üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri sözkonusudur. Bir taraftan herhangi bir bilimsel çabanın ihtiyaç duyduğu gerilimi sağlayabilir, diğer taraftan bilimin yapabildiğinin haklılaştırılmasının giderilmesi anlamında herhangi bir bilimsel girişimin varoluş sebebini ortadan kaldırabilir. Önemli olan Türkiye'nin yaşadığı krizin üretken bir gerilime değil, rasyonel olanın bir değere ulaşamadığı filisten bir entelektüel ortama yol açmasıdır; burada yorumlamaya çalıştığım, toplumsal bir gerilimin, bu gerilim anında o toplumun entelektüel ve bilimsel birikimini harekete geçirilebileceği yolu gösteren Alman toplumsal düşünce geleneğinin aksine, toplumsal ufku daraltmış olmasıdır.

mıyla akademisyen olmak bile kendiliğinden bir mânâ ifade etmeyecektir. Çünkü düşünsel ve toplumsal sorumluluklar, akademik ilgiler ve onların toplumsal vargıları arasındaki ilişkiler, bütünüyle yıkıcı bir toplumsal bağlam tarafından çevrilmiş durumdadır.[4] Kendisini çok önceleri benzer bir durumda bulan Horkheimer'in krize ilişkin düşüncesi bu durumu çok iyi özetler:

> Bilimde bir krizden haklı olarak söz edebildiğimiz sürece, bu kriz genel bir krizden ayrılamaz olmaktadır. Tarihsel süreç bir üretici güç olarak bilime sınırlamalar koymuştur ve bu sınırlar, bilimlerin muhtelif sektörlerinde, biçim ve muhtevalarında, konu ve metodlarında açığa çıkar. Dahası, bir üretim aracı olarak bilim henüz tam olarak uygulanmamıştır. Bilimin krizinin anlaşılması, varolan durumun doğru teorisine dayanır, çünkü bir toplumsal işlev olarak bilim halihazırda toplumla olan çelişkileri yansıtmaktadır (Horkheimer, 1989: 57).

Ancak bu kriz düşüncesi de önümüze sorunlar çıkarmaktadır: Genelde bilimdeki ya da özel olarak sosyal teorideki/sosyolojideki krizin anlaşılmasına çaba harcayan "Biz" kimiz? Özneyi kim oluşturmaktadır? "Varolan durumun doğru teorisi" nedir? *Doğru* bir teori var mıdır? Bu *doğru*

---

4 *Intellectuals and the Crisis of Modernity* kitabında Boggs, kendilerini "güçlü örgütlere" bağlayan "rasyonelleştirici elitler, toplumsal mühendisler ve devlet planlamacıları" olarak entelektüellerin toplumsal işlevlerindeki azalmanın, onları "yukarıdan aşağı toplumsal hareketliliğin rasyonelini kaybettiği lokal alanla" ilgilenmek zorunda bırakan modernitenin krizinin özgül bir boyutu olduğunu söylemektedir (Boggs, 1993: 15). Bu teze göre eski Jakoben ya da devrimci/modernleştirici entelektüel, hareket alanını oluşturan *merkezin* çökmesiyle ağırlığını kaybetmiştir. Lokal alanın belirlenmesi yeterince açık olmadığından, çünkü sınırları hakkında belirsizlik var, eğer sorumluluk ve akademik etik gibi konulardan bahsediyorsak, vaadlerinizi yerine getirmek için bu alanla şimdilik kaydıyla yetinmek zorundayız.

teorinin araçları nelerdir? Bu türden bir teorinin gelişme imkânları nelerdir? Gerçekten genel bir "kriz" var mıdır? Varsa, onu hissetmek ve tecrübe etmek zorunda mıyız?[5]

Eğer kriz teması yeniden sosyal teorinin ve beşerî bilimlerin gündemine konulacaksa -ki genel olarak böyle bir iddiayı reddedecek güçlü karşı koyuşlar her zaman mevcut olmuştur-, o zaman bu temanın tutarlı bir haklılaştırımının yapılmasına şiddetle ihtiyaç duyulacaktır. Bilim kavramının niteliğine, mahiyetine ve anlamına ilişkin bir tartışmanın

---

5 Bilimsel taraflsızlık, bilimsel nesnellik, değerden arınmışlık gibi ilkeler üzerinde ısrar eden akademik *"establishment"*ı düşünelim- bu zorunluluktan doğan telâşı yatıştırmak üzere. Burada korunmak istenen bilim ve bilimin mekânı mıdır yoksa pratik sorunlar tarafından rahatsız edilmemek isteği mi? Gerçeklikten uzaklaşma talebini haklılaştıracak bir "Büyük Otel Uçurumu" vak'asının ortaya çıktığını gösteren bir işaret olmadığına göre, bu ısrarın ne gibi bir pozitif işlevi olacaktır? Gerçeklikten kaçışın, düşüncede bir derinliğe tekabül ettiğini gösteren örneklerimiz var mıdır? Bu *"establishment"*a buyurucu olarak hizmet veren Weberci metodolojik ilkelerin kötüye kullanılması neyle açıklanabilir? Weber'in aynı zamanda kelimenin en güçlü anlamıyla bir siyasetçi (*Der Politiker*) oluşunu nasıl unutabiliriz? Akademyayı siyasetin dışında tutmak ve bilim adamını dışsal dünyanın belâlarından korumak isteyen Weber bir yanda, millî birliğin tesisine çabalayan, burjuva sınıfını terbiye etmeyi amaçlayan, hadiseleri gerçek istikâmetine sokacak bir *Reich* özlemiyle tutuşan Weber diğer yanda: hangisi sizin için tercih edilebilirdir? Yoksa bunu basit bir kişilik bölünmesi olarak mı algılayacağız? Sosyolojinin kurucusu, iktisatçı ve tarihçi Weber mi yoksa eski tüfek bir politikacı, Alman Anayasası yazıcısı Weber mi? *Meslek Olarak Bilim* ve *Meslek Olarak Politika*'da Weber bilim ve politika arasına bir mesafe koymaya çalıştı; bilim politikayı yönlendirmeli ve politikacılar da rasyonel aklın emrettiği üzere davranmalıydılar. Bu bilimin politikaya tâbi kılınması değildi. Ancak Weber'in kendisi bile akademyadan politikayı uzaklaştırma konusunda sorumlu bir kişi olarak açık bir zihne sahip değildi. Mitzman, bunun metodolojik bir sorun değil, Alman bağlamına özgü bir olay olduğunu belirtmektedir: " ... [Weber'in çalışmaları] Alman burjuva sınıfının iki karakteristik özelliğini açığa çıkarmaktadır... : entelektüel analizin toplumsal bağlanmadan radikal bir biçimde ayrılması (değerden arınmış sosyal bilim) ve belki paradoksal olarak Batı kültürünün baskın değerleri olarak asketik rasyonalizm ve aşkınlığın değerlerine karşı alternatiflere bağlanılması" (Mitzman, 1985: xi). Kahramanlık bilinci sonrası dönem, akademik sorumluluğun ötesine gitme eğilimi olarak "milleti sefaletten kurtarma gizli misyonu duygusuyla burjuvazinin bir bütün olarak milletin hikmet-i hükümetiyle özdeşleştirildiği" (Mitzman, 1981: 84) kahramanlık dönemine aittir gerçekte. Weber'in kişiliği ve sosyolojisi arasındaki ilişki için bkz., Bürger, 1993: 813-870.

premodern bir karakter taşıması, ancak bilimin işlevleri üzerine bir tartışmanın daha fazla insanın dikkatini çekeceğini gösteriyor. Çünkü ancak nesnelerin işlevleri üzerinden dünyayı kavramak zorunda bırakıldık artık. Beşerî bilimlerin farklı alanlarındaki genel bilimsel pratiğe uygulandığında, kriz kavramının yeteri kadar ivme sağlayamayacağı açıktır. Çünkü dünyanın bilimselleştirilmesinin bir neticesi olarak, halihazırdaki bilimsel statüko için hem bilimselliğin sağlayacağı geçerlilik ve değerin tartışılamazlığı hem de bilimin işlevlerinin hayat-alanı pratiklerini tarihsel/evrimsel açıdan iyileştirmesi açısından kolaylıkla elde edilebilen bir haklılaştırım sözkonusudur. Bu nedenle bizim bakabileceğimiz, ancak öznenin krizi kavrayışına ve bu kavrayıştan türeteceği yananlamlardır. Gerçekten de muhtelif kullanılışlarında, kriz kavramı, birinin yapmaya yöneldiği ya da yapabileceğine inandığı bir durumdan alıkonulmasına işaret eder. Eğer kavramı, "krize uğrayan" özneden ayırırsak, vazıh bir anlayışa kavuşamayız (Habermas, 1984: 1). Tarihsel olarak konulduğunda, erken Grek bağlamındaki kullanılışlarında kriz durumu, objektif bir durumu temsil etmekteydi; subjektif olan, bu objektif durumun tekil değerlendirilmesiydi.[6] Koselleck kriz ve *kritik* arasında bir ilişki kurar ve eleştiri sürecinin içkin olarak krizle birlikte gerçekleşeceğini söyler: eleştiri krizin ya negatif olarak geri çevrilemez tabiatını ortaya koyar ya da pozitif olarak aşılmasının imkânlarını gösterir. Sadece aralarındaki semantik kandaşlık değil, aynı zamanda bir *kriz* sürecindeki *kritik*ten kaynaklanan toplumsal ve siyasal vargılar da bu iki kavramın muhtevalarını birbirine yakınlaştırır. Ancak Koselleck'in gösterdiği gibi erken-Aydınlanma'yla birlikte eleştiri

6 Grekçe *krisis*, kriz ve kritik'i birbirinden ayırmaz; her ikisi birbirine bağlıdır. Aristoteles'de *krisis* (yargıya varma) ve *kratein* (hükmetmek) bir insanın yurttaş olmasının şartlarındandır.

kurumu bir tür metinsellik'e dönüştürülüp, kritiğin sadece üstlendiği görevi yerine getirmesi sağlanmıştır.[7] Kritiği tekrar ayağa kaldıran, misyonu ve nesnel işlevleri arasındaki ilişkinin yeniden hayata geçirilmesidir. Marx, önemli olanın dünyayı yorumlamak değil, değiştirmek olduğunu söylediğinde, kritiğe, kendisine toplumsal dünyada tekrar yer bulabileceği önemli bir işlev giydirilmiş olmaktaydı. Ancak burada kritik işi, işlevlerinin gölgesinde kalmak tehlikesiyle yüzyüze gelmekten kurtulamayacaktı.

Felsefe ve bilimlerdeki özgül bir başka kriz ideası da Husserl tarafından dile getirilmişti. Tam da 2. Dünya Savaşı'nın başladığı yıllara denk düştüğünden Husserl'in bilimlerde ve felsefede kriz olarak gördüğü şey, daha sonrasına ilişkin bütüncül bir ümidsizliği de yansıtmaktaydı. Husserl'in kaygısının arkasındaki motifler, Avrupa insanlığının krizinde kısmen felsefenin işlevlerinin, kısmen de felsefenin misyonunun tükenmesi olgusuyla ilgiliydi.[8] "Kritik bilimsel ve felsefî durumumuzun kökenleri üzerine teleolojik-tarihsel bir düşünüm" (Husserl, 1970: xxvii), Husserl için, insanın varlığında bilimin -giderek kaybolmaya yüztutan- anlamı sorusunun cevaplandırılmasını gerektirmekteydi. *Modern* bilim ve felsefenin kuruluşlarında tâbi oldukları yapı, Kartezyen dünya anlayışı ve Galileo'nun tabiatı (ma)tematikleştirimi, fenomenolojik olarak özneyi dışlamış, Husserl'in teklif ettiği (1970: 5-18) aşkın bir subjektivizmle üstesinden gelinebilecek bir fizikalist objektivizmle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla bilimlerin ve felsefenin, bireylerin hayat-alanlarıyla ve insanın varoluş sorusuyla ilişkilerinin kaybolması, sürecin içsel

---

7 Koselleck, 1988: 158-186. Bu durumu modernitenin erken patolojilerinden birisi olarak ele almak mümkündür.

8 "Halihazırda felsefenin sönümlenmesinin içkin tehlikesiyle... ve bununla birlikte, zorunlu olarak, hakikat ruhu üzerine kurulmuş bir Avrupa'nın çöküşüyle yüzyüzeyiz" (Husserl, 1970: XLIII).

mantığında yatmaktadır. Felsefenin insan varlığı için önemi ve manidârlığına duyulan inanç, felsefenin ve bilimlerin yeniden oryantasyonunu zorunlu kılar- bu Husserl'in üzerine almaktan çekinmediği bir sorumluluktu.

Husserl ve Weber'in aralarında bu kriz teması konusunda bir yakınlıkları sözkonusudur (Stark, 1982: 225-241). İlk elde bilimsel-akademik gibi gözüken sorunların tartışılmasının aktüel modern kültür meseleleriyle bağlantılı olduğunu düşünmekteydiler. Her ikisi de bilimlerin krizini "çağımızın ayırdedici karakteristiği olan rasyonalitenin gerçek formunda kökleştiği biçimiyle" analiz etme eğilimindeydiler. Modern zamanlara ilişkin ortaklaşa taşıdıkları karamsarlık, entelektüel kişiliklerini ve tavırlarını da derinden etkilemişti. Paylaştıkları bilim kavramı, rasyonalitenin en azından bir formuyla ürettiği güçler tarafından tahakküm altında tutulan, gerçek hayatla ilişkileri sorunlu bir bilim kavramıydı. Bu hayatla ilişki bilimsel etkinliğin ampirik muhtevasını derinleştirecek ve teorik bağlamını çeşitli düzeylere yayacakken, araçsal rasyonalitenin determinizmi nedeniyle, son kertede bilim, zenginleştirmeyi vaadettiği hayatla yüzyüze geldiğinde sadece istifasını açıklayarak geri çekilmiştir. Weber *Wissenschaft als Beruf* ve *Wissenschaft als Politik*'te, modern kültürün tematiğini yansıtan bu iki önemli metinde, bilimle bu geri çekiliş süreci içerisinden ilgilenmişti; bilimin krizinden çok, bilimi çevreleyen şartların ve vasatın kriziyle ilgilenmenin daha rasyonel olacağını düşünmekteydi (Weber, 1974: 129-156).[9] Weber'in bıraktığı yer, Husserl'in başladığı yerdi. Weber'in modern bilimin tabiatı olarak nitelediği uğrak, Husserl için bilimin krizinin

9 Gerçekte bilim için varolan bir içsel çağrı duygusunu kabûl etmekle birlikte, Weber bilimi işbölümündeki yeriyle sınırlar; hayatın daha iyiye götürülebilmesi için bilim bir araçtır. Buna göre *Beruf*'taki moral boyut bir tür meslekî mükemmelliyetçiliğe bırakılmaktadır.

geliştiği uğraktı. Eğer tekrar Weberci terminolojiyi kullanacak olursak, iyi bir hayatın imkânları konusunda herhangi bir iddiadan uzaklaşan ve kendisini değerden-arınmışlık ilkesiyle güvence altına almaya çalışan bilim, krizde demektir. Bugün eğer bilimler için "çağdaş" bir perspektif geliştireceksek, Husserl'in argümanına bir kere daha eğilmek zorundayız: Belirli bir birimin krizini aşmak üzere, bu birime ilişkin bir sorumluluk hissi taşıyanlar ve bu istikâmette mücadele edenler için cevap üretmeyi reddeden bilimler ve felsefeler, anlam ve işlevlerini kaybedeceklerdir.[10]

İçinde yaşadığımız toplum ve dünya, Husserl tarafından 1930'larda hissedilen tehdide karşı bağışıklık kazanmış değildir. Postmodern politik strateji şu veya bu vak'ada durumun gerçek vehametini gizlemede başarılı olabilir. Bu satırlar yazılırken, birdenbire keşfedildi ki Bosna'da, Avrupa'nın bir yerinde, Nazilerce inşa edilmiş toplama kamplarına benzer kamplar kurulmuştu - Husserl'in korkusu doğrulanıyor. Şimdiye kadar sahip olabildiğimiz tek açıklama etnik çatışmaların yükselişiyle, yerel kimliklerin saldırganlığıyla, post-komünist toplumlarda serbest pazar ve demokrasinin tesisinin müşkilatıyla ilgili.[11] Yahudilerin acısına, Nazilerin zulmüne eşlik eden dünya-tarihine içkin kavramlara, tanımlara, meta-anlatılara, tanık olunan adaletsizliğin, eşit-

---

10 Bütün bu gözlemlerden sonra, bu kriz sorunun üç düzeyde yorumlanabileceği ortaya çıkar: İlk düzey, kendi üzerine düşünme ihtiyacını görmezlikten gelen bilimlerin mahiyetiyle ilgilidir. İkinci düzey bilimsel pratik ve bilim adamlarını etkileyen üniversitenin ya da akademyanın yapısına aittir. Üçüncü ve en önemli düzey bilimlere, bilimsel kuruluşlara yansıyan, bilimsel, kurumsal, bireysel krizlere yayılan bir toplumun krizidir. Burada daha çok birinci ve ikinci düzeylerdeki kriz temalarıyla ilgiliyim.

11 Dünya ölçeğindeki krizin başka bir çok göstergeleri olduğu doğrudur, ancak bir Auschwitz hatırlatıcısı olarak Bosna'da bir toplama kampı biçiminde total hiçlemenin dirilişi, katışıksızlaştırılmış bir toplum için araçsal rasyonalitenin radikalleştirilmesi tasarısının hâlâ yaşıyor olduğunu göstermesi açısından manidârdır.

sizliğin ve şiddetin örtüsünü kaldıracak büyülü metaforlara rastlamıyoruz. Bosna'da olanlardan sonra insan olmanın anlamı kalmış mıdır? Yaşadığımız hayatın pazar ilişkilerine ayarlanmış toplumsal düzeni, bu düzenin idare edilmesini üstlenmiş sözde-demokratik mekanizmaların gerçekliği, neye mâl olursa olsun güya en iyi hayatı amaçlayan bizler için yeteri kadar trajik olmadığından, giderek globalleşen bir dünya için yeni fırsatlar yaratan her gelişmeye alkış tutuyor, bu sürecin içerisinde egemenin yararına olmak üzere sömürülenin, baskı altında tutulan ve yoksun bırakılanın da global bir kitle olarak hizaya getirildiğini görmezlikten geliyoruz. Buna göre postmodern siyasal etiğin öncülleri biricik, farklı ve özgül (postmodern durumun kutsal üçlemesi), velhâsıl kısmî olanın bağlarından kurtulması ve görece serbestleşmesine eşlik ederken, kendini özerk kılmanın, toplumsal olanda bir yer edinmeyi garanti etmediğini ve bu özerkliğin daha geniş kimliklerin ve oluşumların bastırılması istikâmetinde kullanılmasını maskeleyen bir işlev üstleniyorlar. Sonuçta, düşünce tarihindeki bütün büyük kavramlar gibi, olumsuzlamanın da edilgen tarihsel içeriğiyle dile geldiği bir lisanla konuşmaya zorlanıyoruz.

2. Sosyolojinin Durumu[12]

Sosyoloji genel bilimsel pratikten soyutlanamayacağından, sosyolojinin de çok derin bir krizle yüzyüze bulunduğu açık-

12 Buradaki amacım sosyolojinin durumunun tam bir resmini çizmek değildir. Böylesi bir amacı imkânsız kılacak kadar çok eğilime ve gelişmeye tanık olmaktadır sosyoloji çünkü. Öncelikle sosyolojinin, toplumun yeniden üretilmesiyle sosyolojik muhayyileyi yanlış bir şekilde özdeşleştiren bir tür toplumsal teknolojiye indirgenmesi sorununu karşımıza almak zorundayız. Sonra da bu olguya ilişkin olarak sosyolojinin durumunun anlaşılması önemlidir. Sosyoloji yapmanın yalnızca bir biçimi olduğunu ve buna bağlı olarak yalnızca bir tür sosyoloji olduğunu iddia ediyor değilim.

tır. Sosyoloji, onu sadece bilimsel bir disiplin çerçevesinde kavrayan bilimselci anlaşılışından kurtulmak üzere, pratik bir niyete bağlanmış geçerlilik iddiası içerisinde bir entelektüel çaba olarak yeniden tanımlanmalıdır.[13] Bu amaçla herhangi bir haklılaştırmaya ihtiyaç duymaksızın çok güçlü bir şekilde sosyolojik düşünüşe tahakküm eden Durkheimcı paradigmayı bir kenara bırakmalıyız.[14] Durkheimcı paradigmayla kastedilen, sosyolojinin, her giriş kitabında tekrarlanan klasik tanımına ("sosyoloji toplumla ilgilenen, toplumu inceleyen bilimdir") indirgenmesidir. Bu tanımda sosyoloji bir kere aşarak kendisini haklılaştırdığı ve *olguların* şeyler *olarak* kavrandığı (Durkheim, 1966: 14) bir formülasyonla başlayan nominalizme teslim edilmektedir.[15] Daha önce, ku-

---

13 Halihazırdaki durumda sosyolojinin yeniden tanımlanması ve formüle edilmesi için önerdiğim başlangıç noktası budur. Pratik istemli bir sosyoloji, sosyolojinin araçsal kullanımı anlamına gelmez. Şu anlamda ki, tarihsel olarak sosyoloji ilkin ulus-devlet ve milli bilincin yaratılması için, daha sonra da pazarın gereklilikleri için kullanıma sokulmuştu.

14 "Durkheimcı paradigma" derken salt Durkheim'a atfedilemeyecek ancak özellikle metodolojik olarak Durkheim'ın önünü açtığı bir paradigmayı anlamak gerekir. İlginç fakat şaşırtıcı olmayan husus, Weber'in de kısmen Parsons aracılığıyla olsa bile (Weber'in işlevselci anlaşılmasının kurumsallaşması) bu paradigmanın gelişmesinde sorumlu olmasıdır. *İktisat ve Toplum*'da tarihsel ancak sosyolojik olarak güdülenmiş gözlemleri bir kenara bırakacak olursak, gördüğümüz şey sayısız tipolojiler, ideal tipler, sınıflandırmalar, tanımlamalardır. Formel bir sosyoloji için her biri kavramsal olarak güvence altına alınmış, tarihsel olarak kanıtlanmış ve iyi örgütlenmiş olsalar bile, bunlar tarihsel deneyimi *Neuzeit*'ta (yeni çağ ; modernite) takviye edecek sosyolojik düşüncenin bütün gerekliliklerini karşılamazlar. Bkz., Carlo, 1960; Bell, 1979; Bendix, 1962; Tenbruck, 1980; Scaff, 1980.

15 Durkheimcı sosyolojiyi eleştirmekle birlikte, Durkheim'ın sosyolojiyi bir ulus-devlet bilimi olarak kurmasındaki etkisini teslim etmeliyiz. Türkiye'deki sosyolojik gelenek bunun bir örneğidir. Daha sonra da değineceğimiz üzere sosyolojinin bir modernite teorisi çerçevesinde yeniden formüle edilmesi Durkheimcı sosyolojiden çok şey öğrenmek durumundadır. Mestrovic şöyle demektedir: "Eğer Simmel ilk modernite sosyologuysa, Durkheim kesinlikle ikincisidir"(Mestrovic, 1991: 54). Buna göre, belirtilen paradigmadan ötürü suçun yalnızca Durkheim'a kalması da kabül edilemez. Başlangıçta Durkheim için toplumun yaşayan kollektif bir varlık olmasını ve kollektif ruh, kollektif

rumsallaştıktan sonra bir bilim olarak sosyolojinin vaadettiği şeye ilişkin olarak yeniden ifade edilmesi ve tanımlanması zorunluluğu üzerine argümanları dile getirmiştim. Sosyolojinin bu yeniden oluşumu aynı zamanda metodolojik bir teşebbüs de gerektirir. Sosyoloji bir kere daha ve yeniden kendisini kurmak ve haklılaştırmak zorundadır. Üstbelirleyici bir uğrak olarak toplumun (Durkheimcı paradigmanın başka bir boyutu) katılaşması, toplumsal olanın dinamizmini gizler. İşbölümü ve bilincin kollektif formuyla etkide bulunduğu bireylere karşı bir dışsallık kazanan toplum, bu dışsallığın korumasında kendi tanımının verili ampirizminde direnir. Bir kere kurulmuş toplum, tüm zamanlar için kurulduğundan, toplum tarihsel adını kaybeder; daha doğrusu, tarihsel adının kendi olgusal adıyla kurduğu sahte özdeşliğin üzerinde tesis ettiği ebedîliği yeniden üretir. Modern, kapitalist, endüstriyel toplum özel bir gelişmenin ürünü olarak ortaya çıktı; ama bu veçheler hem kendilerinin hem de kendilerini yaratan gelişmenin mutlaklaştırılmasında varoldular. Sosyolojinin nesnesi toplum, tarihsel özdeşliklerinin hepsini aşıp geçtiği, bir kenara bıraktığı halde bu üç ve bu üçü veçhenin farklı görünümlerine takılıp kaldı.

Şimdi Durkheim'in karşısında olan ve analiz ettiği toplumdan farklı bir "toplum" var- bu farklı toplumun sönümlenmesinin eşiğinde olduğumuz söylense bile.[16] Bu eşiğin

tasarımlar, millet, halk (*Volk*), ahlâk gibi kavramların Durkheim'a çok şey ifade etmesini, etkilenciği Alman geleneğine bakarak anlamlandırabiliriz. Ahlâkın toplumsal düzenin esası olarak konulmasını, anominin modern toplumsal kompleksin karanlık yüzü olarak belirlenmesini de aynı çerçevede zikredebiliriz (Lukes, 1981: 410-434). Bu da Durkheim'ın durağan bir toplum ve sosyoloji anlayışını tasvib etmediğini kanıtlar. Ancak Durkheim'ın sosyolojiye, metodolojik olarak pozitivistik eğilimlere, teorik olarak yapısal-işlevsel analize yol açan sistematik bir kendini anlama ögesi kattığı da açıktır. Sosyolojinin bilimsel bir teşebbüs olarak görülmesi de Durkheim'a bağlanabilir.

16 Geç modern toplumun yapısal kurucularının işlevlerini daha önceden yerine getirdikleri biçimde getiremeyecekleri anlamında. Buna göre böyle bir toplum artık "yok"tur. Durkheim'ın toplumu "moral" bir kategori, medenileşmiş in-

tasarlanması ve adlandırılması, bütünüyle ideolojik ya da sosyolojinin içinde başlangıçtan beri varolan nominalizmin[17] sonucu olabilir. "Post-endüstriyel", "postmodern", "enformasyonel", "geç-kapitalist", *"high-tech"*, "ileri kapitalist", "en gelişmiş", tarihsel bugünü tanımlamak üzere kullanılan niteliklerden bazıları. Öncekinden farklı bir toplumda yaşanıldığını söylemek, yeni bir şey söylemek değildir. Bu farklılığın, sosyolojik düşünme biçimi de dahil olmak üzere, değişik düşünme biçimlerine ne kattığı ya da ne katamadığı daha önemlidir. Çünkü toplumun ve toplumsalın fetişleştirilmesi, her ikisini de kuran ögelerin tâbi ya da tamamlayıcı kılınmasıyla, her ögenin gerçek toplumsal tözün ve olgusal politikanın giderek karanlıklaşan bir topluma götürülerek açıklanmasıyla sonuçlanmıştır. Öncel ontolojik konumu tarafından güçlendirilen toplumun bütün toplumsal varlıklar üzerindeki otoritesi, toplumun bir gerçeklik olarak *sui generis* ürettiği her şeye yansımaktadır. Toplumun kendisi aracılığıyla (idealar, kavramlar, kategoriler) kavrandığı her şey toplumun ötesinde bir varlığa sahip değildir; hepsi toplumdan türer, birer "türev" olarak vardır.

Toplumun sosyolojinin yegâne nesnesi olarak tanınması iki yanlışa yol açmıştır: Toplumun dolaysız ve mutlak nesne olarak alınması, sosyolojiyi diğer mümkün nesnelerine karşı ilgisizleştirmiş; böylece sosyoloji, teorik nesnesini tanımlama düzeyinde, bir totolojiler toplamına[18] indirgen-

---

san türü için tarihsel-ontolojik bir *sine qua non*, yâni bağlayıcı ve güçlendirici bir birim olarak gören ve topluma nerdeyse ruhsal bir öz atfeden yaklaşımının nesnesi kalmamıştır.

17 Olguların adını koymanın, olguların gerçekliğini kapsayacağına duyulan inancı kastediyorum.

18 Toplum her şeyin öncesinde yer alır, sorunlar yaratır ve onları çözer, dolayısıyla her şeyin sonuna da yerleşir. Sorunlar ve çözümler arasındaki ayırdedici çizgi de böylece ortadan kalkar. Sorunlar ve çözümler toplumdan türetilebildikleri gibi, ona indirgenebilirler de.

meye, kültür, politika, etik ve estetikte biriken beşerî zenginliğe karşı kayıtsız kalınmaya yol açan bir güçsüzlüğe itilmiştir. İkinci yanlış, sosyolojinin konumuyla ilgilidir. Hem Fransa hem de İskoç Aydınlanması'nda kurgulandığı üzere sosyoloji endüstriyel toplumun, özgül bir tarihsel sürecin söylemi olarak ortaya çıktı. O zaman sosyolojinin yapılaşması (*structuration*) bir özgül toplumsal biçim tarafından belirlendi. Bu toplumun politik yüzü bütün sonuçlarıyla ulus-devlet oluşumuydu. Yeni bir döneme girip girmediğimiz tartışılır belki, ancak sosyolojinin huzurunda kendisini "disipline" ettiği tarihsel pratiğin kendi sınırlarına vardığını söyleyebiliriz. Endüstriyel süreçle birlikte doğan, dönüşüme uğrayan bütün kurumlar işlevlerini tamamlamışlardır. Sosyolojiye ilişkin kullandığımız işlevsel kavramları, bir zamanlar kullandığımız muhtevayla kullanmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu kavramların tasarlamaya adandığı gerçeklik, artık işlemsel olmadıklarını göstermektedir.

Bu durumu anlamak için, sorunu daha genel bir düzeye taşımak gerekir. Ve o düzeyde bütün hayat alanlarını belirleyen krizle, moderniteden geç-moderniteye ya da postmoderniteye geçiş arasında bir ilişkinin olduğu vurgulanmaktadır. Daha sonra tartışılacağı üzere, eğer modernite kriz içindeyse, modern pratiğin hayatî bir parçası olan sosyal teori de aynı krizden etkilenmiştir. Konumlarını toplumun ya da toplumla birlikte anılan bütün değer, kurum ve süreçlerin, toplumun müseccem kıldığı toplumsalın doğru bilgisine sahip olmak iddiasıyla elde eden sosyoloji ve sosyal teori, teorik gövdelerini yeniden üretmek üzere kullandıkları nesneyi kaybettiklerinden, aynı iddiaları haklılıklarını sergilemek için kullanamazlar. Crook'un modernist radikalizmin sona erişini, günümüzün bir gerçekliği olarak ilân eden yaklaşımı bu çerçevede de-

ğerlendirilebilir (Crook, 1991: 3-5).[19]

Uzun bir müddet önce oldukça övgüyle karşılaşan kitabı, *The Coming Crisis of Western Sociology*'de (1971) Gouldner sosyoloji içerisindeki krizin üstesinden gelebilmek için eleştirel bir bakış teklif etmişti. Gouldner, egemen sosyolojik teorilerin işlevselcilik ve bu yaklaşım içerisindeki katışıksız nicel prosedürlerle görmezlikten gelinen praxisin önemini vurgulayarak sosyolojinin alanını genişletmeye çalışanın Marksizm olduğunu, ancak Marksizmin de temel ideolojik motifi tarihsel materyalizmden gelen güçlü bir indirgemecilikle sosyolojik ilgilerini darlaştırdığını düşünmekteydi. Gouldner'ın sosyolojinin varolan durumuyla ilgili tatminsizliği, Amerikan üniversitelerdeki şahsî tecrübelerince de beslenmekteydi. Dolayısıyla Kıta Avrupa'sındaki sosyolojik geleneğin konumuyla fazlaca ilgilenmedi. Gouldner'ın özellikle Parsons tarafından, geleneksel sosyolojik söylemdeki işlevlerinden soyutlanan kriz sosyolojisini, klasik geleneğin yeniden inşasıyla diriltmeyi amaçladığı söylenebilir. Ancak Amerikan sosyolojisinde halefleri olmamıştır.

Gouldner'ın sonuçsuz girişimini de aydınlatacağına inandığım iki hususa temas edeceğim; bunlardan ilki sosyolojinin konumuyla, ikincisi "disiplinlerarası" denilen yaklaşımla ilgilidir. Kriz teorilerini bir tarafa bırakırsak, toplumla ilgilenen bir bilim, bağımsız bir disiplin, toplum bilimlerinin bir dalı, bir teorik oluşum, bir entelektüel girişim, nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, bugün sosyoloji, artık görmezlikten gelemeyeceği, pazar tarafından empoze edilen dışsal

19 "Modernist radikalizm" iki düzey barındırır: "yeni ve özgül olarak toplumsal düzenin modern formunun çağdaş doğuşunu kavramak üzere yeni bir bilgi biçimi, yeni bir bilim gerekmektedir" anlamında modernist; "özellikle felsefe ve sağduyuda olmak üzere premodern düşünüm formlarının kökten ortadan kaldırılışında beliren yeni bilgi biçimi... moderniteyi tamamlayacak radikal olarak yeni ve dönüştürücü toplumsal bir pratiği canlandıracaktır" (Crook, 1991: 10) anlamında da radikaldir.

şartların baskısı altındadır. Pazarın gerçekliği sosyolojinin karşılaştığı en dramatik meydan okuma değildir, esas meydan okuma sosyolojinin teorik yapısından geliyor. Sosyoloji dolaysız görevi, haklılaştırıcı ilkesi olarak gördüğü bir iddiadan vazgeçiyor: *eleştirel toplum teorisi*. Bu durum haklılaştırılabilir bir özellik arzediyor; çünkü sosyoloji, sosyolojik sorunsalı ortaya çıkaran "toplumsal düzen sorunu"ndan bile feragât etmiş durumdadır; bu sorun, meslekten bir çok sosyoloğa bile geçersiz bir sorun olarak gözükmektedir. Toplumsal olguları düzenleme ve açıklama görevine hapsedilen (sosyolojinin "demir kafesi" de bu olsa gerektir) bir bilim dalı olarak "eleştirel" sıfatlı herhangi bir faaliyet içinde olmaması, *critique*'in gerektirdiği cüret ve atılım nedeniyle tabii görülmek durumundadır. Tam da Adorno'nun belirttiği üzere, olgular kendileri adına konuşamayacağından, olguları düzenleyerek ve açıklayarak ideolojik bir söyleme dönüştüren bir sosyoloji, eleştirel olamaz, ancak eleştirinin "nesnesi" olabilir. Tekil bir olgunun tanımlanması, açığa çıkartılması ve belirlenimi, bu olguyu dönüştürmek üzere bir harekete cüret edilmediği müddetçe, kendiliğinden hiç bir şey sunmaz, hiç bir şeyi kanıtlamaz.

Değerden-arınmışlık ilkesi metodolojik bir ilke olarak hazır ve nazır olduğunda, bilimler arasındaki sözde-işbölümü teorik olarak işlevsel olur. Bundan bir adım sonrasında siyasetle sosyolojinin ayrışması akademik olarak zorunlu hale gelir. Sosyolojinin durumu hakkındaki Adorno'nun uyarısı burada kendini bir kere daha doğrulamaktadır:

> Sosyolojinin eleştirel bir toplum teorisini bırakışı, teslimiyetçidir. Toplumsal bütünün değiştirilmesinden ümidsizliğe düşüldüğü için, kavranmaya da cüret edilmemektedir. O zaman eğer sosyoloji varolanın hizmetinde olgu ve biçimlerin algılanmasına kendisini bağla-

mayı istiyorsa, bu durumda özgürlüksüzlük altındaki ilerleme, artan bir şekilde, sosyolojinin teori üzerinde zafer kazandığını zannettiği ayrıntılı içgörülerden ayrılacak ve onları bütünüyle geçersizliğe mahkum edecektir (Adorno, 1977: 12).

Sosyolojik yaklaşıma yönelen mevcut tehlikelerden birisi de toplumsalın, kendisini oluşturan ögelerden birisinden kalkarak kavranılamayacağı, bunun yerine çokyüzlü bir toplumsal anlayışının gerekli olduğu düşüncesidir.

Disiplinlerarası yaklaşım,[20] bir zamanlar Frankfurt Okulu'nun öndegelen üyeleri tarafından savunulduğu şekliyle tutarlı bir teorik araştırmanın ürünüydü (Dubiel, 1988: 119-140).[21] Kendinde bir amaç değildi, bir amaca, mümkün bütün bilimlerce zenginleştirilen kapsayıcı bir toplum teorisine varma amacına yönelik olarak kullanılan bir kavramsal araçtı. Bugün varolan disiplinlerarası yaklaşım iddialarına yakın bir bakış, bu iddiaların toplumla herhangi bir bağlanmaya gitmediğini, özgül sözde-bilimsel bir girişimi haklılaştırmak üzere "yapay nesneler" ürettiğini ve son tahlilde, bütünüyle yayından çıkmış toplumsal bağlamın şey-

20 Buradaki disiplinlerarası yaklaşımının eleştirisi şüphesiz tüketici değildir. Bu türden çalışmalarda atılan adımların hepsini inkâr ediyor değilim. Söylemek istediğim şudur: Disiplinlerarası yaklaşımlar bilimleri oldukları gibi ele alırlar, bu bilimlerin içsel özgül sorunlarıyla ilgilenmezler; bilimlerin özdüşünüm süreçlerinden kaynaklanan problemleri görmezlikten gelirler. Her tikel bilime hayatî bir önem arzetmesi gereken özdüşünüm, yani kendi üzerine düşünme süreci, bilimlerin krizinin aşılmasında inkâr edilemez bir işlev üstlenecektir. Bundan dolayı disiplinlerarası yaklaşımlar, sosyal bilimlerin krizinin analizinde açıklayıcı değil, etmen olabilirler.

21 Horkheimer tarafından formüle edildiği biçimiyle "eleştirel teori", Frankfurt Okulu'nun tarihinde bir dönüm noktasıdır. Böylece Okulun örgütlenmesinde merkezî bir yer işgal eden Marksizmin ortodoks yorumları ve her türden indirgemeciliğin bir eleştirisi ortaya konulmuştur (Jay, 1973 ve Wiggershaus, 1994). Horkheimer, bütüncül bir teorinin gelişmesine bir engel olarak gördüğü bilimler arasındaki keskin ayrımın ortadan kaldırılmasını amaçlamaktaydı (Horkheimer, 1989: 118-243).

leşmiş uğraklarını sınıflandırmaya yöneldiğini görmemizi sağlayacaktır. Disiplinlerarası yaklaşımın ürettiği sosyal psikoloji örneğini alınız. Bu dal, herhangi bir bilimsel standartla sosyolojinin ya da psikolojinin sahip olduğu teorik nesneye sahip gözükmemektedir. Toplumsal bir olgunun tikelliğini anlamayı başaramadığında kendisini topluma, dolayısıyla sosyolojiye, tersine bir durumda, toplum kendisiyle haşır neşir olduğunda ise tikelliğe, psikolojiye bırakmaktadır. O zaman her ân, *"anything goes"*a* kapı açılmaktadır. Nitekim sosyal psikoloji kapısını çaldığı bilimleri sosyoloji ve psikolojiyle de sınırlı tutmamıştır. Popperci "bölük-pörçük toplum mühendisliği"nin bilimsel karşılığı, bu disiplinlerarası yaklaşım olmaktadır. Bu yaklaşım nesnelerini, bu nesneler sürekli bir rehabilitasyon ihtiyacı içindeymişlercesine ele almakta, nesnelerin dışsal bir müdahale olmaksızın nesnel varlıklarını ortaya koymalarını içsel yetersizliklerle malül saymaktadır. Böyle yaparak "toplumsal"daki tarihi kavramaksızın tarihi kullanmakta, iktisadı ve iktisadî süreçlerin belirleyiciliği sadece politikanın üzerine taşınmak için vurgulanmaktadır. Böylece bu yaklaşım iktisadı ve tarihi aslında toplumun ve toplumsalın ötesine itmektedir. Sonuçta toplumun farklı alanları, her biri kendi özerk ve dışlayıcı mantıklarına göre işleyen süreçler olarak yapısallaştırılır; toplum bilimlerini mümkün kılan toplumsal bütün, üzerinde konuşulacak bir monad olarak uçuşur, sönümlenir. Bu vasat disiplinlerarasılığa duyulan ihtiyacın haklılaştırıldığı vasattır. Toplumsal bütün, giderek toplumsalın ağırlığını yitirdiği özerk alanlara bölümlendiğinde, bu alanların herbirine koşulacak bir "bilimin" yaratılması neredeyse kaçınılmaz olur; her ayrışık ve özgülleştirilmiş uğrakta, toplumsal bütün, toplumsal olmayanın gerekliliklerine göre

---

(*) Öyle de olur, öbür türlü de - her şey uyar... -en.

tekelleştirilir. Bütün bunlar sosyolojinin daha alt bölümlere ayrılması için de geçerlidir. Sosyoloji bu alt bölümler için daha düşük bir kapasiteyle işe koşulduğunda, sosyolojik düşünme ve metod, sosyolojinin zaten adıyla ihtiva ettiği bilgi, kültür, aile vb. unsurlara tâbi kılındığında, kaybeden taraf her zaman sosyoloji olacaktır. Sosyoloji, sosyolojik tikelde kendisini haklılaştıramaz; bunu ancak sosyolojik bütünle ilgilendiğinde, onun üzerine konuştuğunda yapabilir. Sosyolojinin aşikâr kıldığına inandığı hakikat, bütün üzerindeki iddiasında gizlidir.

Sosyolojiye yeni bir nefes aldıracak yönelimlerden belki de en önemlisi, bir kere görmezlikten gelinen, şimdilerde de bir metodik zorlama olarak varolan, tarihle, tarihsel olanla kuracağı ilişkilerdir. Bu sosyolojinin ayrıştırıldığı, mesafelendirildiği düşünce formlarının kurtuluşuna da aracılık edecektir. Özellikle felsefî ve tarihsel düşünüş böylesi bir girişimde canlanacaktır. Hem *res gestea* (olaylar tarihi) hem de *historia rerum gestarum* (olayların bilgisi, bilimi) olarak tarihin önemi, içeriksiz bir tarih olamayacağına göre (Adorno, 1973: 54), açıktır. Tarihsel içerik, sosyolojinin dolaysız nesnesidir. Tarihsel geçmiş ya da sadece tarih sosyoloji aracılığıyla *çağdaş* kılınır (Habermas, 1988: 16). Bu, sosyolojinin tarihsel bugün aracılığıyla anlamlı olacağını da gösterir. Tarihsel olan sadece tarihe bırakıldığında, tarihselin gerçek karakteri, yâni yaşayan, somut öznelerin ürünü olması, karanlığa terkedilecektir. Tarihselin her izinde deşifre edilebilecek olan total tahakküm bu karanlığın bağışlayıcılığına sığınabilir. Tarih felsefelerinden ya da tarihselci eğilimlerden ve yarı-teleolojik hermenötik ya da evrimci prosedürlerden gayrı olarak, tarihin ne anlama geldiği, mevcut durumun bitimli bir anlaşılmasınca düzenlenmiş belli bir dönemin bireylerine hangi anlamı ifade ettiğinden ayrı düşünülemez.

Tarihsel süreç ve kategorilerin bir kere ve bütün zaman-

lar için verili olup olmaması ya da tarihsel olarak değişebilir/değiştirilebilir bir özellik arzedip arzetmemesi önemli değildir; önemli olan *bugündeki* tarihselin açığa çıkartılmasında sosyolojinin üstleneceği görevdir. Bu açıdan bakıldığında ya da dünya-tarihsel bir boyuta yerleştirildiğinde ve hatta yerel terimlerle bile anlaşıldığında, mesele, bugünkü tarihsel ufkumuzun doğrudan moderniteden ve modernitenin vargılarından etkilenmesidir. Şu halde *tarihsel bir süreç olarak* modernite, tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkinin yeniden inşasında aydınlatıcı olabilir. Bir toplumu modernite karşısındaki konumuyla yargılamak, eleştirmek ve değerlendirmek, sadece tarihsel bir uğraşı aracıyla mümkün olan sosyolojik bir bakış açısı gerektirir. Tarih ve sosyoloji arasındaki bağı yeniden kuracaksak, bunun için moderniteden daha elverişli başka bir araç olabilir mi? Sosyolojinin tarihle ilgisinin kadersileşmesi moderniteye paralel bir süreçtir.

Moderniteye bağlı olarak, herhangi bir genel tarihsel bakış iki-taraflı bir yaklaşım izleyebilir: İlk yaklaşım belirli bir toplumu diğer toplumlara nazaran biricik olan yanıyla ele alır, varolan şartlarını bu biricikliği doğrulamak üzere tarihsel ve toplumsal köklerine götürür. Böyle bir toplumun geleceği bu çerçevede yansıtılabilecektir. İkinci yaklaşım farklı toplumlar arasındaki yapısal benzerliklere dayanır. Bu farklılıklar, üstbelirleyici, kuşatıcı ve kapsayıcı bir etmenle ilişkin olarak değerlendirilmedikçe işlevsel olamazlar. Her iki durumda da, yâni hem biricikliğin vurgusunu yaratan hem farklılıkları kuşatan süreç modernitedir. "Millî" toplumlar moderniteyle karşılaşma biçimlerinde benzer ya da biriciktir. Herf, "genelde modernite diye bir şey yoktur. Sadece her biri kendi tarzında modern olan millî toplumlar vardır" (Herf, 1990: 1) demektedir. Şu halde ister modernliğin doğduğu coğrafyada ister bu coğrafyanın dışında bütün millî toplumların modernite deneyimleri son kertede

özgül bir biçimde belirginleşir. Aynı argüman "milleti" *modernitenin kurucu ögesi* olarak gören Greenfeld tarafından tekrarlanır:

> millî kimlik, yalın bir biçimde milletlerin karakteristiğidir, milliyetçilikse modernleşmenin esas terkiblerinin düşünülmesinin bir ürünüdür. Milliyetçiliği modernitesiyle tanımlamadan ziyade, moderniteyi milliyetçilik tarafından tanımlandığı şekliyle görmekteyim (Greenfeld, 1992: 18).

Bu çalışmadaki temel öncül ve teorik formülasyon, modernitenin arkasında duran etkenin rasyonalizasyonun kurumsallaşması olduğudur. Ancak bu formül güvenilmeyecek kadar belirsizdir, hatta aslında bu formülün moderniteyi imhâ ettiği itirazında bile bu belirsizlik sürer. Bugünlerde modernite ideasının yüzyüze geldiği gerilimler, çatışmaları ve çelişkiler görmezlikten gelinerek rasyonalite bu bağlamın dışına çıkartıldığında, modernitenin neden bu kadar nüfuz edici, belirleyici ve etkili olduğunu açıklamak mümkün değildir. Ancak bu düşünce kabul edildiğinde, dünya-tarihsel perspektif içerisinde modernitenin niçin bütünüyle farklı formlarda, ayrı süreçlerde ve karşıt biçimlerde ortaya çıktığı, bir soru olarak hayatiyetini korur.

3. Rasyonalitenin Metodolojisi

Toplumsal rasyonalite sorununun metodolojik bir boyutu da vardır ve bu boyut, sosyoloji ve sosyolojinin diğer bilimlerle ilişkisinde ortaya çıkan teorik sorunlarla da ilgilidir. Her doğru konulmuş teorik sorun aynı zamanda metodolojik bir sorundur da. Çünkü herhangi bir araştırma probleminin analiz edildiği teorik düzey, bu düzeye mütekabil bir metodolojik düzey varsa işlevseldir. Burada yeni bir metodolojik

perspektif de sunuyor değilim, araştırma probleminin incelendiği çerçeveye uyarlanabilen bir metodoloji tarihi de.[22]

Weber ve Habermas'ın metodolojik argümanlarının rasyonalite ve modernitenin anlaşılması için yeterli veriler sunduğu kanaatindeyim. Bu düşünürler mümkün herhangi bir metodolojik güçlüğü bir çok bakımdan aydınlatabilecek ortak bir zemine sahiptirler: gerçekliği kavramak üzere çok daha gelişkin bir kavramsal aygıt bulma çabamıza rağmen, kavram ve gerçeklik arasında bir mesafe vardır ve olacaktır. Gerçekliği kavramsallaştırmak için ne kadar çok yol bulursak, gerçekliği aynı ölçüde rasyonel kılmayı ümid ederiz. Çünkü kavramlarımız rasyonel inşalardır ve bizim içsel ve dışsal doğamızı algılamaya yardım eden araçlardır. Ancak Weber'in hatırlattığı üzere, rasyonel motiflerle hakikat arayışının rasyonel bir sebebini bulmak bütünüyle mümkün değildir. Ancak bu, rasyonalizasyonun, irrasyonaliteden bir kaçış olduğu anlamına gelmez. Weber'in modern dünyada bilimin ve politikanın durumuna ilişkin gözlemleri, dünyanın entellektüalizasyonunun en rasyonel formlarında bile irrasyonel ve karanlık ögeler bulunacağını hatırlatmaktadır. Bizi tahakkümden kurtulabilecek olanı açığa çıkarmaya güdüleyen "özgürleşimci istem", aynı zamanda modernitedeki özgürleşimci boyutları keşfetme çağrısında da bulunur. Gerçekte Habermas'ın modernite projesi, daha sonra tartışılacağı üzere, özgürleşimci bir istemle tarihsel sürecin her

22 Tabiatıyla buradaki amacım Weberci metodolojinin ve Habermas'ın epistemolojiyi sosyal bir teori olarak sunumunun ayrıntılı bir analizini vermek değil. Sadece Weber ve Habermas'ın farklı yollarla kurdukları rasyonalite metodolojisinin ilkesel boyutlarını göstermek istiyorum. Weber böyle bir metodolojinin kavramsal formasyonuyla ilgiliydi. Habermas ise epistemolojik öncül ve önceliklerini ortaya koydu. Tartışmak istediğimiz, modernitenin tematizasyonun sosyolojinin yeniden tanımlanmasıyla, diğer bilimlerle ilişkilerinin yeniden düşünülmesiyle mümkün olup olmadığıdır. Weber ve Habermas, bu meseleye ilişkin sosyolojik bir vukuf getirmekle kalmayıp, aynı zamanda uygun metodolojik araçlar da geliştirmişlerdir.

uğrağında tahrif edilmemiş izleri belirlemekten başka bir şey değildir.

Weber'in Metodolojik Çözümü

Alman idealizminin tarihselciliği, ekonomik bireyciliğin yararcılığı ve Marksizm sadece Weber'in entelektüel çevresini oluşturmakla kalmadılar, aynı zamanda Weber'i düşündüren metodolojik sorunları da yarattılar (Parsons, 1965: 196). Weber genellikle bilimsel nesnelliğin kurallarını formüle eden insan olarak bilinir; sosyoloji sosyokültürel bilimler hiyerarşisinde bağımsız bir bilim dalı olarak yerini bu nesnellikle kazanacaktı. Ancak Weber kendi metodolojik konumunu açıkca ortaya koyan bir programa sahip değildi. Alman Tarihsel Okulu'nun[23] siyasal iktisat, neo-Kantçı felsefe[24] ve epistemolojiyle ilgili metodolojik tartışmalara katıldı. 1903'ten 1907'ye dek üzerinde bir hayli etkide bulunan bu iklimde metodolojik yazılarını kaleme aldı (Oakes, 1988: 2-3).[25] Bu yazılarda Weber Freiburg Üniversitesi'nden yakın

23 Ondokuzuncu yüzyılda Herder, Ranke, Droysen ve Humboldt tarafından temsil edilen, bir taraftan tarihi bir bilim dalı olarak kurgulayarak Hegelci tarih felsefesini aşmayı deneyen, diğer yandan ilerleme fikrinin tarihsel süreçle doğrulanamayacağını, tarihte akıldan çok, akıldışının rolü olduğu düşüncesini vurgulayan, evrensel tarihin kavramlarını tekil halkların tarihlerine, dolayısıyla kültürlerine ve iktisatlarına uygulayan bir tarihsel düşünüş biçimi.

24 Alman idealizminin sorunlarını yeniden Kant'a dönerek çözmeyi deneyen, bilimlerin nesne alanlarını, doğa ve kültür bilimlerinin metodolojik yapısını, tarihsel süreci, mantıksal yapıyı araştıran neo-Kantçı felsefe biri Marburg'da (Hermann Cohen ve Paul Natorp) diğeri Heidelberg'de (Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert) iki ana çizgi etrafında gelişmişti. Özellikle Heidelberg ekolünün Weber üzerinde doğrudan bir etkisi olmuştu.

25 En önemli metodolojik metinler, konuları ve yayımlanma tarihleri şöyledir: "Roscher'in Tarihsel Metodu"nda (1903) tarihsel iktisadın temellerinin eleştirisi; "Sosyal Bilim ve Sosyal Politikada 'Nesnellik'"te (1904) nesnellik problemi; "Knies ve İrrasyonalite Problemi"nde (1906) değerler ve rasyonaliteleri; "Kültür Bilimlerinin Mantığında Eleştirel Çalışmalar"da (1906) sosyal bilimlerde yorumlama ve nedensel analizin rolü. Weber'in kendi çizdiği metodolojik bir programı izlediği söylenebilir. Bkz., Weber, 1949, 1974, 1975. Weber'in metodolojik yazılarının farklı bir eleştirisi için bkz., Benhabib, 1980.

arkadaşı Rickert'in bilgi teorisi ve epistemolojideki görüşlerini formüle etmeye çalıştı.[26] Oakes'in belirttiği gibi,

> Weber'in metodolojik yazılarındaki felsefî sözlüğün büyük bir kısmı Rickert'ten ödünç alınmıştı. Gerçekliğin irrasyonalitesi, kavram ve gerçeklik arasındaki *hiatus irrationalis*, tarihsel birey, değer ilişkisi kavramları, örneğin, Rickert'in yapıtından türetilmişti. Weber'in pozitivizm eleştirisi, kültür bilimlerini tabiat bilimlerinden ayırma metodu, değer ilişkisi ve değer yargısı arasındaki ayrımı ve bir kavram formasyonu teorisi olarak metodoloji kavramı, Rickert'in çalışmalarında çok daha bütüncül olarak geliştirilmiş argümanlara dayalı gözükmektedir (Oakes, 1988: 7).

Weber ve Rickert'in konumlarını sosyal bilimlerdeki kavram formasyonu üzerinde, özellikle değer kavramı ve kültür ve tabiat bilimleri arasındaki ayrımla zenginleştirdiklerini gösteren bir çok işaret vardır. Ancak aralarında önemli bir farklılık vardı: Rickert daima metodolojik sorunlarla ilgiliydi, oysa Weber metodolojik konuları sosyolojik perspektifini belirginleştirmek üzere kullandı. 1903-1907 yılları arasında Almanya'da iktisat ve sosyolojideki metodolojik tartışmaları belirleyen *Methodenstreit* (Metod tartışması) Weber ve Rickert'in görüşlerini serdetmek için iyi bir bağlam sunmaktaydı. *Methodenstreit*'ı başlatan sorunlara karşılık vererek kendi metodolojik öncüllerini oluşturdular. Oakes bu sorunları şöyle özetler:

> (1) Sosyokültürel fenomenlerin tanımlayıcı özellikleri hakkındaki tartışma: sosyokültürel bir olgu nedir? Sos-

---

26 Bu, Bürger'in, Weber'in orijinal bir kavram formasyonu olmadığı ve sadece Rickert'in daha önce geliştirdiği kavramları metodolojik olarak tekrar ettiği iddiasının doğru olduğu anlamına gelmez. Bkz., Bürger, 1987.

yokültürel bilimlerin konularının ayırdedici özellikleri nelerdir?.. (2) Sosyokültürel problemler alanı hakkındaki tartışma: bir sosyokültürel problem nedir?.. (3) Sosyokültürel bilimlerin teorik istemi ya da amacı hakkındaki tartışma: sosyokültürel bir problemin çözümü nedir?.. (4) Metod hakkındaki tartışma: sosyokültürel araştırmanın mantığı nedir... (Oakes, 1977: 20)

Bu sorulara karşılık vererek Weber işlevsel olarak geliştirilmiş kavramlar aracılığıyla metodolojik tezlerini sundu. Her biri Weberci metodolojinin bir boyutunu oluşturan bu kavramlar, anlam (*Bedeutung*), anlama-idrâk (*verstehen*), nesnellik (*Objektivität*), yorumlama (*Deutung*), değerden arınmışlık (*Wertfreiheit*) ve değer ilişkisiydi (*Wertbeziehung*). Daha sonraları, "ideal-tipler", "ilgiler" ve "İdeel/real etmenler" gibi kavramlar Weber'in tarihsel ve sosyolojik araştırmalarını yönlendirecekti (Weber, 1949; Abel, 1968; Parsons, 1965; Wolin, 1981).[27]

Weber'e göre Batı kültürünün özgül bir ürünü olan modern bilim tarihsel inşasından ayrı tutulduğunda, *Wissenschaft als Beruf*'taki bilim kavramı dünyanın ileri entelektüel rasyonalizasyonu olarak anlaşılacaktı. Dünyanın rasyonalizasyonu, bilimle sınırlı değildi, aynı zamanda dini de aynı istikâmette dönüştürmekteydi. Dünyanın büyüsünün yit-

27 Sadece metodolojik metinlerinde değil, aynı zamanda bütün çalışmalarında kavramsal çerçeve aynı işleve sahiptir: sıradan kullanılışlarına bir derinlik katmak üzere anlam ve kavramları tarafsızlaştırmak. "Weber değer-yüklü terimleri değerden arınmış bir biçimde kullanmaya girişmiştir... Böylece değerden arınmış tahakküm, meşruluk ve karizma kavramları siyaset sosyolojisinde, mistisizm, asketizm, peygamberlik, selâmet ve kutsal kavramları din sosyolojisinde, görev, anlam, geçerlilik, değer, kültür, çatışma ve ilerleme ise genel kavramsal bağlamda merkezî bir yer edinmişlerdir. Weber bu nosyonları işe koşarken, değerden arınmış sosyolojik anlamlarını değer yüklü gündelik anlamlarından ayırdetmeye, özellikle *Iktisat ve Toplum*'da, dikkat etmiştir" (Brubaker, 1984: 36).

mesi, onu bir çıplak olgular toplamına indirgemiş, herhangi bir dinsel, etik ve ideal anlamdan soyutlamıştı. Artık anlamlı bir bütün (kozmos) değil, ancak yayından çıkmış bir kaostu. Bilime kalan bu kaosu uygun araçlarla analiz etmekti. Hangi olgunun anlamlı ve önemli olduğuna karar vermek, bilim adamının dünya görüşüne göre izafiydi.

Weber bilimleri iki kampa ayırdı.[28] Pratik olarak "gerçeklik bilimleri" ya da "tabiat bilimleri" anlamına gelen *Wirklichkeitswissenschaften* ve toplumsal olguların kültürel anlamlarına katkıda bulunan *Kulturwissenschaften* (kültür bilimleri). Rickert gibi Weber de kültürel anlam ve değerleri kavramsal-rasyonel ideal tipleri üreten ögeler olarak görmekteydi. Nesnellik üzerine denemesinde Weber buna bir hususu daha ilave eder: değerler bilim adamlarının izlemesi gereken örneği oluştururlar, ancak hangi değerin hayatî olduğuna karar vermek varolan kültürel şartlarla sınırlıdır. Buna göre kültür bilimleri genel, soyut, yasa-benzeri mantıksal düzenlilikleri tabiat bilimlerinin izlediği biçimde izleyemezler. İlgilenmeleri gereken, kültürel ve tarihsel manidarlıklarını kanıtlayan özgül olgulardır. "Anlam" öznelerarası bir şekilde kurulmuştur ve değerlerle ilişkilidir. Kültürel bir fenomen bir anlama götürüldüğünde "kültürel" olur ve kültür bilimlerin nesnesi haline gelir. Bir kültürel fenomenin anlamı, incelenen fenomene atfedilen manidarlıktır ki bireylerin ideal ya da maddî istemleriyle ilişkilidir (Özlem, 1990: 65-67).

Bununla birlikte hangi istemin (maddi ya da ideel) bizi yönlendirdiğine bakılmaksızın, değerden arınmışlık ve değer ilişkisi kavramları incelenecek konunun seçilmesi için önemli olmaktadır. Değerden arınmışlık teorik ve kavram-

28 Nomotetik ya da ideografik bilgi üretip üretmediklerine ya da nedensel açıklama yapıp yapmadıklarına göre tabiat ve kültür bilimlerinin genel bir bölümlemesine gitmek yanıltıcı olmayacaktır (Giddens, 1971: 139).

sal tutarlılık ve ampirik doğrulamadan âzâde kalma anlamına gelmez, ampirik-aktüel veriler tarafından empoze edilen sınırlar içinde bir serbestliktir. Değer yargısı (*Werturteil*), değerden arınmışlıkla karıştırılmamalıdır, çünkü toplumsal bir olguya her zaman *a priori* olacaktır. Ancak bilimsel etkinliklerden değer yargılarının dışlanması "sosyal bilimlerde nesnelliğin dışsal şartıdır", "içsel şart" nedensel analizdir (Rossi, 1965: 84). Değer ilişkisi dengeleyici bir itkidir: bilim adamı kendisini ilgilendiği konudan başka etmenlerce sınırlanmış hissettiğinde, bir toplumsal olguyu özgülleştirme imkânını verir.

Weber'in metodolojik konumu incelendiğinde, buradaki esas tartışma anlama kavramı (*verstehen*, aslında 'idrâk etmek' daha uygun bir Türkçe karşılık olmaktadır) etrafında yürütülmektedir (Outhwaite, 1975; Oakes, 1988).[29] Buradaki amaç nihai olarak bütün fenomenleri tek-boyutlu bir uğraşıya (*Einheitswissenschaft*) tâbi kılan açıklama (*erklären*) ve nedensel analizin sınırlarını ortadan kaldırmaktır. Weber, kültür bilimleri için "anlamanın" ortak bir prosedür ve metodolojik bir emperatif olduğu konusunda Dilthey ve Rickert'le hemfikirdir, ancak sosyoloji sadece "anlamayla" yetinemez, çünkü hem açıklayıcı hem de yorumlayıcıdır. Yine de Weber'e götürülebilecek metodolojik kavramlar, "anlama" kavramıyla bağlandıklarında işlevsel olabilirler. Weber'in sosyoloji tanımı (Weber, 1978/1: 4), toplumsal eylemin "yorumlayıcı anlaşılmasını" içerir, ancak onun bir nedensel açıklamasını dışlamaz; çünkü anlama ya "doğrudan gözlemsel" (eylemin rasyonel gözlemsel açıklanması)

29 Sadece Weber değil, Simmel ve Tönnies de aynı gruba girmektedir. Ancak anlama kavramının gelişmesi, bize "psikolojik anlamayı", "hermenötik anlamadan" ayırma imkânı vermektedir. Metodlarına ilişkin olarak (muhtevalarına değil) bilimleri keskin bir surette ayıran Rickert bu süreçte Dilthey eleştirisi nedeniyle oldukça etkili olmuştur. Weber tıpkı Rickert gibi kendisini metodolojik olarak hermenötik anlamaya yönlendirmiştir.

ya da "açıklayıcı" (eyleme yönelten motivasyonun rasyonel anlaşılması) olabilir (Weber, 1978/1: 8).

"Sosyoloji ampirik sürecin genelleştirilmiş birbiçimliliklerini ve tip kavramlarını formüle etmeyi amaçladığından" (Weber, 1978/1: 19), Weber gerçekliğin olgusal örgütlenişine zihinsel inşâlardan başka bir şey olmayan ideal tipler aracılığıyla nüfuz etmeyi denemekteydi. Aslında gerçeklikte ideal tiplere karşılık gelen bir olgu bulunamaz, ancak ideal tiplerin ideal oluşu, bir toplumsal olgunun verili bütün özelliklerini kapsayabilmesinden ileri gelir. Weber gerçekliği ampirik bir evren olarak kavramayı öngörür, ancak bu herhangi bir rasyonel olarak motive edilen teorik uğraşının gerçekliği kendinde tüketebileceği anlamına gelmemelidir. İdeal tiplerin biçimlenmesi,[30] gerçekliğin anlaşılmak üzere temellükünü gerektirir. Tez aslında basittir: Kavramsal algılama ve rasyonel biçimlendirme aracılığıyla gerçeklik özünde tüketilemez olmakla birlikte, bütün entelektüel girişimlerimizde gerçekliğin altında duran ögeyi açığa çıkarma göreviyle başbaşayızdır. Sunduğu verilerin yararlılığı ve birikimselliği açısından bilim zihnî çabalarımızın en gelişmiş ve formelleşmiş biçimi olduğundan, bilimsel uğraş diğer entelektüel faaliyetlerden daha çok şeyi açıklamakla yükümlüdür.

Weber akademyanın kendisini politikaya açması fikrine şiddetle karşı çıkmasına rağmen, zamanında akademyayı etkisi altına alan politik meselelerle yakından ilgilenmişti. Bilim ve politikayı özgürlüğün mümkün iki yolu olarak görmekteydi. "Olan (*Sein*) ve "olması gereken" (*Sollen*) arasındaki fark, bilim ve politika arasındaki farkın mütekabilidir.

---

30 Tip kavramı ve kullanılışı Weber'den önce de vardı. Dilthey insan davranışını kestirmek üzere psikolojik tipler türetmişti. Menger iktisadı tarihten, ekonomik tipler aracılığıyla farklılaştırmak istemişti. Simmel ve Windelband metodolojideki tip kavramına aşinaydılar (Goodman, 1975).

Politika alanında "inanç etiği" (*Gesinnungsethik*) ve "sorumluluk etiği" (*Verantwortungsethik*) arasındaki fark da aynı özü taşır. Davranışının muhtemel sonuçlarının bilinçli sorumluluğunu üstlenen bir politikacı tipini desteklemiştir Weber. Kültürel bilimler belirli bir eylemin muhtemel sonuçlarının belirlenmesine yardım edebilirler. Weber bilim sözkonusu olduğunda nesnel bir akademisyen, beri yandan vatanına karşı sadık bir politikacı olarak kalmak istemiştir. Almanya'nın tarihsel geriliğinin hızlı ve sürekli bir gelişmeyi gereksindiğinin farkındaydı. Buna göre Weber'in çalışmaları Almanya'nın kapitalizme ve güçlü bir ulus-devlete evrilmesinde karşılaşacağı güçlükleri öngören bir damar taşır. "Kahramanlık bilinci"[31] Weber'in metodolojik ve sosyolojik metinlerinde gizlenmişti, ancak siyasal metinlerinde aşikârdı.[32] Marianne Weber'in kocasına ait biyografisi bu olguyu doğrulamaktadır.[33]

Habermas ve Sosyal Bilimlerin Mantığı

Eleştirmenlerin "dilbilimsel dönüş" (Wellmer, 1977)[34] olarak adlandırdıkları süreçten önce Habermas sosyal bilimlerin mantığı ve epistemoloji üzerine programatik bir fi-

31 "Kahramanlık bilinci" için bkz., Mitzman 1981.

32 İşaret edildiği gibi, Weber'in politikaya katılımındaki amaç, "Almanya'nın siyasi huzuruydu" (Weber, 1974: iii).

33 Marianne Weber bu yüzyılın başında Almanya'da politikanın önemini kavrayan sosyalist cenahta küçümsenmeyecek bir kadın mobilizasyonu vardı ama öte yandan bir kaç kadından birisiydi. Bu nedenle kocasının politik ve akademik kişiliği hakkındaki görüşleri ve değerlendirmelerinin özel bir önemi olsa gerektir. Weber, kocasının akademik ve politik ilgilerinin oluşma ve değişimlerini çalkantılı bir Almanya arkaplanında ele alır. Bkz., M. Weber, 1988.

34 Habermas'taki "dilbilimsel dönüş" (*linguistic turn, sprachliche Kehre*) henüz ayrıntılı bir incelemeye konu olmamıştır. Bu dönüşle birlikte, ilk dönem çalışmalarının ruhunu oluşturan bilinç ve özne felsefeleri Habermas'ın esas hedefi haline gelmişlerdir. Amerika'da Paul Piccone'nin editörlüğünde yayınlanan *Telos* dergisi, Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinden kopuşunu eleştiren sert yazılara yer vermiştir. Ancak yönelimlerine dikkatle bakıldığında, Habermas'ın zaten başından beri Alman geleneğinin tipik bir ürünü olmadığı görülecektir. Bkz., Habermas, 1981.

kirler dizisi sunmuştu (Habermas, 1981). Habermas'ın sosyal bilimler metodolojisi alanındaki tartışmalara yabancı kaldığı söylenemez. Çünkü sadece içinden geldiği geleneğin fenomenoloji ya da hermenötik tartışmalarına değil, eleştirel teorinin eleştiri nesnesini oluşturan ampirik-analitik ve işlevselci yaklaşımlardaki tartışmalara da katılmıştır. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (1988) başlıklı çalışmasına yakın bir bakış, Habermas'ın sosyal bilimler metodolojisi alanındaki mevcut bütün tartışmalara nüfuz eden bir görüş açısına sahip olduğunu teslim edecektir.[35]

Frankfurt Okulu'nun Habermas'ın çalışmalarındaki mirası sanırım başlangıçta metodolojik ve epistemolojik metinlerinde daha baskın bir şekilde gözlemlenmekteydi. Bundan sonra eleştirel teorinin temel akideleri, Habermas'ın bütünüyle bağlandığı Aristocu siyaset anlayışındaki, iyi bir hayatın araştırılması sorunsalını öne çıkaran siyasal teori biçiminde ortaya çıkacaktı. Siyasetin bilimselleştirilmesinin reddi, statükonun hizmetindeki bilim ve teknolojinin ideoloji olarak eleştirisi, bütün bilimsel girişime nüfuz eden pozitivizmin engellenmesi Habermas'ın epistemolojik ve politik ilk dönem metinlerindeki ilkesel görevlerdi. Eleştirel bir toplum teorisi kadar, eleştirel bir bilgi teorisi de kurmayı amaçlamıştı.[36] Ancak daha sonra ne epistemolojiye ne de sosyolojiye indirgenebilecek bir sistem paradigmasının eylem paradigmasıyla uzlaştırılması düşüncesi (buna Weber ve Parsons'un uzlaştırılması demek daha doğru olur) Haber-

35 Kitapta bütün işlevselcilik türlerinin, fenomenolojik, dilbilimsel, hermenötik yaklaşımlarının ayrıntılarına davet edilmekteyiz (Habermas, 1981: 1-42; 175-185).

36 Bu konunun Habermas'ın yapıtlarındaki gelişimi için bkz., McCarthy, 1984; Habermas'ı etkileyen eleştirel teorinin geniş bir tarihsel ve felsefî bağlamı için bkz., Held, 1983; soruna betimsel ve açıklayıcı bir yaklaşım için bkz., Outhwaite, 1995; Habermas üzerine eleştirel bir perspektif için (ki Habermas çalışmalarında bu sıkça rastlanan bir durum değildir) bkz., Bernstein, 1995.

ması'ın ilk dönemlerindeki özgürleşimci projenin zayıflamasına yol açtı. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin mahiyeti hakkındaki özel argümanları, geçerlilik iddialarının ortaya konulup test edildiği ideal konuşma durumu teorisi, özgürleşim sorunsalından çok formel, prosedürel bir rasyonalite kavramıyla ilgilidir (Horsten, Reijen, 1979: 40). Bu da Habermas'ın iyi bir hayatın edinilmesinden çok, tahrif edilmemiş bir iletişimsel vasatta gerçekleşen rasyonel bir tartışmada bilinçli bir katılımcı olmayla ilgilendiğini gösterir.

Pozitivismusstreit'dan[37] beri Habermas'ın esas hedefi ampirik-analitik bilimler ve hermenötik idealizme eşit bir biçimde meydan okumak ve eleştirmekti. Bunların her ikisi de sosyal bilimler için eşit derecede tahripkârdılar; ontoloji lehine olmak üzere epistemolojiyi önemsiz kılıyorlar, (hermenötik) geleneğin oluşmasında aklı değil otoriteyi karar verici bir güç olarak alıyorlardı. Aynı çerçevede *Verstehen*'in bütün metodolojik prosedürlere baskın kılınması açıklayıcı anlamanın öneminin kaybolmasına yol açtı (Mendelson, 1979: 64). Habermas, sadece kültürel geleneğin değil, aynı zamanda emek ve tahakkümün de anlama ufkumuzu belirlediğini vurguladı. Kitap ilk yayımlandığında (1967) sosyal bilimlerde işlevselci ampirik-analitik yaklaşımların otoritesi neredeyse tartışılmaz bir hüviyetteydi. Birleşik bilim tezi, bilimin bütün mümkün bilgiyle özdeşleştirilmesi, tabiat bilimlerinin önceliğinin ve öneminin vurgulanmak üzere sosyal bilimlerden ayrılması bu tartışılmazlığın esas noktalarını oluşturmaktaydı. Habermas'ın 60'lardaki pozitivizm ve bilimcilik eleştirisi anlaşılabilir bir mahiyet gösterir, fakat

37 *Pozitivismusstreit* (Pozitivizm tartışması) Habermas için iki açıdan önemlidir: Birincisi diyalektik (eleştirel teori) ya da eleştirel rasyonalizm adına birbirleriyle diyaloga girmekten kaçınarak kendi kavram ve kategorilerini uygulayan Adorno ve Popper arasında bir yerde durur. İkincisi hem kendisinin kurmaya çalıştığı eleştirel teorideki normatif temellerin hem de eleştirel rasyonalizmdeki dönüştürücü boyut yokluğunu eleştirmiştir. Bkz., Adorno vd., 1979.

hermenötik eleştirisi kendisinin yetiştiği gelenek dikkate alınırsa bütünüyle anlamlıdır. Bu ikinci eleştiri üç eğilimden kaynaklanmaktaydı: Birinci eğilim, Wittgenstein'den kaynaklanan ve Winch'in savunduğu bir dil felsefesiydi; buna göre toplumsal olgular dilde müseccem oldukları biçimde anlaşılmakta ve böylelikle dile merkezî bir önem atfedilmekteydi. Gadamer'in hemen hemen aynı mekanizmayla (dilin bir üst-toplumsal kurum olarak değerlendirilmesi) sosyal bilimler üzerinde hermenötik prosedürleri tekelleştirmesi, ikinci eğilimi ve nihayet Husserlci fenomenolojinin Schutz aracılığıyla toplumsal olguların önyargısal değerlendirmelerce aktüel deneyimlerde dolayımlanmış halleriyle kavranılmasını öngören üçüncü eğilimi belirlemektedir. *Verstehende* [Anlamacı] sosyolojinin bu üç modern versiyonu (Winch'de dilbilim ve antropoloji, Gadamer'de hermenötik ve Schutz'da fenomenoloji) Habermas tarafından eleştirel bir sosyal bilimler metodolojisi lehine olmak üzere eşit bir biçimde sorgulandılar. Bu yaklaşımları bir diğerine benzer kılan, geleneğin ve dilin önemi hakkındaki aşırı vurgudur. Hermenötik prosedürler farklı anlam kümeleri arasında olumlayıcı bir tavır takınır; dilbilimsel antropoloji farklı dünya görüşlerini hoşgörür. Oysa hermenötik herhangi bir girişim ya da dilbilimsel analiz dışsal dünyaya karşı bağışık değildir, toplumsal gerçeklik tarafından sınırlandırılmış, tarihsel ve toplumsal gerçeklik tarafından dolayımlanmış ve böylece güç ilişkilerine tâbi olmuştur. Dil ve gelenek sadece iletişim ve anlam vasatı değil, aynı zamanda tahakküm ve iktidarın da vasatıdırlar.[38] Dilbi-

38 Eğer daha kesin bir şekilde söylemek gerekirse: "Toplumun dilbilimsel altyapısı, sembolik olarak dolayımlanmış olmakla birlikte gerçekliğin sınırlamaları (teknolojik sömürünün işlemlerine sızan dışsal doğanın sınırlaması ve toplumsal iktidar ilişkilerinin baskılarında yansıyan içsel doğanın sınırlaması) tarafından da kurulan bir komplekstekı uğraktır" (Habermas, 1988: 174).

limsel, hermenötik ve fenomenolojik açıklama ve yorumlar kendilerini haklılaştıracak bir özdüşünüm sürecinden kaçınmakta olduklarından eleştirel bir incelenmeye rıza göstermemektedirler. Sonuç olarak

> sosyoloji, dolayısıyla yorumlayıcı bir sosyolojiye indirgenemez. Sosyoloji bir taraftan sadece işaret-denetimli ve uyarımla üretilmiş bir ilişki yararına toplumsal eylemin sembolik dolayımlanmasını görmezlikten gelmeyen, diğer taraftan bir dilbilimsel idealizme kendisini kaptırmayan ve toplumsal süreçleri bütünüyle kültürel geleneklere göreli kılmayan bir referans sistemine ihtiyaç duyar (Habermas, 1988: 74).

Toplumsal eylemin anlaşıldığı ve açıklandığı bağlam, "bileşik olarak dil, emek ve tahakküm" tarafından belirlenmektedir. Bu dil pratikleri ve kültürel geleneklerin emek ve güç ilişkilerince tarihsel olarak yapısallaştığı anlamına gelir. Dilbilimsel, hermenötik ve fenomenolojik yaklaşımlar yine önemli bir noktayı kaçırmaktadırlar: bir yorumcu ya da bir dilbilimci analist bile anlama ve yorumlamanın ufkunu etkileyen dışsal ve içsel zorlamalarla boğuşmak zorundadır.

Habermas bu temayı, epistemolojiyi bir toplumsal teori olarak[39] kurmayı amaçlayan *Bilgi ve İstem* kitabının *toposu*nu oluşturan bilinç felsefesinden eleştirel teorinin ayrışmasını arzu eden bir vurguyla sürdürmüştür. Bu kitap bir düşünür olarak Habermas'ın kariyerinde önemli bir yere sahiptir. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*'nin aksine, kitap bir istemler teorisi geliştirmek üzere Habermas'ın öncelikle Alman felsefe geleneğine sık sık müracaat etmesi gibi bir özelliğe sahiptir. Toplumsal bütünün kendi kendisini hare-

---

39 Daha önceki bir çalışmada (*Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 1992, Ankara: Vadi Yayınları) bu teorinin çeşitli boyutları üzerinde durmuştum.

kete geçiren iki mekanizması olarak emek (çalışma) ve etkileşim arasındaki neredeyse veya *quasi* [neredeyse]-ontolojik ayrım üçüncü bir mekanizmanın tanınmasıyla desteklenir: tahakküm. İnsan varlığının antropolojik olarak kökleşmiş yapıları olarak "bilişsel" ya da "bilgi-yönlendirici" istemler bu mekanizmalardan türerler ve bilimlerin sınıflandırılmasının zeminini teşkil ederler. "Teknik" istem emekte, çalışmada kökleşmiştir; dışsal tabiatı denetlemek ve toplumsal/doğal olayları öndeyilemek üzere geliştirilmiştir. Araçsal toplumsal eylemi yönlendirir ve nihayet ampirik-analitik bilimlerin nesne alanını oluşturur. "Pratik" istem, tarihsel-hermenötik bilimlerin nesne alanını sunar, iletişimsel eylemi yönlendirir ve tahrifattan âzâde olarak anlaşmaya varmayı hedefleyen etkileşimde yer alır. "Özgürleşimci" istem bizi tahakkümle mücadele etmeye motive eden istemdir, özgürleşimi amaçlar. Eleştirel bilimlerin -ki Habermas yalnızca Freudcu anlamıyla psikanaliz ve *Ideologiekritik*'i bu bilimlere örnek olarak verir- nesnesini oluşturur. Kendinde teknik ve pratik istemi birleştirir. Peki nasıl?

Habermas psikoanalitik süreçleri, nesnenin -acı çeken- analitik olarak teşhis edildiği, daha sonra acı çekmenin tarihsel boyutunun açıklandığı ya da daha ileri düzeyde hermenötik düzeyde yorumlandığı ve nihayet acı çekmekten özgürleşme imkânının eleştirel olarak belirlendiği bir süreç olarak değerlendirir. Bir hayat biçiminin, bir istem biçimi olduğu düşüncesi (Habermas, 1981: 194), istemlerin, epistemolojik olanı toplumsal olana dönüştüren genel bilişsel stratejiler olarak anlaşılmasını gerektirir. Epistemolojinin bir toplumsal teori olarak inşası, sonradan Habermas'ın ilgi alanında öncelikli bir yere sahip olamadı; ancak şimdi hem epistemolojik olarak hem de bir tür toplumsal ontoloji olarak, rasyonalite ve rasyonalitenin bireylere toplumsal hayattaki tahrifat ve baskıdan uzak, inanılabilir uzlaşmalar temin etmesi konu-

sunda aydınlatıcı bir işlev üstlenebilir. Toplumsal bütün emek, etkileşim ve tahakküm süreçlerine ayrıştırılarak incelenebilir, çünkü bunlara karşılık gelen toplumsal eylem biçimleri ve bu eylem biçimlerine kılavuzluk eden istemler, rasyonalite ve irrasyonalitenin farklı görünümlerinin anlamlandırılmasında vazgeçilmez bir imkân sunmaktadırlar.

Bu bölümde sosyal bilimlerin iki nedenden ötürü bir kriz içerisinde bulunduklarını vurguladım; birincisi toplumsal pratikle bağlarını ve işlevlerini hemen hemen kaybetmeleriydi. Bilimler artık pratik sorunlara ilişkin herhangi bir sorumluluk emperatifiyle gerçekleştirilmiyor. Hayat-alanı ve sistemin bilimselleştirilmesi, toplumsal bütünlüğün esaslı sorunları karşısında herhangi bir imkân sunmamakta. Burada bilim herhangi bir normatif muhtevayı görmezlikten gelen bir tür teknolojiye indirgenmiş durumdadır. İkincisi bilimler bir özdüşünüm sürecini başlatmaya gönülsüz olmalarından ötürü, kendilerinin maruz kaldıkları krizin şartları hakkında bütünüyle bilgisiz kalmaktadırlar. Buna sosyoloji de dahildir. Sosyoloji kendi üzerine düşünmeye gönüllü ve muktedir olacak, karşılaştığı krizi aşma istemini belirtecek ve modernitenin ayrılmaz bir karakter olarak yapıştığı tarihsel bugünü anlayabilecek bir düzeyde yeniden tanımlanmalıdır. Weber ve Habermas problemi bu biçimde incelemek üzere gerekli olan teorik ve metodolojik araçları sunmuşlardır. Modernite, dünyadaki farklı toplumları karşılaştırmak üzere biricik bir tarihsel model (toplumsal gelişmenin ideal tipi) olarak kavranılabilir. Sosyolojik teori modernitenin kendisinde mündemiç özgürleşimci damarı keşfetmede yardımcı olabilir. Ancak bu amaç için, özgül bir akıl ve modernite ideası geliştirilmelidir. Bu da bundan sonraki bölümün konusudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Rasyonalite ve Modernite Düşüncesi

Kant aşkın diyalektiğin bir parçası olarak "salt aklın kavramları"nı tartışırken, "akıl kavramlarının, zihin [anlak] kavramlarının algıların anlaşılmasına hizmet ettikleri gibi, anlamaya hizmet ettiklerini" ifade eder (Kant, 1986: 217). Bu ifadeye bağlı kalarak, rasyonaliteyi nesneleri öncelikle kendisinin kurduğu esas üzerinde kavrayan rasyonel bir inşa olarak ayırdedeceğim. Buna ilave olarak moderniteyi, aklın gerçekleştirilmesini gerektiren rasyonalitenin algısal birikimi olarak yorumlayacağım. Bu cümleden olmak üzere, dünyanın rasyonel anlaşılmasına dayalı Heideggerci anlamında bir dünya-resmi sunduğundan, moderniteyi modernin algılarının rasyonel kavranılışı olarak değerlendireceğim.[40] Modernite ve rasyonalitenin farklı başlangıç noktalarından ve farklı biçimlerde yorumlanarak birbirleriyle rekabet halinde kavramsallaştırılmalarına rağmen, nihai olarak rasyonalite ve moderniteyi aklın gerçekleşimleri

40 Modernitenin temel postülası olarak dünyanın *rasyonel* anlaşılması, modern çağdaki her dünya anlayışının dolaysız olarak *rasyonel* olmasını garanti edemez.

olarak alacağım- nasıl sunumlanırlarsa veya halihazırda nasıl temsil edilirlerse edilsinler. Şüphe yok ki bu kavramlara ilişkin gerilimlerin hepsi önemli ve anlamlıdır, çünkü içinde yaşadığımız çağın özbilincindeki haklılaştırılması olarak vardırlar.

Onsekizinci yüzyıldan beri yanyana gelişmiş olmalarına rağmen sosyal teoriler, sosyolojik teorilerden uzlaşımsal olarak ayrılırlar. Sosyal teoriler bilimsel uğraşının farklı alanlarıyla ilişkilerini bütünüyle kesmemişlerdir ve bağımsız bir nesne alanına sahip olma iddiasında değillerdir. Kendilerini her türlü teorik ve entelektüel oluşumun verimlerine açmışlardır ve bu bakımdan, kendisi için bağımsız bir araştırma alanına sahip olma iddiasındaki sosyolojiden ayrılırlar. Bir *bilim* olarak kavrandığında sosyolojinin gelişiminde ortaya çıkan olay budur. Toplumsal olan, sosyal teorilerin kavramaya yöneldiği şeydir; kaygan, belirsiz, sürprizlerle ve çelişkilerle dolu bir alan. Bir bütünlük olarak kapsamı arttıkça sosyal teorinin ilgilerinin artmasını sağlar. Halbuki sosyolojinin yaptığı kendisine bir nesne-alanı garanti eden "topluma ait olan"a yerleşip kalmaktır. Buna ilâve olarak, sosyal teori için siyasetin belirleyici olmasına karşılık, sosyoloji epistemolojide (ve genellikle sadece bir biçimde anlaşılan bir epistemolojide) ısrar etmektedir.[41] Sosyoloji ve sosyal teori arasındaki fark, modernite sorununda bir kere daha açığa çıkmaktadır. Tekrar etmek gerekirse, modernite çok boyutlu bir fenomendir ve moderniteyle ilgili herhangi bir teori, onu toplumsal varoluşuyla ele almalı, toplumsal olarak

41 Seidman sosyal teorileri, "geniş toplumsal anlatılar formu" olarak ele alır. Bunlar "moral, toplumsal ve siyasal manidarlıkları çerçevesinde değerlendirilen çağdaş toplumsal çatışmalar ve kamusal tartışmalarla yakından ilgili... köken ve gelişme hikâyeleri, kriz, çöküş ve ilerleme masallarıdırlar", ancak "sosyolojik teori, aksine, toplumun mantığını ortaya çıkarmak ister; toplumsal evreni yansıtan doğru bir sözlüğü keşfetmeyi amaçlar" (Seidman, 1994: 120).

örgütlenmişliğinin ötesine[42] geçmelidir; bu da üstbelirleyici bir uğrak olarak toplumun reddini içerir. Sosyolojik düşüncenin başlatıcıları, özellikle Marx, Weber ve Durkheim olmak üzere, genellikle modernitenin kendisiyle özdeşleştirilen modernitenin kurumsal çerçevesiyle ilgilendiler; oysa bu çerçeve kapitalist organik büyümenin geçişsel süreç ve dönemleriyle özdeşti. Daha sonraları bu çerçeve kapitalist üretim biçiminin globalizasyonu olarak da kavramsallaştırılacaktı. Ancak Parsons'la birlikte modernizasyonun sosyolojik yapısı, sosyolojik teorinin içerisinde modern toplumların evrimi olarak konulacaktı.

Halihazırdaki sosyal teorinin hegemonik kavramları olarak rasyonalite ve modernite kendi özgül tarihlerine sahiptir ve her iki kavram da tersine çevrilemez bir şekilde birbiriyle karışmıştır. Belli hedefler gözetilerek meşrulaştırılmışlar ve meşrulaştırılma biçimleri, modern dünyayı anlamaya koyulan her girişimin bilincinde olması gereken bir problemler kümesi yaratmıştır. Bu nedenle burada rasyonalite ve moderniteyi nesne olarak seçen ve bu kavramların modern toplumun oluşumunda ne anlama geldiğini, bu problematiği burada tartışıldığı biçimiyle ortaya koyan iki düşünürün, Weber ve Habermas'ın yapıtları aracılığıyla araştıran bir tartışmayı sürdürmek istiyorum.

Toplumsal bütünlüğün farklı alanlarında *Neuzeit*'ın[43] (modernite) şartlarını teşhis etmeye çalışırken, "Weber modernitenin doğuşunu... bir 'rasyonalizasyon' ve 'büyü yitimi' süreci olarak karakterize etmişti" (Benhabib, 1992: 39). Böyle

---

42 Toplumsal (*social*) ve topluma ait olan (*societal*) arasındaki fark bir kapsama farkıdır. Toplumsal olan, topluma ait olanı da içerir; bu da topluma ait olanın toplumsaldan hareketle açıklanabileceği anlamına gelir. Fakat toplumsal olan, münhasıran toplumun kendisinden türetilemez.

43 *Neuzeit* kavramının moderniteye ilişkin kullanılışının kavrayıcı bir açıklaması için özellikle bkz., Koselleck, 1985: 3-20.

yaparak, aynı zamanda Batı'nın özgül tarihsel gelişimine ait bir açıklamaya varmayı da hedeflemekteydi. Weber'in bu gelişmeyi modernite olarak yorumlama isteği belirgindir. Diğer entelektüel girişimlerini bir kenara bırakırsak Habermas, belki de yaşayan en sistematik ve etkili düşünür olarak, modernite projesi olarak adlandırdığı şeyle başka her şeyden çok daha ilgilidir. Weber ve Habermas, farklı amaçlarla da olsa, modernitedeki inancımızı ya da inançsızlığımızı destekleyen bir modern dönem resmi sunmuşlardır. Aşağıdaki bölümü meydana getiren çalışmayı, Weber'in başlatıp Habermas'ın geliştirdiği anlamıyla "rasyonalite sosyolojisi"[44] hakkında, farklı rasyonelleştirici süreçlerin gerçekleşmesi ve modernist toplumsal projenin korunması olarak izlenebilecek bir çizgiyi belirgin kılmak isteği yönlendirecektir; ve bu cümleden olmak üzere moderniteyi, özellikle toplumsal ve kültürel moderniteyi, aklın toplumsal olana mümkün ve muhtemel dönüşümü, akıl ideasının örgütlü ya da örgütsüz birikimi olarak gören bir vurgu yapılacaktır. Böylelikle "farklı modernite deneyimleri", "toplumsal boyutunda tanımlanmış rasyonalite", "kapitalist modernleşme" gibi süreçlerin ilişkiselliği de ortaya konulacaktır.

1. Akıl İdeası

Akıl kavramı genellikle kendini açıklayan bir kavram olarak gözükür. Akılla ilgilendiğimizde, kavram için başka bir

---

44 Weber'in din sosyolojisi, "rasyonalizm sosyolojisi ve tipolojsine katkıda bulunmayı amaçlamakta", ve "gerçekliğin *kazanabileceği* en rasyonel formlardan hareket etmekte; teorik olarak kurulan belirli rasyonel sonuçların gerçeklikten ne kadar çıkarılabileceğini bulmaya teşebbüs etmektedir" (Weber, 1974: 324). Buna göre gerçeklik rasyonel formlar *kazanabilir* ve kesin belirli rasyonel teorik sonuçlar gerçeklikten türetilebilir; bunlar rasyonalizm sosyolojisinin öncülleridir. Rasyonalite ve modernite arasında koymaya çalıştığımız ilişki de bu öncüllerden beslenmekteydi.

tanımlamanın gerekmediğini düşünmeye eğilimliyizdir. Sıradan anlayışımızca konulan akıl kavramı, öznenin kendini korumasıyla ilgilidir çünkü (Horkheimer, 1992: 1-2). Sınıflama, çıkarım ve dedüksiyon gibi Locke tarafından özetlenilen aklın genel işlevleri bu anlayışı hazırlar. Ancak aklın işlevsel boyutları, akıl kavramı için yeterli olmayabilir. Felsefî olarak akılda, aklı aşan bir şey ararız ki bununla onu tekrar tanımlayabilelim. Akıl ideası kendisini işlevsel tanımıyla sınırlamayacağı gibi aklın metafizik tarihiyle de yetinemez. Ne değişmez, ebedî bir öz ne indirgenebilen bir sosyo-tarihsel karakter akıl üzerinde bir tekel iddiasında bulunabilir. Aklın tarihi, aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgendiği tarihteki kısmî ya da seyrek görünümlerine götürülerek tüketilemez. Ancak her şeye rağmen özellikle Batı düşüncesinde olmak üzere, akılla insanın aklı kullanışı arasında güçlü bir damar vardır: insanlar *homo rationalis* olarak karanlığı aydınlatma yetisine sahiptir. Bu motif en bire bir biçimde Homer'in Odysseus'u tarafından temsil edilir. Odysseus'un hikayesi insanın kadere ve belirlenmiş tarihsel varlığına karşı verdiği sürekli mücadelenin hikâyesidir.[45] Odysseus Truva'dan İthaka'ya göçe icbâr edildiğinde, kader olarak Tanrı'nın gücüyle karşılaşmak, dahası göç boyunca istemin iğvasına direnmek için içsel doğasını bastırmak zorunda kalır. Doğayı ve kaderi akılla algılar, doğaya ve kadere akılla hükmeder.

Ehliyet etiği insan türünün tarihinin anahtarıdır. İnsan, türünün kendisini nesnel bir zeminde eğittiğini düşündüğü farklı yetilerin sahipliği iddiasında bulunarak ehliyet kaza-

45 Burada hikâyenin *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ndeki yorumuna müracaat ediyorum; ancak bu yorumun salt akıl kavramıyla ilgili olmadığını, Horkheimer ve Adorno'nun hikâyede burjuva bireyselliği ve mübadele ilkesinin, dolayısıyla burjuva toplumunun doğuşunu bulduklarını (Held, 1983: 402-3) belirtmekte yarar var. Bkz., Horkheimer ve Adorno, 1979: 43-80.

nır ve akıl şüphesiz bunların en önde gelenidir. Bu ifadenin getirdiği, insanların kendilerini oluşturma (yapma) sürecinde aklın eğitici bir araç olarak görülebileceğidir. Akıl, onda hesap edilen ve biriktirilenin yardımıyla insanı yetiştirir. Buna göre insan türünün genel terbiyecisi olarak akıl kavramına varıyoruz. Descartes bu düşünceyi başlatan bir yönelime sahipti:

> İyi bir yargı verme ve doğruyu yanlıştan ayırdetme gücü, tam olarak söylemek gerekirse sağduyu veya Akıl olarak adlandırılan [güç], doğal olarak bütün insanlarda eşittir (Descartes, 1931:81).

Bütün insanlara eşit olarak dağılan bir yargılama ve ayırdetme gücü biçiminde akıl, modern akıl düşüncesinin başlangıcıdır. Bu düşünce Kant'ın tanımınca örneklenen bir çizgide gelişmişti: "özerk bir biçimde, yani özgür olarak (genelde düşüncenin ilkelerine göre) yargılama gücü akıl olarak adlandırılır" (Kant, 1979: 43). Bu tanım en iyi açılımını, Kant'ın "özerk bir biçimde yargılama gücünün" garantisi olan Aydınlanma kavramında bulur (Kant, 1949: 132-139). "Aydınlanma Nedir?" sorusuna cevap verirken, Kant, aklı Aydınlanma'ya bir kurucu öge olarak koymuştur. Aydınlanma "insanın kendisinin yarattığı ergin olmama (*Unmündigkeit*) durumundan çıkmasıyla" varolur ki böylece aklın insan tarafından kullanılışındaki vesayet ortadan kalkar.[46] İnsanın kendi aklını kullanma isteği ve cesareti ya da başkasının vesayeti olmaksızın kullanma talebi, Aydın-

---

46 Aklın evrensel ve tarafsız olması ilkesinden, insanın aklını kullanmaya muktedir olduğu ilkesine geçilebilir. Aklın insanları birbirinden ayıran bütün farklılıklara rağmen, her birey tarafından paylaşılabileceği, kendinde açık bir gerçektir. Akıl tarafsızdır, çünkü özerkliği vardır; bizim istemlerimizden bağımsız olarak hareket eder. Aklın gücüne ilişkin en etkili iddia bu kabüllere dayanır, ancak aklın gücüne yönelik eleştiriler de bu kabüllerden kaynaklanmıştır.

lanmayı doğurur. İnsanın Aydınlanma'daki istemi rasyonel olma kararıyla belirlenir. Ancak insanın akıldaki istemi, aydınlanmanın ötesine gider, çünkü "akıl ideası, rasyonel olma, erişkin olma, hayatın kurulmasındaki özerklik ve sorumluluk istemlerini kapsamaktadır" (McCarthy, 1984: 77). Böylece eğitici ya da çok kuvvetli bir şekilde hayatın sürdürülmesindeki kurucu güç olarak aklın konumu kendinde kanıtlanmış ve insanın kullanışıyla koşut hâle gelmiştir. Kant'tan önce Fransız Ansiklopedistler hemen hemen benzeri bir akıl ideasına sahiptiler, ancak Kant ve daha sonra Hegel'le akıl tarihteki bütün düşüncelerin yönlendirici ilkelerinin ve Aydınlanma'nın vaadlerinin statülerini türettikleri ve haklılaştırımlarını kazandıkları bir kaynak olmuştu. Akıl ve gelenek (mit, din, hurafe vb.) arasındaki karşıtlık Aydınlanma'nın (hangi türden olursa olsun) otoriteye meydan okumasından neş'et etmiştir. Aydınlanma'nın bilgi iddiası aynı zamanda bir güç iddiası olduğundan, aklın bir güç aracı olarak kuruluşu da gerçekleşir. Tanrı vergisi bir yeti olmaktan çok dünyevî bir aracı olarak akıl fikri, aklın mutlaklaştırılmasına doğru ileri bir adımı teşkil eder. Bundan sonra aklın, olgusal dünyanın, deneyimin, vahyin, geleneğin ve otoritenin ötesine yerleştirilmesi gelir (Cassirer, 1951: 15).[47]

Aklı, yaratıcı bir aracı olarak kendisinden dışsal dünyaya yönlendirme- modern akıl ideasının bu boyutu, Hegel'in felsefesiyle zirveye ulaşacak, bu felsefenin aklın felsefesi olarak adlandırılmasına yol açacaktı. Bütün nesnel fenomenleri ak-

47 *Aklın Kaderi* kitabında Beiser 1781 ve 1794 (yâni Kant'ın ilk *Kritik*'i ve Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si (Bilim öğretisi) arasında Alman felsefesinin özgül bir soruna, "aklın otoritesi" sorununa odaklandığını iddia eder. Aydınlanma'nın ruhuna kendini adayan filozoflar aklın her şey üzerindeki üstünlüğüne inanmaktaydılar. "Akıl kendinde açık ilk ilkelere sahiptir; bütün inançlarımızı eleştirebilir; ahlâk, din ve devleti haklılaştırabilir; evrensel ve tarafsızdır; hiç olmazsa teoride, tabiattaki her şeyi açıklayabilir" (Beiser, 1987: 1).

lın gerçekleşmesi olarak kavramaya ilâve olarak, Hegel tarihi aklın dolaysız bir ürünü olarak ele aldı. Böylelikle örneğin bütün siyasal kurumlar aklın zorunlu siyasal gerçekleşim formları oldular. Hegel'in aklı mutlaklaştırması esas güdüsünü Fransız Devrimi'nde bulacaktı ki Devrim, Hegel'e Fransız *les philosophes*'dan çok daha fazla bir şeyi ifade edecekti:

> Hegel'e göre Fransız Devrimi aklın gerçeklik üzerindeki nihai gücünü dile getirdi. Devrimin ilkesinin, düşüncenin gerçekliği yönetme iddiasını ortaya koyduğunu söyleyerek bu sonuca varmıştı... İnsanların doğru, haklı ve iyi olarak düşündükleri, toplumsal ve bireysel hayatlarının gerçek örgütlenmelerinde gerçeklik kazanmalıydı. Düşünme bireyler arasında farklılaşır ve bunun sonucu bireysel görüş çeşitliliği hayatın ortak örgütlenmesi için yönetici bir ilke oluşturamaz. İnsan evrensel olarak geçerli şart ve normları gösteren kavramlara ve düşünce ilkelerine sahip olmadıkça, düşüncesi gerçekliği idare etme iddiasında bulunamaz. Batı felsefesi geleneği çizgisinde Hegel, bu türden nesnel kavram ve ilkelerin varolduğuna inanır. Bunların bütünlüğünü de akıl olarak adlandırır (Marcuse, 1986: 6-7).

Ancak Hegel bizzat gerçeklikte rasyonel bir örgütlenme olmaksızın, aklın gerçekliği yönetemeyeceğinin de farkındaydı. Hegel aklı gerçekliğe bağladığından, gerçekliğin rasyonalizasyonu sorunu, öznenin dışsal dünyayla karşılaşması ve mücadele etmesinin dolaysız vargıları olan tarihin ve toplumun anlaşılmasında merkezî bir önem taşır. Dar ampirizmi aşma yolundaki hizmetlerinden ayrı olarak Kant akılda başka bir şey görmekteydi: insanları sonsuz rüşd yoksunluğu durumlarından özgürleştirme gücü. Aynı şekilde Hegel gerçekliğin düzenlenmesi ve dönüştürülmesinde akla pozitif bir karakter atfetmekteydi.

Onsekizinci yüzyılın sonunda aklın otoritesine karşı negatif bir tepki ortaya çıktı; bu tepki sadece aklı sınırlandırmayı değil aynı zamanda ortadan kaldırmayı da amaçlamaktaydı. Rousseau'dan bu yana tanık olduğumuz bu tepki bilim ve felsefenin, eleştirel akıl yürütme adına ahlâk ve dini imha ettikleri iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Böyle yaparak bilim ve felsefe kendi zeminlerini de yerinden oynatmışlardı. Akıl ve inanç arasındaki çatışma, Beiser'in belirttiği gibi, Spinoza ve Kant tarafından sürdürülen tartışmalarda kritik bir nokta olarak kaldı. Kant'ın aklı sadece yarattığını bilmekteydi; oysa Spinoza'nın aklı, yeterli akıl, kendi kendini ortaya koyan varlıkların varlığını inkâr eder. O zaman akıl ya reddedilecek ya da kendisine tâbi olunacaktı. Tâbi olunduğunda, ahlâk ve din için makul sebepler bulmak imkânsız hale gelecek, reddedildiğinde akla dayanan bireysel ve entelektüel özerklik ortadan kalkacaktır. Pratik olarak akıl ve inancın bireşimi mümkün değildir (Beiser, 1987: 3). Bu durum bir akıl eleştirisine yol açacaktı, çünkü akıl ne evrensel ne de tarafsızdı. Aklın kullanılışı esasında özneye, düşünme, konuşma ya da eyleme biçimine bağlıdır. Aklın muhtevası farklı kültürler, gelenekler, diller ve felsefeler tarafından belirlendiğinden tarafsız da değildir. Nihayet akıl tarih ve toplumdan kopartılamaz. Bu nedenle aklı dışardan etkileyen herhangi bir gücü bulmakta zorlanmayız. Alman karşı-Aydınlanması akla karşı oluşumların bir barınağı gibidir ve orada akıl eleştirisi, kendi cennetini bulmuştur.

Horkheimer'in akıl adına ne varsa lanetlemek üzere öznel ve nesnel akıl arasında teşhis ettiği çatışmalar ve ikilikler (Horkheimer, 1992: 3-57), aynı zamanda akla karşı tepkiyi anlamak için de yararlı olabilir.[48] İki akıl formu arasındaki

48 Horkheimer öznel ve nesnel akıl arasında yaptığı ayrımın, Weber'in işlevsel ve özsel akıl arasında yaptığı ayrıma benzer olduğunu söyler. Buna rağmen We-

ilişki her zaman karşıtlık biçiminde gerçekleşmese bile, tarih, öznel aklın nesnel aklı tahakküm altında tuttuğunu, alan ve değerini sınırladığını ve sonra bütünüyle tefrik ettiğini göstermektedir. İlkin, öznel akıl makul olup olmadıklarını düşünmeksizin araçlarla ve araçların edinilmesiyle ilgilidir. Öznel akıl için mümkün ve yeterli (etkili) araçlarla yakalanabilecek hedefler vardır. Öznelci bir perspektif içerisinde, bir düşünce ya da değer kendinde yargılanamadığından, herhangi bir seçim ya da öncelik herhangi bir akıl ideasına bağlanamaz. Sosyolojik kavramlarla, toplumsal eylemler ve bireylerin bu eylemlere atfettiği anlam, eylemlerin gerçekleşme biçimleri, akla dayanamaz. Toplumsal varlığı belirleyen akıl dışında başka etmenler de vardır ve hayat, içerdiği her şeyle bu etmenlerin başında gelir. Düşünce neye hizmet ettiğini farketmeksizin hizmet eder ve akıl bir araca indirgenir. Öznel akıl, esas olarak zihnin öznel yetisidir, özneye bağlıdır ve sonuçta içsel doğanın baskılanmasına yol açan bir özsavunmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan nesnel akıl teorisi "aklın gerçeklikte mündemiç olduğu" (Horkheimer, 1992: 5) düşüncesine dayanır. O zaman gerçeklikteki akıl keşfedilmelidir; her insanî etkinlik bu amaca hizmet etmelidir; öyle ki inançlarımızın, seçimlerimizin, değerlerimizin, kurumlarımızın muhtemel formasyonları kendilerinde rasyonel bir biçime kavuşabilsinler. Başka bir deyişle, akıl, gerçeklikte olmakta olana bakarak araştırıldığında, daha derin bir vukufa, "daha iyi" istemine ulaşabilir. Çünkü gerçekliğe her yönelişte, aklın öngörüsüne uygun bir biçimde hareket edildiğinde, olmakta olandan daha fazlasının, daha iyisinin yapılabileceği ortaya çıkar.

---

ber'in özsel akıldan çok işlevsel akılla ilgilendiğini, dolayısıyla birini diğerinden ayırdedecek noktayı yakalayamadığını, o nedenle de Weber'in kavramsallaştırımıyla bu akıl tipleri arasındaki bir seçimin anlamlı hâle getirilemeyeceğini söyler (Horkheimer, 1992: 6).

Nesnel akıl her zaman kendi üzerine düşünebilmeye muktedir olduğundan, hizmet ettiği şeyin arkasında durarı görebilme becerisine sahiptir. Gerçekliğin herhangi bir parçası çok daha tercih edilebilir bir duruma ulaşmak için akıl tarafından yargılanabilir. Nesnel akıl her dünyevî teşebbüsün arzetmesi gereken bir nesnel hakikate inanır. Buna göre nesnel akıl teorik ya da pratik herhangi bir formun içeriğiyle ilgilidir. Aklın hükmü kendisini bütün nesnelerde ve oluşlarda tanımalı; akıl kendi mantığına göre üretebilmeli, ancak sonuçta ürettiklerini eleştirmelidir. Bunu üstlendiğinde, aklın özerkliğine ulaşırız.

Horkheimer öznel aklın amansız bir eleştirmeni değildi; çünkü bu akıl formunun, barbarlığa karşı her zaman tercih edilir bulduğu medeniyet sürecine önemli katkıları olmuştu.[49] Ancak aklın bir araç olarak düşünülmesinin, aklı bir araç olmaktan bile yoksun bıraktığını söylemeden geçemeyecekti. Horkheimer'in araçsal akıl eleştirisi, Aydınlanma'nın öngördüğü düşünce biçimiyle bir kopuşu temsil eder. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin popüler argümanıyla ifade etmek gerekirse, mit ve geleneğe karşı çıkan aklın kendisi, bir mit olacak ve gelenekselleşecekti. Toplumsal pratik üzerindeki zaferini kutlayan akıl, eleştirel işlevini kaybeder. Toplum eğer, tabiat üzerindeki tahakkümü, bilim ve teknoloji tarafından bahşedilen rasyonaliteyle emniyet altına alırsa, kendisini aklın ilkeleri etrafında yeniden ör-

---

49 *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin aksine, Horkheimer *Aklın Çöküşü*'nde modern düşüncenin birbirine muhalif kategorileri arasındaki uzlaşmayla çok daha ilgilidir. Böylece akıl ve tabiat, özne ve nesne, birey ve toplum, tikel ve evrensel bir diğerini tamamlayıcı bir karakter kazanabilirler ve Horkheimer düşünümün gücüne bu nedenle müracaat eder. Felsefe, ancak böyle bir göreve koşulduğunda hakikat iddiasında bulunabilir (Horkheimer, 1992: 126; Kellner, 1989: 103). Bu konumu kuvvetlendirmek için pozitivizme hücum eder, ampirik epistemolojileri eleştirir ve işlevselci toplum teorilerini sorgular. İddiası, bunların hakikatı gizleyici ve hakikat iddiasını cesaretsizlendirici bir karaktere sahip olmalarıdır.

gütlemeye muktedir görecek, ancak akla herhangi bir yer bırakmadığının farkına varmayacaktır. Akıl adına sınırlanacak, akıl olmayan akıl adına hüküm sürecektir. Bu süreçte, rasyonalitenin, irrasyonalitenin sadece diğer yüzü olduğu korku içerisinde keşfedilecek, akla çağıran bir rasyonalite eleştirisi böyle bir toplumda anlamsız gözükecektir. Siyasal olarak kitle demokrasileri ve iktisadi olarak kapitalizm tarafından karakterize edilen çağdaş dönemde, toplumsal olarak "bütüncül yönlendirim altındaki toplum"[50] ve ideolojik olarak "kültür endüstrisi"[51] hüküm sürmekte, akıl ideası ne tabiatla ne insanın kendisiyle ne de akılla uzlaşımını sağlayabilecektir.

Sağduyuda verili akıl ideası aynı zamanda, aklın herkes için aynı anlama geldiği türdeş bir topluluğun varlığını öngörür. Ancak biliyoruz ki akıl kendisine pozitif ve tarihsel olarak yükleneni kastedecektir. Gerçekte aklın hüküm sürdüğü bu türden özdeş bir toplum yoktur. Burjuvazi ve onun evrensel mütekabili "birey", akla ihtiyaç duyduğu özneyi verir- kendileri olarak değil ama, aklın öznesi olarak. Bu özne de daima akıl-olmayanın baskısı altındadır. Akıl bir kere ezelî ve ebedî öznesine kavuştuğuna, meydan okuduğu bütüne mütehakkim olduğuna inandığında, artık kendi imgesine teslim olmuş ve vaadlerini bu imgenin arkasında unutmuştur. Bu süreç tarihsel olarak burjuva bireyin ve mübadele toplumunun yükselişine işaret eder. Aklın

---

50 "Bütüncül yönlendirim altındaki toplum" (*totally administrated society*) yeni-eleştirel bir tezdir ve endüstriyel kitle toplumunun Horkheimer ve Marcuse tarafından yapılan eleştirilerine dayanır. 1980'lerden sonra eleştirel geleneğin yüksek profilli dergisi *Telos*, bu tezin ileri sürülüp geliştirildiği vasatı oluşturmuştur. Paul Piccone ve Tim Luke bu tezden ilham alan bir düşünme tarzını geliştirmeye çalışmışlardır

51 Horkheimer ve Adorno, kültür endüstrisinin aklın özerkliğini müthiş şekilde dumura uğrattığına ve bireyin çöküşüne yol açtığına işaret etmişlerdir (Horkheimer ve Adorno, 1979: 120-167).

her şeyi denetleyeceği türdeş toplum bir ütopya, ancak aynı zamanda burjuvanın kendi çıkarlarını kolayca toplumun geri kalan kısmının çıkarlarıyla özdeş sayacağı ideolojik bir teşviktir. Bir feylesoflar ordusunun topluluğu yönetmesi halinde, toplumun işlevlerini bütünüyle yerine getireceğini öngören yanılsamacı Platonik ideal, akla da uygulanabilir: Eğer toplumun karşılaştığı sorunlar hakkında karar verici özne akıl olursa, toplum bütünüyle baskıdan kurtulabilir. Bu da aklın yanılsamasıdır.

Ancak düşünce tarihindeki akıl eleştirilerini ve akıl savunularını tarihin gübreliğinden çıkarıp tekrar etmenin hiç bir yararı yok. Sadece akla karşı varolan anti-entelektüel saldırıları karşılamanın, bu saldırıları üstlenmekten daha "ahlâkî" olduğu söylenebilir. Yapılacak şey, akıl kavramı hakkındaki felsefî ve tarihî tartışmaların sonuçlarına kapanmaktansa, aklın "pratik bir sorun"[52] olarak konulmasına gayret etmektir. Bu tavır üç husus gerektirmektedir:

1) Aklın tarihsel olarak belirli bir evrensel öznesi yoktur, böyle bir iddia ve talep ancak ideolojik olabilir, tikel çıkarları genel olanlara tercih etmememizi buyurur. Aklın istemi, aklın özerkliğine hasredilemez. Toplumsal konumlanmışlığı (dili, dini, kültürü, sınıfı, cinsiyeti) gözetilmeksizin sadece bireyin özerkliğine bağlanabilir. Özerklik, sorumluluk da gerektirir. Her birey biriciktir ve akılda ortak bir isteme sahiptir. Birey sorumlu olsun ya da olmasın, tekil aydınlanmaya varmak için toplumsal konumlanmışlığının üzerine çıkabilecek bir ahlâkî itkiye sahip olmalıdır.

2) Aklın metafizik ya da aşkın muhtevasının mutlaklaştırılması ihtiyacı, bir sözde-ihtiyaçtır. Aklın muhtevası ilkin bir *datum* olarak alınmalı, pratik olarak konulduğunda eleş-

52 Şu anlamda "pratik": bireyleri aydınlatmaya itecek ya da aydınlanmalarına katkıda bulunacak ve dolayısıyla kendi üzerine daha çok düşünen bir toplumu geliştirecek bir itkiye sahiptir.

tirel bir biçimde olumlanmalı ya da olumsuzlanmalıdır. Çünkü tarih bir "öğrenme süreci"[53] olarak içerisinde toplumsal hayatın bütün sorunlarının (siyasal, toplumsal, etik, felsefî vb.) normatif olarak betimlenebileceği aklın muhtevasını belirlemektedir. Buna göre aklın hakikat iddiası görelileştirilmelidir. Özne-merkezli akıl da aynı iddiayı seslendirdiğinden, bu iddia söylemsel ve iletişimsel olarak yeniden tesis edilmelidir.

3) "İletişimsel akıl" kavramı, pratik akıl kavramından[54] farklıdır. Bir "iyi hayat" garantisi vermez, nesnesine karşı ahlâkî bir tavır da takınmaz. Fakat "iyi hayat"ın ögelerinin söylemsel olarak nasıl araştırılacağını göstermeye muktedirdir.

2. Modernite İdeası

Modernite ideası, modernitenin özgüllüğünü kavramaya katkıda bulunan tarihsel ve kültürel etmenlerin doğuracağı sorunlara bir karşılık üretmelidir. Moderniteye ilişkin en önemli sorun, modernitenin ne zaman başladığı ve kendisini nasıl kurduğudur. Zamana ilişkin sorun, bir tarihyazımı sorunu ya da kronolojik bir konu değil, bir gösterim sorunudur. Kendini kurmaya ilişkin sorun ise bütünüyle tartışmalı bir karaktere sahiptir. Ancak her iki sorun da moder-

---

53 "Bir kere öğrenilmiş olan bir şeyin iradî olarak öğrenilmemiş hâle getirilmesi mümkün değildir" düşüncesi, Habermas'ın tarihin bir öğrenme süreci olarak kavranılması gerektiği yaklaşımından çıkmıştır. Bir öğrenme süreci olarak emek ve etkileşim toplumu öyle dolayımlamışlardır ki her toplumsal eylemde tarihsel öğrenme süreçleri keşfedilebilir.

54 Heller, "pratik aklın bizim için doğru şeyi yapmayı önerdiğini" söyler. "Pratik akıl, ampirik bir olgu değildir, felsefî bir inşadır (bir idea)... ve başat moral pratik ve tavırların kişisel ve kişisel olmayan kurucularını kapsar" (Heller, 1990: 176). İletişimsel akıl, bir şey önermez ancak doğru şeyi yapmayı öngören her önerinin şartlarını inceler. Dolayısıyla bir şeyi yapmayı emretmez.

nitenin belirlenimiyle ilgilidir ve giderek modernitenin gerçek tabiatı haline gelecek bir kararsızlık (Bauman, 1990) ya da bir müphemlikle (Levine, 1985) kayıtlıdır.[55]

Yeni bir çağı işaret eden modernite teriminin kullanılışı, mekânını Kantçı evrensel tarihte bulacak, bu tarihe Hegel yeni bir şekil verecekti. Latince *modernus* kelimesi, Hıristiyanlık döneminin pagan döneminden farklı bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak üzere kullanıldı. Dolayısıyla modernitenin tarihsel içeriği, kavramın dönemsel kullanılışıyla bir arada varoldu ve ilkin Hegel'ce "yeni dünyayı, *Renaissance*'ı ve Reformasyon'u orta çağlardan ve çoğuncası da Grek antikitesinden ayrıştırmak için" (Habermas, 1987: 5) geliştirilmişti. Modern zamanlar ve orta çağlar, dönemsel farklılaştırmanın iki safhasını oluşturdu. Moderniteyle özdeşleştirilen, Alman tarihçilerinin genellikle *Neuzeit* [yeni çağ] terimini kullandıkları tarihsel dönem, 1500 yılından günümüze uzanan bir zaman dilimini kapsar (Hohendall, 1986: 51).[56] Bu tarihsel süreklilik farklı biçimlerde açıklanmış ve farklı yorumlara konu olmuştur. Bu açıklamaların ve yorumların altında yatan etmen, yeni bir çağın doğuşu, biçimlenmesi ve takviyesidir. Modernitenin doğuşu, aklın dü-

---

55 Bir ilke olarak " düzen arayışı" Bauman'ın moderniteyi anlamasına kılavuzluk eder. O'na göre "modernite eğer düzenin üretilmesiyse, o zaman kararsızlık *modernitenin* artığı olacaktır" (Bauman, 1990: 15). Modernite düzenini yaratmaya ne kadar çok çabalarsa, o kadar "tartışılabilir bir surette modern dönemin en sahici merakı, yenilen ve köleleştirilen diğer düşmanların aksine, modern güçlerin her başarısıyla gücünü artıran" ve dolayısıyla "kaosla, denetim yokluğuyla özdeşleştirilen, korkutucu ve sönümlenme işareti olan" bir kararsızlık üretecektir. Diğer taraftan Levine modernitenin kurulmasında ve gelişmesinde müphemliğe pozitif bir rol atfeder. Çünkü modern süreçlerin olgunlaşmasına katkıda bulunan ilâve etmeni, toplumsal hayatın her alanında üretebilmiştir (Levine, 1985: 20-43).

56 Alman kavram tarihçisi Koselleck *Neuzeit*'ın tarihsel bilincini yeni çağın teşhisi ve geçmişin analizi arasında biçimlendirdiğini söylemektedir. Habermas'a göre tarihsel bilincin ayağa kaldırılması "yeni çağdan" türer, geçmişten değil. Bkz., Koselleck, 1985; Habermas, 1987.

zeninin insan türü için aslî olduğu ilkesinin beyan edildiği Aydınlanma'ya götürülebilir. Aydınlanma kendisini *ancien régime*'den aynı esaslarla farklılaştırmıştı. Ancak modernitenin entelektüel ufku Aydınlanma'nın kendisinin ve imgesinin ötesine gider. Daha önce tartıştığımız konuya bağlı olarak, modernitenin herhangi bir açılımı, kaçınılmaz olarak rasyonalite ve modernite arasında inkâr edilemez bir ilişki olduğu öncülüyle işe koyulacaktır.

Bu çalışmanın başından beri bu iki kavram arasındaki ilişkinin içeriğe bağlı olarak pozitif bir ilişki olduğunu, ancak forma bağlı olarak tersine çevrildiğini söylemekteyim. Bu ilişki tarihsel bir süreç olarak modernite için pozitif bir mahiyet taşır, -şayet bütünüyle olmasa bile içerik rasyonaliteyle belirleniyorsa. Rasyonalite içeriğin gerçekleşmesine değil, formun gerçekleşmesine hasredildiğinde ise negatif bir karakter kazanır ve böylece akıl, araçsal kullanımıyla özdeşleştirilip, akıl-olmayan taraftan dönüştürülmekte ve giderek ona tâbi kılınmaktadır. Akıl çağı basit bir doğruyla başlamıştı; aklın düzeni insanlara aradıklarını vermeye muktedirdi. Modernitenin çağı da benzer bir güdüyle başladı: aklın kendinden başka yolu yoktu; dayanacağı bir gelenek ve mit yoktu; rasyonel eşi olabileceği bir din varolamazdı. Ancak burada akla ait yeni bir husus ortaya çıkacaktı:

> Modernite üzerine söylem, aklın gerçek sınırlarını test eden, ölçütlerini tanımlayan bir söylemdir; akıl adına, hiç olmazsa niyet olarak, aklın diyalektik tersine çevrilmesinden kaçınmaya teşebbüs eden bir söylem (Rasmussen, 1990: 8).

Böylece modernite, rasyonalitenin özbilinci olacaktı ya da rasyonalite moderniteye özbilincini kazandıracaktı. Modern, aklın önerdiği her imkâna açılacak, ancak konumunu araçsal açılımıyla dumura uğrattığından, kendisini bir haki-

at mahkemesi olarak konumlamasına karşı çıkacaktı. Bu ynı zamanda modernitenin kendisini gelecek olan herhangi bir bugünün istikbali olarak ilan ettiği dönemeçtir. "Kendisini geleceğin yeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir önem" (Habermas, 1992: 5).

Buna göre modernite çok açık bir şekilde ilkin yazılan, aha sonra bize bilinir kılınan yeni bir tarihsel dönemin varğına işaret eder. Çünkü "dönem" kavramı modern tarihyaımı tarafından işlevsel kılınmıştır ve her dönem "olayların e vargılarının kompleks birlikler olarak tarihsel dönemlere tekilleştirilmesi" biçimi haline getirilmiştir. Böylece "önelik eylemlerden çok durumlara, biçimlerden çok biçimendirmelere verilir... Bir olay, yarattığı ve tanımladığı olaylar ütünü aracılığıyla tarihsel bir önem kazanır" (Blumenberg, 991: 459). Blumenberg tarihte bir anlam bulmaya yönelik abamızın "tarihsel dönemlerin yaratılmasına" yol açtığını öylemektedir; ancak bu dönemlerin nesnel karşılıklarının ulunup bulunmadığı kesin değildir. "Durumların eylemle, biçimlendirmelerin biçimlere önceliği" modernitenin tanımlandığı, modernitenin tamamladığı ruhu verir. Demek ki nodernite, kendi tarihsel dönemine ilişkin olarak tanımlağı her şey için tarihsel bir olay, tarihsel bir önem olarak ardır. Blumenberg'in modern çağın meşruluğuna ilişkin göüşleri, bu çağın öncelikle geçmiş ancak özellikle de gelecek önemlerden kendisini kopararak meşruluğunu kurduğu rgümanıyla sonuçlanır. Modernite tartışmalarında, moderiteyle birlikte deneyimlenmiş ve henüz deneyimlenmemiş ütün tarihsel dönemlerden farklı bir döneme girdiğimiz erçeğini unutmamamızda yarar vardır. Bu nedenle moderitenin geçmişe yönelik tekeli, ancak geleceği de tekeli altıa aldığında işlevsel olacaktır. Burada zaten geçmiş ve gelek arasında bir seçimi dayatarak, kendi özkimliğini *Eskiler* e *Yeniler* arasıdaki tarihsel tartışmalardan türeten modern-

lik tavrını tekrar canlandırmaya ihtiyacımız yok. Çünkü modernitenin tarihi yoktur; üstelik belki modernitenin tarihini yazmak da mümkün değildir. Çünkü modernite bir kere tarihselleştirildiğinde, onun yaratıcı ve cesaretlendirici ruhunu, Foucault'nun deyişiyle "tarihsel bugünün mahiyetini" (Foucault, 1983: 206) anlamaya yönelik girişimini, sadece tarihsel olana giderek doğrulamak gerekecektir. Modernitenin tarihi, bugünün, tarihsel bugünün tarihidir.

Berman (1983) modernitenin tarihsel olarak biçimlendirildiğini savunduğu üç aşama üzerinde yoğunlaşır. Onaltıncı ve onsekizinci yüzyıllar arasında, bireyleri geleneksel bağlarından koparılmış yeni bir hayat örüntüsünü deneyimlemeye zorlayan modernliğin toplumsal formları gelişmiş; Fransız Devrimi siyasal ve iktisadi olarak bu örüntüye katkıda bulunmuş, bireylerin yeni ve bağlayıcı kimlikler edinmesini sağlamıştır. Nihayet modernizasyonla birlikte kapitalizmin ve pazar ekonomisinin yayılması modern deneyimin nihai aşamasını teşkil etmiştir. Calinescu (1977: 42) iki ayrı ve birbiriyle çatışan modernitenin bulunduğunu söyler: Bunlardan birincisi, bütün Batı medeniyeti içerisinde bir aşamadır ve bilimsel, teknolojik ve endüstriyel başarımları içerir. İkincisi, bütünüyle kültüreldir, estetizasyonu giderilmiş modernite tarafından betimlenen burjuva modernliğini reddeder. Bauman moderniteyi (1990) Aydınlanma'nın ürünü bir kültürel proje, kapitalizmin sonucu olarak toplumsal bir biçimde yerleşmiş bir hayat tarzı olarak anlamaktadır. Moderniteyi, modernizmle özdeşleştirmez, çünkü modernizm modernite içerisinde sadece bir eğilimi ifade eder ve bir durumun temsilidir ki orada

> modernite bakışını kendisine çevirmiş ve giderek imkânsızlığını bilinir hâle getirecek, böylece postmodern değerlendirmeye yol açan özbilincini ve açık görüşlüğünü elde etmeye girişmiştir (Bauman, 1990: 4).

Bauman'ın yarı-ontolojik ilkesi, "düzen arayışı", bir tehlikeli görev, imkânsız ve tedirgin edici bir araştırma olarak moderniteye ilişkin değerlendirmesine nüfuz eder.

Örnekleri çoğaltmak kolay. Ancak modernitenin yorumlarını, ne kadar farklılaşırlarsa farklılaşsınlar, birbirleriyle çelişsinler ya da meydan okusunlar iki kampa ayırmak mümkün gözükmektedir. İlk yorum modernitenin kurumsal yapısına ilişkindir, ikinci yorum ise modernitenin entelektüel-kültürel boyutlarına eğilir. Parsons'ın moderniteye yaklaşımı ilk yorumda ele alınabilir. Parsons modernitenin oluşumunu, "modern sistemin" ortaya çıkışı ve Amerika gibi bir toplumdan uyarlanması olarak algılar. Berman'ın izlediği çizgiye benzer bir çizgiyi izleyerek üç devrimin böyle bir sisteme yol açtığını düşünür; siyasal olarak Fransız devrimi, iktisadi olarak endüstriyel devrim ve sınıf yapıları ve toplumsal tabakaları değiştirerek modern sistemin gereksindiği bireyi yaratan eğitim devrimi (Parsons, 1971: 117-118). Moderniteyle birlikte ortaya çıkan köklü dönüşümler, modernitenin özellikle siyaset ve iktisatta olmak üzere bir çok alanda kurumsallaşmasına yol açmışlardır. Siyasette modernite, "kollektiflik ilkesi, milliyetçilik, yurttaşlık ve temsilî hükümet", iktisatta modernite "öncelikle emek olmak üzere üretim faktörleri için gelişen farklılaşmış pazarlar" tarafından karakterize edilmiştir (Parsons, 1971: 87). Modernitenin ruhu, "evrenselci bir hukuk sistemi ve seküler kültürden" oluşur. Fransız Devrimi'yle birlikte başlayan demokratik devrimler, modernitenin siyasal formlarını biçimlendirmiş; modernitenin iktisadî örgütlenmesiyse endüstriyel devrim tarafından gerçekleştirilmiştir. Parsons, Weber'in "kapitalist ekonominin bürokratikleşmesi" olgusuyla açığa çıkardığı gerçeğin, "tam" modernitenin sonraki aşamalarında bu iki boyutun birbirine eklemlenmesi olduğunu da belirtir.

Taylor kültürel ve akültürel olarak ayırdığı iki modernite kavramını sergilemek üzere bir kültürel perspektif geliştirmeyi amaçlar (Taylor, 1992: 88-110). Modernite yeni bir dünya, toplum ve tabiat görüşüyle oluşan yeni bir kültürün yükselişi çerçevesinde kavrandığında ise kültürel bir karakter kazanır. Modernite, rasyonalitenin, dahası aklın bir "operasyonu" olarak kavrandığında akültüreldir. Bu durumda modernite kültürden bağımsızlaşmış bir mahiyet sergiler. O vakit modernite kendisine verili olan her şeyi belirler, kendisiyle ilişkin kılınan her şeyi düzenler, neye maruz kalırsa onu uygular. Buna ilâve olarak,

> akültürel teoriler aklın operasyonunu tanımlarken genellikle bir değerlendirme oluştururlar. Modernite doğar, çünkü biz bir şey 'görmeye başlar', ya da negatif nedenlerden ötürü, bir şeyi görüş ufkumuzdan kaybederiz. Kültürel teorilerse mahiyetleri gereği değişikliği, normal olarak bir değerlendirmeyle *tanımlanamayan*, öncesi ve sonrasıyla çağrışımlar arasında bir tezat olarak tasvir ederler (Taylor, 1991: 91).

Modernliğe kültürel yaklaşım Taylor açısından bazı akültürel operasyonların reddi anlamına gelmez. Ancak modern bilim ve teknoloji gibi operasyonlar benzer örüntülerin daha önceki anlaşılışlarıyla ilişki içerisinde tanımlanmalıdırlar. Benzeri şekilde akültürel modernite teorisi kültürel ögelerin önemini vurgulamak zorundadır. Weber bunun iyi bir örneğidir ve Protestan etik, bürokrasi, rasyonalizasyon gibi tartışmalarda hem kültürel hem de akültürel yaklaşımın verimleri kullanılmaktadır. Kültür teması Bell'le (1979) birlikte yeniden gündeme gelir. Ancak Bell'e göre modernitede kültürel olanın işlevi negatif bir şekilde büyümektedir. Çünkü Habermas'ın vurguladığı üzere,

iktisadi ve idarî rasyonalite çerçevesinde gelişen *modern bir toplumla*, rasyonelleşmiş toplumun ahlâkî temellerinin imhâsına katkıda bulunan *modernist* kültür arasında bir gerilim vardır. Her iki durumda da modernite sekülarizasyon sürecine dayanır. Fakat *sekülerleşmiş bir toplum* için iyi olan, yâni kapitalist modernleşme, *profanlaştırılmış* [kutsalı dışlayan en.] bir kültür yıkıcı tavırlar geliştireceği için kültür açısından felâkete yol açabilir (Habermas, 1985: 82).

Kültürel ve toplumsal düzeylerde modernite sekülarizasyona dayandığından, "kültür ve toplumsal yapı arasındaki yarılma", önemli bir sorunu görmezlikten gelemez:

> Modern toplumda kültürün kendi tutarlılığı ve dinden ziyade, kültürün gündelik hayatta kapsayıcı ya da nihai anlamların aşkın bir kümesini, hatta doyumlanmalarını sağlayıp sağlayamayacağı (Bell, 1979: 85).

Habermas'a göre Bell'in modernite fikri yeni-muhafazakâr bir karakter taşımaktadır, çünkü toplumsal moderniteyi kabul etmekle birlikte, kültürel moderniteyi reddetmektedir. Buradaki iddiası, duyarlılıkların estetik ilerlemecilik tarafından yaratılan hazcı formlara dönüştürülmesi ve daha sonra gündelik hayata aktarılmasının, toplumsal modernitenin temellendirdiği geleneğin düzenini tehdit ettiğidir. Hazcı kültürün kitleler tarafından tüketilmesi özerk ben'e, burjuva değerlerine ve püriten etiğe zarar vermiştir.

Modernite hakkındaki tarihsel söylem, modern kavramından türeyen, çatışan, rekabet eden, ya da birbirine uyumlanmış kavramsal çiftlerin bugünün niteliğini belirlemede, bugünün anlaşılmasında önemli katkılarda bulunduklarını gösterecektir. İçinde bulunduğumuz durum en dramatik ve son derece tartışmalı bir çifte öncelik verir:

"modern" ve "postmodern". Bu ana kavramsal çiftten, daha alt düzeydeki kavramsal çiftleri şöyle türetebiliriz

modern——————postmodern

modernite postmodernite
modernité postmodernite
modernleşme postmodernleşme
modernizm postmodernizm[57]

Bu çiftler arasındaki kavramsal ve felsefî ayrımlar ve benzerlikler kolaylıkla tanımlanamayacağı gibi, bu çiftlerin birisinden diğerini türetmek de güç olabilir. Buna rağmen özetlemek gerekirse, modernite onbeş ve yirminci yüzyıllar arasında yer alan entelektüel, kültürel, toplumsal ve estetik dönüşümün bir sonucudur. Bu modernitenin devam eden bir süreç olduğu anlamına gelir. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, negatif ya da pozitif bir anlam yüklensin, postmodernite her zaman moderniteden bir kopuşu ifade eder. Bu kopuş üretici güçlerin değişen karakteri (Frankfurt Okulu, Habermas) ve toplumun sonu (Baudrillard, 1983) düşüncesince belirginleştirilir. Modernite üzerine tarihsel söylemin oluştuğu meta-anlatıların ölüşüne veya dil oyunlarınca yerlerinden edilmelerine işaret eder (Lyotard, 1986). Bu kopuş kültürel kapitalizmin mantığını sunar; geç kapitalizm kültürü, iktisadî değeri önemsizleştirerek ve kültüreli *psyche*'ye tâbi kılarak tüketir (Jameson, 1984). Bu kopuş, aynı zamanda modernite içinde moderniteye karşı bir tepkidir (Calinescu, 1977).

Modernleşme, toplumsal modernitenin kurumsal altyapısıdır; endüstrileşmeyi, pazar sistemlerinin oluşumunu, bilimsel devrimi, teknolojik ilerlemeyi ve ulus-devletin gelişimini ihtiva eder. Sosyolojik söylemi tahakkümü altına alan

57 Bkz., Featherstone, 1991: 2-12. Tartışma boyunca Featherstone'u izledim.

işlevselcilik ve onun bir varyasyonu olarak modernleşme teorileri, modernizasyonun lehine olmak üzere modernite ve modernizasyonu birbiriyle özdeşleştirmektedirler. Modernizasyonun aksine, postmodernizasyon nesnesine karşı kayıtsızdır, bir başka deyişle modernleşme tarafından inkâr olunan özerklik ve tanınma için hoşgörülüdür. Böylece kolaylıkla simülasyon pratikleriyle "elde edilebilir" bir mahiyet sergiler. Modernitenin gereksindiği felsefî-kültürel arkaplana ihtiyaç duymaz. Modernleşme sürecinde içkin baskı, ucuz bir rölativizm yardımıyla postmodernleşme tarafından tedavi edilmek istenir.

Modernizm her zaman estetik bir konumu imâ eder ve bu halde modernitenin ayrılmaz bir parçası olan estetik alan içerisinde incelenebilir. Modernizm "estetik özbilinç ve düşünümselliğe" dayalı özgün formlara sahiptir. Bu formlar, anlatısal yapının değersizleştirilmesi, gerçekliğin belirsiz mahiyetinin sunumlanması ve öznenin yapılaşmışlığının giderilmesinden oluşur. Diğer taraftan postmodernizm yüksek ve popüler kültür/sanat arasındaki farklılığı ve hiyerarşiyi reddederek, sanatın gündelik hayata yayılmasını arzular, özellikle mimaride. Orijinalliği yadsıyarak, eklektizmi postmodern estetiğin formu olarak ilân eder (Featherstone, 1991: 7).[58]

Bugün modernliği tartışmak, onun sapmalarını ve patolojilerini teşhis etmek, varoluşu; modernler olarak kendi kimliğimize katkıda bulunmayı sürdürdükçe de geleceği öngör-

---

58 Bağlam aynı kaldıkça, postmodern, postmodernite ve postmodernizasyon konusundaki sonu gelmez tartışmaların, sadece bir tanımlama sorunu olmadığını, bu kavramlar aracılığıyla aynı zamanda, akademik, entelektüel ve artistik konumların haklılaştırılmasına da çalışıldığını görmekteyiz. Postmodernitenin, bir çok alanında bir zamanlar baskın olmayan bir yığın kavram gibi sonunda ağırlığını yitireceğini, buna karşılık tartışmanın mihverini kültür teşkil ettikçe, postmodern gerçekliğe ve çağrıştırdıklarına bağlı kılan bir söylemin süreceğini tahmin edebiliriz. Bkz., Turner, 1990; Seidman, 1994.

meye çalışmak demektir. Modernitenin sonundan[59] bahsedilmesi, sahip olduğu bütünlüğün bir yerlerinde üzeri örtülü duran canlandırıcı ruhun işlevsel kılınmasını elbette engelleyemez.[60] Sadece modernitenin varolan durumunu ve şüpheli geleceğini,[61] cesaret kırıcı vargılarına rağmen, dile getirmek girişimini üstlenecek bir irade beyanı eksikliğidir engelleyici olan. Moderniteyi yalnızca kavramsal bir oluşum, felsefî bir teşebbüs, toplumsal bir ütopya olarak görmemek gerekir, aynı zamanda bireysel ve toplumsal varoluşumuzun zeminini de oluşturmaktadır çünkü. Modernitenin geri çevrilemez boyutları, nerede ve nasıl imâ edilirse edilsin, leğendeki kirli suyu bebekle birlikte döküp atma riskini üstlenmedikçe kendilerini yeniden açığa vuracaklardır.

Hayatlarımızı modernler olarak yaşıyoruz- yaptıklarımızdan ve olduklarımızdan, geldiğimiz ve bulunduğumuz yerlerden bağımsız olarak. Bireysel ve toplumsal varoluş hiç bu kadar modernite tarafından belirlenmemişti. Kaybettiklerimiz ve kazandıklarımız, modernin bizzat ruhsal ve maddi *oikos*'umuz olmasıyla anlam kazanıyor. Tarihsel varlığımızı belirleyen geçmiş, bugünün gerçek mücadeleleri tarafından üstesinden gelinemeyecek bir uğrak olarak kalabil-

---

59 Modernitenin sonu sadece yeni muhafazakârlığın söylemsel bir konusu olmayabilir. Postmodernitenin gerçekliği her türden "son" tezini haklılaştıracak bir muhtevaya sahiptir. Turner (1990) bu konuyu Habermas ve Lyotard'ın çalışmalarıyla tartışır.

60 "Modernliğin bütünlüğü", bir modernite incelemesi için garip bir kavram olabilir; çünkü modernite kendisini tüm bütünlüklere (*totalities*) karşı çıkarak meşrulaştırmıştı. Ancak örneğin soykırım bu bütünlüğün bir yansımasıdır, sadece araçsal aklın ürünü değil. Modernitenin kendisini tamam sayması anlamındaki bütünlüğüyle, bir proje olarak bütünlüğü arasına bir fark koymak gerekir. Bkz., Bauman, 1990.

61 Modernitenin özgün konumunu yeniden kazanacağı ve tarihsel zamanın özbilinci olacağı *tarihsel bir geleceğin* gelip gelmeyeceği sorulabilir. Umulsun ya da umulmasın, modernitenin en önemli sorusu budur. Modernitenin gelecek perspektifinin, şimdi kaybettiğimiz bir tarihsel geçmiş tarafından belirlendiğini unutmayalım. Bkz., Giddens, 1990.

seydi, kendimizi bugüne getiremezdik. Algılayabildiğimiz gelecek bugünün sorunlarını çözebilecek bir safiyane iyimserliği barındırıyor olsa bile, bu iyimserliğin hangi mekanizmalarla harekete geçirilebileceği konusunda tereddüd sahibiyiz. Modern yüzyılın başında geçmişe olduğu kadar geleceğe dönük olarak da özgürleşen proje, bu tereddüdü şimdilik ortadan kaldıracak bir erişkinliğe sahip değil. Dolayısıyla "yeni zamanların" eski temaları tekrar su yüzüne çıkıyor. Bu bir melankoli epizodudur (Norris, 1993: 1).

Berman moderniteyi bir deneyim olarak koyarken, bu melankolinin doğasını aydınlatıyor gibidir. Modern melankoli, modern deneyimin içindedir, ondan ayrılamaz. Moderniteden edinilir, modernite tarafından zenginleştirilip, yoksullaştırılır, giderek moderniteye de meydan okur. Moderniteye nüfuz etmiş bütün tartışmalı eğilimleri barındırır. Moderniteyle kendimizi öyle deneyimsel bir çevrede bulmaktayız ki

> bize macera, güç, neşe, büyüme, kendimizin ve dünyanın dönüşümünü vaadetmekte, lakin aynı zamanda, sahip olduğumuz, bildiğimiz, olduğumuz her şeyi tahrip etmekle tehdit etmektedir... Ancak o paradoksal bir birliktir, birliksizliğin bir birliğidir: bizi sürekli kopuş ve yenilenmenin, mücadele ve çatışmanın, belirsizlik ve sıkıntının büyük girdabına çekmektedir (Berman, 1988: 15).

Benjamin'in işaret ettiği *Erlebnis* ve *Erfahrung* arasındaki fark (1969: 186-194),[62] bireysel (tekil) deneyimi (*Erlebnis*) toplumsal deneyimden (*Erfahrung*) ayırdetmeye yarayan bir ipucu verir. Önceki durumda modernite birey tarafından, kendine özgü bir biçimde deneyimlenir; sonrakinde ise

62 Gross *Erfahrung*'u nitel ve fakat birleştirici, *Erlebnis*'i ise nitel fakat parçalanmış olarak yorumlamaktadır. *Erfahrung* deneyimin geleneksel formudur, *Erlebnis* ise modern. Bkz., Gross, 1992: 146.

toplum tarafından. Berman bu iki boyutun birbiriyle nasıl karıştığını ve bir çok noktada nasıl kesiştiğini göstermektedir. Bu çalışmada moderniteye bir deneyim (*experience, Erlebnis*) olarak işaret edilmesi, geniş ve kollektif kimliklerin bu deneyimi paylaşabileceğine olan inancın reddedildiği anlamına gelmemelidir. Modernite deneyimini bize özgü kılan tarihsel ve toplumsal farklılıkları bir kenara bırakıp, deneyimde ortak olan ögeye dikkatimizi yoğunlaştırırsak, neye ihtiyacımız olduğunu kavrayabiliriz, eğer bir şeye ihtiyacımız olduğunu düşünüyorsak tabii.

3. Weber ve Habermas'ta Rasyonalite ve Modernite Düşüncesi

Bu altbölüm, 5. ve 6. bölümlere bir giriş niteliğinde olmakla birlikte, yukarıdan beri tartıştığımız düşüncelerin Weber ve Habermas tarafından nasıl algılandığına ilişkin bir ilk fikir vermeyi amaçlamaktadır. Modernite ideasının (kesinlikle aklın bir operasyonu anlamında değil) rasyonalitenin gerçekleşmesi olarak anlaşılması gerektiğini ve modernitenin temel akidesinin bu olduğunu belirtmiştim. Weber ve Habermas'ın eserlerinin bu çerçevede bir analizini yapmayı amaçlayan bu çalışma, modern toplumsal oluşumun, modernite ve rasyonaliteyi farklı düzeylerde nasıl gerçekleştirdiğiyle ilgilidir. Dolayısıyla burada modernite,

> Avrupa'da onyedinci yüzyıldan bu yana ortaya çıkan, daha sonrasında etkileri açısından az ya da çok dünya ölçeğinde yaygınlaşan hayat biçimlerine ya da örgütlere işaret eder (Giddens, 1990: 1).

Bu tanımlama bağlamında moderniteyi özgül bir *düşünme* biçimine tekabül eden, rasyonalite olarak biriken ve tasarlanan bir şekilde hareket eden özel bir hayat biçimi ve rasyo-

nalitenin her dışsal görünümünü içeren *kurumsal bir kompleks* olarak ele almak gerekir. Weber rasyonalite ve modernite arasındaki ilişkiyi bu sıfatla ilk ortaya koyan olmasa bile, sorunu bu biçimde kavramayı öneren ilk kişidir.[63] Weber'in izleyicisi olarak Habermas da aynı düşünce çizgisini daha geniş bir perspektif içerisinde sürdürmüştür.[64]

Weber'in modernite teorisi rasyonalite düşüncesine dayanır, başka bir deyişle, Weber "dünya-tarihsel modernizasyon sürecini progresif bir 'rasyonalizasyon' süreci olarak yorumlamaya çalışmıştır" (Wellmer, 1985: 40). Sonraki süreç çoğalan bürokratikleşme, biçimselleşme, toplumsal bütünlüğün tüm alanlarda araçsallaşması olarak işlevselleşmiştir. Weber'in toplumsal eylemleri sistematik farklılaştırımı, bu işlevselliğin özerk toplumsal bireylere bağlı olarak rasyonalitenin ayrışık boyutlarınca nasıl örgütlendiğini göstermeyi amaçlar. Rasyonalitenin farklı boyutları,[65] kısaca pratik, teorik, biçimsel ve özsel ya da sadece biçimsel ve özsel, dört (ya da iki) farklı eylem biçimi ve meşrulaştırma

---

63 Çalışmalarındaki "Marx'ın Hayaletini" bir yana bırakacak olursak, Weber Alman sosyolojik geleneği ve iktisat tarihinde özgün bir yere sahiptir. Ancak bu, temaya ilişkin Weberci bir tekelin varolduğu anlamına gelmez. Frisby, örneğin Marx dışında, Weber'le Simmel arasında modernite kavramı hakkındaki "seçici yakınlaşmaları" göstermiştir (Frisby, 1987: 422-433). Dolaysız olarak Weber tarafından geliştirilmiş bir modernite teorisi bulunmadığı söylenebilir, ancak bu Weber'de bir teorik oluşumun varolmadığını kanıtlamaz. Hawthorne (1976) örneğin Aydınlanma felsefesinin ardılı olarak bir sosyolojik düşünce tarihi anlatır ve orada, Comte'dan Parsons'a değişik yönelimlerde bir çok düşünürde, bir modernite teorisinin öncüllerini bulmak mümkündür.

64 Weber'in aksine, Habermas doğrudan bir modernite teorisyeni ve savunucusu olmak iddiasındadır. Son yıllarda Habermas giderek artan bir şekilde modernite/postmodernite tartışmalarına katılmış ve modernliğin yerine getirilmemiş vaadlerinin sözcülüğünü üstlenmiştir. Bu konu hakkında Bernstein'in derlemesi hâlâ çok faydalıdır. Bkz., Bernstein, 1985. Aynı kitapta Habermas, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Bkz., Habermas, "Questions and Counterquestions", 1985: 192-216.

65 Bu konuda geniş bir değerlendirme olarak bkz., Kahlberg, 1980 ve Brubaker, 1984.

formuna karşılık gelir. Toplumsal eylemlerin farklılaşması aracılığıyla tikel rasyonalite tiplerinin kurumsallaşması yoğun, türdeş olmayan, ayrışık gelişmelere yol açmakla birlikte, bu gelişmelerin aynı istikâmete yönelmesini sağlamıştır. Batılı tarihsel gelişimin somut formlarının, moderniteyle birlikte benzer ürünleri ortaya koymasının nedeni budur. Rasyonalizasyon süreci Weber açısından iki şeyi ifade etmekteydi. Bu süreçle Batı toplumlarının gelişim ve evrim çizgilerini açıkladı; diğer yandan, bu sürecin Batı'da aldığı biçime dayanarak da bu çizgilerin özgün ve sadece Batı'ya ait olduğunda ısrar etti. Başka medeniyet ve kültür çevrelerinde de örnekleri görülen rasyonalite örüntüleri, Batı'dakine benzer sonuçlar üretememişlerdi çünkü. Rasyonalitenin formel işlevi, modernitenin birikimi ve kazancı olarak evrilen gelişmelerle özdeşleştirilebilir ki Batı toplumları başka toplumlar üzerinde bu birikim ve kazançla bir üstünlük kazanmışlardır.[66]

Weber aynı zamanda rasyonalite teorisiyle, "kapitalist iktisadî etkinliği", "burjuva özel mülkiyetini" ve "bürokratik otoriteyi" (Habermas, 1977: 81) açıklamaya girişmişti. Bu teori, yukarıda değinildiği üzere toplumsal eylemin kategorik farklılaştırımıyla desteklenmiş,[67] kendisini kültür, toplum ve kişilik yapılarında açığa vuran sürekli bir rasyonalizasyon sürecinin (Habermas, 1984: 158) araçsal vargıları olarak algılanan bilimsel ve teknolojik gelişme ve ürünlerle de güvence altına alınmak istenmişti. Bürokratizasyonun toplumun "modern" formuyla, rasyonalizasyonun "kapitalist" formuyla ilişkisi (Frisby, 1987: 428), Weber'in moder-

66 Bu teorik strateji için bkz., Turner, 1976.

67 Kısaca özetlemek gerekirse, araçsal-rasyonel, değersel-rasyonel, duyusal ve geleneksel toplumsal eylem biçimleri. Habermas'ın sonraki ayrımı, araçsal ve iletişimsel eylem biçimleri, Weber'in *zweckrational* ve *wertrational* eylem biçimlerine karşılık gelir.

[illegible]tenin patolojilerinin sonuçları olarak belirlediği, kendisi için rasyonalite'den kaynaklanan "anlam kaybı" ve "özgürlük kaybı"nın bireylerin hayat-alanlarında açığa çıkışında belirlenebilir. Sistem ve hayat-alanı arasındaki ayrım, sistemin "özgürlüğün kaybolmasına", hayat-alanının kolonizasyonunun ise "anlamın kaybolmasına" yol açtığı varsayımıyla konulmaktadır. Ancak Habermas, Weber'in aksine bireysel hayat-alanlarındaki çöküntünün rasyonalizasyondan değil, rasyonalitenin tarihsel olarak geçerlilik kazanmış belirli bir formundan kaynaklandığını düşünmektedir.

Rasyonalite Habermas için Aydınlanma geleneğine[68] geri götürülebilen, aklın evrensel bir özne olarak kategorize edildiği, eski düzenin yalın imgesi olarak mite meydan okumasının sağlandığı başat bir ilkeyi temsil eder (Habermas, 1981: 3). Habermas aynı zamanda modernite ve rasyonalite tarihlerinin birbirlerine paralel olarak okunabileceği kanısındadır. Modernitenin kuruluşu, geçmişle bugün arasına konulan mesafeyi meşrulaştıran özsel rasyonalitenin tarihsel ve felsefî kullanılışıyla mümkün olmuştu. Habermas'ın modernitenin yeniden inşasına ilişkin ısrarı, postmodernistler tarafından modernitenin krizine ya da sonuna kanıt olmak üzere kullanılan, bugünü modern kılma ediminde karşılaşılan güçlükler nedeniyledir.[69] Modernitenin çelişkilerini analiz etmek üzere, tekrar rasyonel bir bakış açısının yürürlüğe konulması, rasyonalitenin bir başlangıç noktası olarak bugüne çağrılması tabiidir. Habermas'ın

---

68 Habermas Condorcet'nin insan zihninin ilerlemesine dönük tarihsel projesini, Fransız ve İskoç Aydınlanması'nda oldukça baskın olan tarihsel evrimcilik ve tarih felsefelerinin rasyonalite ideasınca kullanılışlarını açıklamak üzere kullanır. Bkz., Habermas, 1984: 145-151.

69 Bunun bir örneği olarak, özellikle meta-anlatıların ölümü teması olmak üzere, Lyotard'a (1984) bakılabilir. Modernite ideasının tarihinin özgürleşim, özgürlük, demokrasi, rasyonalite, eşitlik, dayanışma gibi meta-anlatılarca belirlendiğini nasıl görmezlikten gelebiliriz?

modernitenin mirasında henüz "gerçekleşmemiş bir güç" bulunduğuna inanmasıyla belirlenen ütopik ideal (Kellner, 1989: 167) hakkında takındığı olumlu tavır, geçmiş ve bugün arasındaki gerginliğin modernitenin dinamiğini üreteceği inancıyla açıklanabilir. Habermas'ın "Batılı (*Occidental*) rasyonalizmi" savunusunda, modernite projesinin diriltilebileceğine olan inancını okuruz. Bu inanç, modern çağa ilişkin karamsar bir bakışın sahibi olan Weber'le Habermas'ı ayırır. Modern toplumun kaderi hakkındaki ortak analizleri, dolayısıyla, benzer sonuçlar üretmemiştir.

Sistem ve hayat-alanı ve bu iki toplumsal etkileşim biçiminin gerçekleşme mekânı arasındaki farklılıklar, modernitenin yetersizliklerine rağmen nasıl kurumsallaştığını açıklamaktadır (Habermas, 1987: 113-198). Rasyonalite, bu gelişmede, hiç olmazsa bir formunda, dışsal tabiatın örgütlenmesini sağlar. İletişimsel eylem teorisi, tahrif edilmemiş iletişim şartları ya da evrensel bir uzlaşım ya da evrensel bir pragmatik kurmayı amaçlayan bir teori olarak, modern toplumdaki toplumsal, kültürel ve davranışsal örüntüleri iletişimin, uzlaşımın ya da pragmatiğin rasyonalitesine göre çözümlemek durumunda olduğundan, tarihsel bugünün özellikle etik ve dil düzeylerinde modernitenin hangi tartışmaları sürdürebileceğini bilmeye katkıda bulunur. Etiğin ve dilin, Habermas için yeni araştırma alanları olarak ortaya çıkması da bu amaca hizmet eder.

Habermas'ın bir iletişimsel eylem teorisi geliştirme çabası (ki hem bir rasyonalite hem de bir modernite teorisi olarak okunabilir) modernleşme sürecinin derlenip toparlanmasını gözeten bir çabadır; tıpkı modernleşmenin Almanya'daki başlangıcına tanıklık eden Weber gibi, Habermas da belli bir tarihsel gerçekliğin içerisinden konuşmakta, "ileri kapitalizmin krizi" olarak belirginleşen bir sürece karşılık üretmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla başarılı olup olamayacağı,

teorisinin ampirik muhtevasının genelleştirilebilmesiyle ilgilidir. Weber, Habermas'ın "meşruluk krizi" olarak adlandırdığı (Habermas, 1984: 1-32; 33-91) sürecin bürokratizasyonun, bir başka deyişle formel rasyonalitenin bir türevi olarak ortaya çıkacağını öndeyilemişti. Batı rasyonalitesinin kendi vargılarına bağlı problematik niteliği aşılmaksızın, modernite projesinin tarihsel bir imkân yaratmasını beklemek, bu nedenle, bir hayal olarak mı kalacaktır?

Rasyonalitenin yorumlanmasındaki farklılık, etkiye bağlı olarak ortaya çıkan bir farklılıktır. Habermas rasyonaliteyi *Gesellschaft*'ın ideolojisi, Weber ise, sonuçta özgürleştirici ruhuna rağmen, modern toplumun imhasına yol açacak bir kader olarak kavrar. Habermas, Batılı rasyonalizmin, dinsel rasyonalizasyon tarafından öncelendiğini söylerken (1984: 167), Weber'in kültürel modernizasyonun temellendirilmesinde hatta bir bütün olarak kurumsallaşmasında aslî unsurlar olarak gördüğü davranış ve kişilik biçimini, hukuksal ve iktisadî formasyonun sekülarizyonu olarak değerlendiren vukufuna dayanmaktaydı. Bu nedenle, gerek modernite konusunda, gerek tarihsel materyalizmin kuruluşu konusunda Marksist bir perspektiften çok Weberci bir taslağı izledi. Rasyonalitenin, toplumsal akıl ve rasyonalizasyon olarak kavranılmasında birleştirilebilecek entelektüel çabaları, her iki düşünürün de kavramı özgül tarihsel bir gelişimin özgül tarihsel bir kategorisi olarak değerlendirmelerinden çıkarsanabilir.

Nihayet, bir değil bir çok modernite teorisinin bulunduğunu biliyoruz.[70] Taylor'un kültüralist ve akültüralist teoriler arasında yaptığı ayrım, bize kendi özgün coğrafyasına hapsedilmiş bir modernitenin, giderek kendi demir kafesi-

70 Habermas'ı Weber'e bağlayan, bir moderniteye, dolayısıyla bir modernite teorisine inanmasıdır Buna göre Batılı olmayan bir bakış açısından, modernite ye herhangi bir katkı her ikisi için de kabül edilemezdir.

ne doğru gerileyeceğini gösterir. Bu çerçevede, modernliğin Avrupa-merkezli algılanışı, "diğer"inin kendine özgü bir biçimde de olsa modernleşmesine izin vermeyen, dolayısıyla moderniteyi kendisi dışarısında oluşmuş tarihsel imkânları kullanmaktan mahrum bırakan bir kavrayışa yol açmaktadır. Modernitenin Batı'da başarılı olmuş örüntülerinin dünyanın diğer bölgelerinde de uygulanmasını öngören tez, maalesef geçerli olamamıştır. Ancak akültüralizmin, modernitedeki vukufu görmezlikten gelen (Taylor, 1992) yaklaşımı da çok işlevsel değildir. Modernitenin başarısızlığı tarihsel bir olgudur, evet ama bu, modernitenin bütün imkânlarının tüketildiği anlamına gelmez. Moderniteye sırtını çevirmek, modernitenin kapılarını kapamaktan daha az elverişsiz sayılmamalıdır. Çaresizce kurtuluşunu arayan modern öznenin, bir kere daha akıldan geçmesi, geçerken akılla geçmesinden başka somut bir alternatif var mıdır?

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Alman Sosyolojisi ve Modernite Teorileri

Bir önceki bölümü Weber ve Habermas'ın rasyonalite ve modernite sorununa yaklaşımlarının ilk ipuçlarını vererek bitirmiştik. Söz konusu yaklaşımlar oldukça geniş tarihsel ve entelektüel bir bağlama oturuyor ve o bağlam içerisinde Weber ve Habermas'ın nerede durduğunun bilinmesinde fayda vardır. Her iki düşünürü izlediğimiz modernite temasına bağlı olarak Alman sosyolojisinde, genellikle, modernite teorilerinin pratik denebilecek amaçlar[71] nedeniyle ikili karşıtlıklar[72] (*Kultur* karşısında *Zivilisation*, *Gemeinschaft*

71 "Pratik" amaçlardan kasıt, "politik" amaçlardır. Çünkü hedeflenen şey, Almanya'nın modernizasyonudur. Weber örneğinde siyaset bireysel selâmet için önemli bir rol oynar, ancak Almanya'nın refahı da akademik kişiliğin kuruluşunun vazgeçilmez bir gayesi olarak belirginlik kazanır.

72 "Statü ve sözleşme, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*, mekanik ve organik dayanışma, biçimsel ve biçimsel olmayan gruplar, birincil ve ikincil gruplar, kültür ve medeniyet, geleneksel ve bürokratik otorite, askerî ve endüstriyel toplumlar, statü grupları ve sınıflar" (Habermas, 1974: 91)- sosyolojik düşüncenin başından beri açığa çıkarmaya, dolayısıyla kendisini bağımsız bir etkinlik alanı olarak haklılaştırmaya çalıştığı bütün bu kavramsal çiftler, içsel dinamiklerini, hepsi Alman zihninin ürünü olmasa bile, Alman toplumsal düşüncesinde bulmuşlardır. Örneğin Elias, Alman *Kultur* kavramının "millî farklılıklar ve farklı

[Cemaat] karşısında *Gesellschaft* [Toplum], *Tin* karşısında *Form*) olarak formüle edildiğini görüyoruz. Modernitenin reddi biçiminde de kabûlü biçiminde de olsa, Alman entelektüelleri her zaman, toplumlarının Avrupa'nın diğer toplumlarıyla karşılaştırıldığında ortaya çıkan geriliğine bağlı olarak bir tavır takınmaya eğilimliydiler. İradî olarak ilgilerini asla doğduğu topraklarla sınırlı tutmayan ve dünyanın sömürülen kitleleri için evrensel bir çözüm bulmaya çabalayan Marx önemli bir istisnaydı ancak buna rağmen Almanya'nın tarihsel gerçekliğiyle bir teması sözkonusuydu. Simmel ve Tönnies gibi sosyologlar, teorik olarak, Almanya'da özel bir yol izleyen kapitalist modernizasyonun yayılmasıyla ortaya çıkan şartlara bir karşılık bulmak amacındaydılar.

Marx, Tönnies ve Simmel'deki ayrışık modernite imajlarının bir portresini sunarak Alman sosyolojisi ve felsefesinin moderniteyle çatışmasını sunumlamak yeterli olmayacaktır şüphesiz- bunun için daha kapsamlı bir teşebbüs gerekir. Bu düşünürler Weber'i muhtelif yollarla etkilemeleri nedeniyle böyle bir çerçeveye dahil olmuyorlar, fakat modernlik problemini Weber'in de seçtiği bir yolla ortaya koymaları nedeniyle, bu çatışmanın belli bir biçimde kavranıl-

---

grup kimlikleri üzerinde önemli bir vurgusunun olduğunu" ve "bir milletin özbilincini yansıttığını" söyler (1978: 5-6). Formel olarak, *Kultur*, kendisini saraylı bir gelenekte eğitmiş *homme civilisé*'nin ürünü olan Fransız *Civilisation* kavramına benzer. Ancak, bu kavram "Batı'nın özbilincini ifade eder" ve bu kavramla "Batı toplumu gurur duyduğu özgül karakterini oluşturan şeyi (teknolojisinin düzeyi, tarzının mahiyeti, bilimsel bilgisinin ya da dünya görüşünün yahut daha fazlasının gelişimi) tanımlamaya çalışır" (1978: 3-4). İngilizcedeki ve Fransızcadaki medeniyet, Almanca *Kultur* kavramıyla içsel kullanılış açısından (hangi topluma ait oldukları konusunda şüphe olmaması anlamında) benzerdir, ancak *Kultur* perspektifinden, medeniyet (*civilization*, *civilisation* ya da *Zivilisation*) "faydalı olmakla birlikte, insanın dışsal görünümünden, insanî varlığın yüzeyinden ibaret olmasıyla sadece ikinci dereceden bir değere sahiptir" (Elias, 1978: 4) ve bu nedenle Almanlar gururlarını *Kultur*'la ifade ederler, *Zivilisation*'la değil.

masının örneklerini oluşturuyorlar. Hepsi de moderniteyle ilgili bir öngörüye sahiptiler; "gelmekte olana" ilişkin özel karşılıklar üretmişlerdi. Marx kapitalist üretim tarzının, tarihin akışını geri döndürülmez bir biçimde değiştirdiğine inanmaktaydı. Tönnies, *Gesellschaft*'ta, Simmel'in parada, modern formun küçük tanrısında, bulduğu şeye benzer, karşı konulmaz bir dinamik olduğunu keşfetmişti. Bu liste daha uzatılabilir. Sombart kapitalizme ve modern hayat tarzına ne kadar farklı tepkilerin doğduğunu gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir, Troeltsch bu örneği pekiştirebilir. Spengler'in *Zivilisation* hakkındaki kahramanvâri tarihsel kötümserliği, sanırım, hâlâ güçlü bir anti-modernite tasarısı sunabilir. Dilthey'ın Fransız Devrimi hakkındaki inançsızlığı -çünkü ihtilâl düsturlarıyla, eşitlik, hürriyet ve kardeşlikle değil, Napolyon'un Almanya'yı işgâl eden ordusuyla gelmişti-, Alman modernliğinin eşiğinde kişisel bir tepkiden çok, paylaşılan bir tatminsizlik hissiyâtını yansıtmaktaydı.

Buradaki iddia, kısaca, özel bir tarihsel gelişmenin (Almanya'nın özgüllükleri dikkate alınarak, "çarpık" bir tarihsel gelişme de denilebilir) sadece bu gelişmeye hasredilmiş felsefî ve sosyolojik tezlerde değil, aynı zamanda edebiyatta, tarihte ve estetikte de yine özel bir biçimde karşılandığıdır.[73] Parantez içindeki kayda bakılarak, Lukács ve Popper'in düşündüğü gibi irrasyonalite ve aşkın bir idealizmle bütün bu tezlerin hastalıklı hâle geldiği de bu iddianın mantıkî bir neticesidir. Buna ilave olarak burada bir tür sosyolojik indirgemeciliğin aşırı bir şekilde işe koşul-

73 *Sturm und Drang*, Alman karşı-Aydınlanma hareketi, sadece Kant ve Hamann arasındaki felsefî mukabeleden doğup gelişmemiş, aynı zamanda şiddetli bir biçimde edebiyatı (yaralı Alman bireye ihtiyaç duyduğu taze ruhu veren Goethe'yle) ve tarihyazımını da (Alman halkının tarihini yaratan ve anlatılayan Herder'le) etkilemiştir.

duğu da söylenebilir: fikirleri çıkarlara indirgeyen bir indirgemecilik. Alman toplumsal düşüncesinde modernite probleminin, Almanya'nın modernize olmaya duyduğu ilgiyle açıklanılmasından kaynaklanan bir indirgemecilik. Hem yukarıdaki suçlamaya hem de bu metodik tesbite rağmen, buradaki argümanın, "çarpık" bir tarihsel gelişmenin, Almanya örneğinde tutarsız bir teorik adanmayla sonuçlandığı argümanının, yine de savunulabilir olduğunu düşünüyorum. Tarihsel yetersizlik, teorik bir saldırganlık doğurmuştur. Böylece fikirlerin ya da *Kultur*'un çıkarlara indirgenmesi, Almanya'da dünyanın başka bir yerinde bulabileceğinden daha fazla bir haklılaştırma gerekçesi bulmaktadır.

1. Alman Özgüllüğü

Belirli bir toplumun baştan başa tecrübe ettiği biricik bir süreci ve bu sürece ait tepkileri özetlemek için tek bir tasvir yeterli olsaydı, "tarihin başarısızlığı, teorinin başarısı" belirlemesi, böyle bir sürecin Almanya örneğindeki en iyi ifadesi olacaktı. "Alman özgüllüğü", "Alman Meselesi", "Alınan biricikliği" diye bilinen olgu, tarihsel bir mukayesenin sonucu olarak doğmuştur. Burada, kapitalist sanayileşme, kültürel modernleşme, ulus-devlet formasyonu ve parlamenter demokrasi gibi halihazırda modernleşme olarak tanınan ve tanımlanan bir sürecin dolaysız vargıları olan *biçimlendirici* ve *bağlayıcı* gelişmeler boyunca Alman toplumunun tarihsel ve toplumsal özelliklerinden kaynaklanan bir gecikmişlikle hareket ettiğini ve Batılı modernizasyona katkısının diğer "Avrupalı" ülkelerden daha az (ya da olumsuz) olduğunu vurgulayan bir belirleme sözkonusudur. Batılı toplumları modernitenin farklı formasyonlarına bölen bütün içsel ve dışsal şartları bir tarafa bırakma ihtimâli olsa bile, yine de Alman-

ya'nın "diğeri"[74] tarafından dikte edilen gelişme yolunu izlemek üzere kendi çizdiği ya da çizdiğini sandığı yola (*Sonderweg*)[75] müracaat ettiğini ve moderniteyle özel bir rekabetinin bulunduğunu görmek mümkündür.

İnsan tekinin tarihle ilişkisi verimlidir. Tarih "orada" durur, her zaman bize ihtiyaç duyduğumuz şeyi vermeye hazırdır- tam da bizim gibi. Biz de tarihin istediğini veririz. Tarih isteklerimize ve hayâllerimize uygun düşen yorumlara açıktır ve onlar için bir mekân barındırır. Tarihten türetebildiğimiz yorumlar için geçerli nedenler vardır ve bu nedenleri yine tarihin kendisine, toplumsala ya da kültüre müracaat ederek izâh edebiliriz. Ancak eğer tarih bir geleneğin tarihiyse, bu geleneğin nasıl kurulduğuna, parçalarının ve kurucu ögelerinin ne olduğuna, hayatın hangi ala-

---

74 Alman muhafazakârlığının sözlüğünde, demokrasi, endüstrileşme ve kapitalizm, modern kompleksin üçayağı, modern toplumun belaları olarak değerlendirilmişler ve genellikle de İngiltere ve Fransa'yla özdeşleştirilmişlerdir. Stern'in kitabı, kahramanca bir vitalizmle Alman entelijansiyasının (özellikle, Lagarde, Langbehn ve Moeller van den Bruck), moderniteye Alman toplumuna dışsallığı bağlamında ürettikleri tepkiyi oldukça iyi açıklamaktadır. Bkz., Stern, 1961. Bu tepkinin bir parçası olarak felsefedeki özgüllük ruhuna bağlanan Alman idealizminin, Fransız Devrimi'yle ilişkisi oldukça anlamlıdır: "Alman idealizmi Fransız Devrimi'nin teorisi olarak adlandırılmaktadır: Bu Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'in Devrim'in teorik bir yorumunu sundukları anlamına değil, fakat felsefelerini toplumu ve devleti rasyonel bir temel üzerinde yeniden örgütlemek için Fransa'dan gelen meydan okumaya bir karşılık olarak üretikleri anlamına gelir" (Marcuse, 1986: 3). "Kültürel ümitsizlik" aynı zamanda yeni-muhafazakârlar arasında da yaygın bir kavramdır. Bkz., Habermas, 1989.

75 *Sonderweg* (lafzî olarak, özgün yol; ancak a ya da b'den farklı ya da onların bireşimi bir "üçüncü" yol değil) ideası, Alman özgüllüğü ideasına bağlıdır ve öncelikle Alman tarihyazımı pratiğini etkilemiştir. Alman idealizmi ve sosyolojik geleneği tarafından kullanılan felsefî ve sosyolojik anlamlar talihsiz ve fakat mantıksal olarak Nazizmin askerî ve siyasî jargonuna eklemlenmiştir. Dolayısıyla kavramın pozitif muhtevası zedelenmiştir. Dolayısıyla, bu ideayı hep pozitif muhtevasıyla ilgili olarak kullandığını, buna karşılık *Deutscher Sonderweg*'in (Almanlara özgü yol) Nazizmle kazandığı muhtevanın bu pozitiflikle kardaş olduğunu, ikisini birbirinden ayırmanın ancak "teorik" yoldan olabileceğini belirtmek gerekir. Almanlara özgü kapitalist modern gelişme yoluna ilişkin iyi bir örnek olarak bkz., Blackbourn ve Eley, 1991.

nında inşa edildiğine ayırdığımız dikkati, bu geleneği neyin mümkün kıldığı sorusuna da ayırmalıyız. Geleneğin kökeninde yatan özgül *raison d'etre*'i [varlık sebebi -en.] bulmalıyız. "Alman Geleneği", felsefe, sosyoloji, iktisat vb. alanlar farketmeksizin, bu sıfatla ve sahip olduğu birikimle özgül bir tarihe yaslanır, özgül bir oluşum evresi vardır ve kendisini yaratan şartlara geri götürüldüğünde görülecektir ki tarihin bir sosyolojik ihtirasın kollarına bırakılması da bizzat bu geleneğin mirasıdır.

Özel bir tarihsel gelişmenin, özel bir sosyolojik düşünceye, felsefî bir yoruma yol açtığı ve Alman özgüllüğü denilen olgunun, Almanya'nın özgül tarihsel evriminin ve bu evrime karşı alınan tavrın sonuçta özgül bir düşünme biçimine tekabûl ettiği ve bu iddiayı doğruladığı fikri, bir tür sosyolojik indirgemecilik riski taşısa bile, onu doğrulayacak ampirik veriler mevcuttur. Bu veriler Alman tarihindeki iki önemli olgudan türetilebilir: Sanayileşme ve sanayileşmenin politik altyapısını oluşturan ulus-devlet pratiğinin -bütün vargılarıyla beraber- Batı Avrupa'daki diğer ülkelere nazaran Almanya'da daha geç vücut bulması.[76] Sonuçta erken modernizasyonun taşıyıcıları olan burjuvazi ve burjuva kültürü Alman toplumunda yerleşik bir güce sahip olamamıştır. Liberal demokratik değerlere kapalı bir toplum, rasyonel devlet yönetimini dışlayan politik iktidar, millî birliğini sağlayamamış bir halk bu olgunun yansımalarıydı. Almanya'dan önce İngiltere ve Fransa'da gerçekleşen burjuva devrimleri ise, hatırı sayılır ölçüde liberal fikirlerden etki-

76 Elias bu soruna ilişkin olarak, İngiltere ve Fransa'daki merkezileşme ve hükmetme pratiklerinin Almanya'dan oldukça farklı bir şekilde gerçekleştiğini söylemektedir. Bunun sebebi, toplumsal süreçlerin gerçekleştiği ölçeğin, bu süreçlerin yapısının önemli bir ögesi olmasıdır. Bu nedenle İngiltere ve Fransa'da merkezileşme ve bütünleşme çok daha erken ve kâmil bir şekilde gerçekleşmişken, Alman bölgelerinde coğrafi ve toplumsal farklılıkların derin olması nedeniyle aynı kıvama ulaşamamıştır. Bkz., Elias, 1982: 96.

lenmiş, entelijansiya ve kültürün aydınlanmış biçimlerince yürütülmüş, devlet, devlet bürokrasisi ve aristokrasiye karşı burjuvazinin ve orta sınıfların hakimiyet mücadelesine tanık olmuşlardı (Hughes, 1991; Blackbourn and Eley, 1991; Lukács, 1980; Elias, 1978).

2. Alman Sosyolojisi'nin Oluşumu

İlk bakışta bilim ya da felsefe gibi bir şeyde tikel, belli bir kollektif kimliğe özgü bir damar aramak şaşırtıcı gelebilir, çünkü bunlar ilke olarak herkes ve her şey için ortak görünen gerçekliğin arkasında yatan hakikati arama çabasının, bütün sınırları ve özellikleri aşan, aşması gereken düşünsel karşılıkları olarak değerlendirilir. Diğer taraftan yaratıldığı, üretildiği ve paylaşıldığı bağlamı aşabilen herhangi bir entelektüel çaba ya da bilimin olamayacağı da vurgulanmıştır. Şüphesiz, anlamlı ve işlevsel olan her şeyi kendisini doğuran şartlara indirgeyen bir bağlamsalcılıkla açıklamanın metodik açmazları vardır. Bu meselenin nasıl gerçeklik kazandığını gösterebilen ampirik açıdan zengin bir örnek olarak Almanya'ya dönebiliriz.[77] Alman toplumunun kendi ifadesini Alman sosyolojisi ve felsefesinde bulduğu iddiası, ilk öncülümüz olacaktır.

Alman sosyolojisinin oluşumunun anlaşılması da dolayısıyla "Alman Meselesi"nin anlaşılmasını gerektirmektedir.[78] Bir çok fırsatla tesbit edilen bu mesele, ya Alman özgüllüğü

---

77 Bağlamın çok farklı ve özgül olması nedeniyle, bağlamı kavramaya yönelik mütekabil girişimlerin de kendiliğinden farklılık ve özgüllük iddiasında bulunabilmeleri nedeniyle...

78 Tartışacağımız süreç için farklı özgülleştirmeler ve adlandırmalara sahibiz: Alman Meselesi, Almanya Örneği, Alman Özgüllüğü, Alman Biricikliği vb. Bu kavramların hemen hepsi aynı anlama gelir: Alman toplumu diğer Batılı toplumlardan modernite ve modernitenin kurumsal ve kültürel tamamlayıcılarının karşılanması ve yorumlanması bakımından bir farklılık gösterir. Bu tezin

ve bu özgüllüğün tarihsel sonuçlarına atfedilen ne varsa onların kutsallaştırılmasına ya da gözden ırak tutulmasına imkân veren bir zeminde değerlendirilmiştir. İlk durumda Alman toplumunun Avrupa'nın geri kalan kısmından farklı oluşuna eğilen farklılık söylemi kültürel ve siyasal bir tür muhafazakârlıkla, Herf'in söylediği gibi, reaksiyoner bir muhafazakârlıkla sonuçlanmıştır.[79] Sonraki durum, münhasıran liberal ve sosyalist eğilimlerce belirlenmiştir ve Almanya özgüllüğünün İngiltere ve Fransa'dakilere benzer rasyonel kültürel, siyasal ve toplumsal formlara eklemlenmesi gerekliliği üzerine kuruludur. Her iki "gerçeklik politikası" da kendi başına eksik ve yetersizdir; ne farklılığın ne de eklemlenmenin bir eğilim olarak yaslanabileceği bir gerçeklik vardır; belki düşünce vardır, ama bu düşüncenin gerçek bir temeli yoktur. Gerçeklik ve onun imgesi arasındaki ilişki Almanya için antagonistik ve kahredicidir.[80]

Alman sosyolojisi bu antagonizmde doğmuştur ve hâlâ

---

radikal savunularını bir yana bıraksak da, Dahrendorf'un sunduğu liberal versiyon bile anlamlıdır: "Tecrübî bir tavır vardır ki herkese yeni çözümler önerme imkânı tanımakla birlikte hakikate yönelik herhangi bir dogmatik iddiayı reddeder. İktidarda olanlara yardım etmekten ziyade engeller çıkarmayı amaçlayan liberal bir şüphe vardır. Her alanda bir ön-hakimiyet mücadelesi olduğunda sadece özgürlüğe yol açacak rekabetçi bir ruh vardır. İnsanın sadece bilgiye yönelik tecrübî tavrının, toplumsal güçlerin rekabetinin ve liberal politik kurumların kuruluşuyla özgür olabileceğini savunan bir özgürlük kavramı vardır. Bu kavram Almanya'da asla bir zemine sahip olmamıştır Peki neden? İşte bu durum, Alman Meselesi'ni yaratır" (Dahrendorf, 1967: 16).

79 Herf *Reactionary Modernism*'de (1990), "reaksiyoner modernizmin" Alman özgüllüğünün dolaysız bir sonucu olduğunu, Alman sosyolojisinde başlangıçtan beri gözlemlenen ve analiz edilmeye çalışılan bir sürü ikiliğin uzlaştırılmasını amaçladığını belirtmiştir.

80 Marx, bu antoganizmadan doğan acıyı açıklamıştı: "Almanya modern ulusların gelişmesine, bu gelişmenin gerçek mücadelelerine aktif bir şekilde katılmaksızın, soyut düşünce etkinliğiyle ortak olmayı denediyse bile, yine de bu gelişmenin zevkini ve kısmî tatminini hissetmeksizin *acılarını* paylaşmıştır. Bir taraftaki soyut etkinlik, diğer taraftaki soyut acı çekişe karşılık gelmektedir" (Marx, 1975:252-3).

onun izlerini taşımaktadır. Olumlansın ya da olumlanmasın, Alman sosyolojisindeki modernite kavramsallaştırımı da aynı antagonizmaya bağlanmıştır- "Alman İdeolojisi" onun dolaysız bir ürünüdür.[81] Alman geriliği ve bu geriliğin aşılabilmesinin yolları tartışmanın merkezini oluşturur. Sağcı *Kultur* yorumu,[82] modernizasyon için Almanya'nın kendi özel konumunca dikte edilen ayrı bir yol izlemesi gerektiğinde ısrar etmekteydi. Alman özgüllüğünün sol yorumcuları da, hiç değilse Marx ve izleyicileri, Alman gerçekliğine özel bir anlam atfetmekteydiler, ancak Marx "Alman meselesinin *Alman*[lara özgü] çözümüne" (Szporluk, 1991: 23) dayanmayan başka bir imkânın hayata geçirilmesine çalışmaktaydı. Marx, Almanların özgürleşmesine inanmaktaydı elbette, ancak *Alman* olarak değil, beşeriyetin üyeleri olarak. Tarihsel bugüne ulaşan Alman felsefesini, keskin bir eleştirmeni olmakla birlikte, kutsamaktan kaçınmadı.[83] Çünkü, "Almanlar siyasette diğer milletlerin yaptıklarını düşünmekte" (Marx, 1977: 250) ve diğer toplumların "teorik bilinci" olmaktaydılar. Ancak teorik olanı, pratik olana eklemleme-

---

81 "Almanlar kendileri hakkında düşündüklerinde, bu düşünmenin kalıcı temalarından birisi de Batılı komşularıyla kıyas edildiğinde Almanya'nın siyasal ve toplumsal geriliğiydi; eğer Alman İdeolojisi olarak adlandırılacak bir şey varsa, bu ideoloji, geriliğin gerçek nedenlerine inmek ve ortadan kaldırma yollarını aramaktan çok, bir gurur ve üzüntü karışıklığıyla, Romantizmi Aydınlanma'ya, Orta Çağları Modern Dünyaya, kültürü medeniyete, özneli nesnele, cemaati cemiyete, kalbi kafaya karşı kullanmak ve böylece sonunda Alman özgüllüğünün ve Alman tabiatının kutsanmasına varabilmekten ibarettir" (Lepenies, 1992: 203). Buna ilave olarak, Alman İdeolojisi Marx'ın kavramsallaştırdığı gibi, felsefeyi tarihin, siyaseti de iktisatın yerinde koyan bir zihin karışıklığına dayanır. Alman ideolojisi bir güyâ'nın, "[ol]muşcasına"nın ideolojisidir. Düşle gerçeğin, bilgiyle yorumun yer değiştirdiği bir ideoloji.

82 Almanca *Kultur* kelimesi doğrudan kararlı bir kollektif varlığın özgül oluşumuyla ilgilidir ve böylece ait olduğu toplumu bağlar. Bkz., Elias, 1978 ve Herf, 1990.

83 Krş.: "Bizler bugünün *tarihsel* çağdaşları olmaksızın *felsefi* çağdaşlarıyız" (Marx, 1977: 249).

nin zamanı gelmişti ve bu bilinç Marx'ın Alman bağlamındaki konumunu radikal olarak değiştirdi.

Fransa ve İngiltere'de sosyolojinin oluşumu esas olarak devlet ve toplumun ayrılmasına dayanmıştı. Yine tarih ve iktisatla ayrı olarak ilgilenme yönünde temayüller vardı. Ancak Dilthey'in iddia ettiği gibi Alman zihni ve bu zihnin yansıttığı gerçeklik, devlet ve toplumun açık bir ayrışmasının olamayacağı anlamında çok farklıydı (Lepenies, 1992: 235-237). Ondokuzuncu yüzyılda sosyoloji hâlâ Alman toplumunun alışmakta güçlük çektiği burjuva toplumunun bilimi olarak kavranmaktaydı. Aydınlanmanın kaba felsefesi, endüstrileşmenin ruhsuz mekanizmi,[84] kaotik demokrasinin gelişimi, ruhsal olanın maddî olana tâbi kılınması, burjuva toplumu aracılığıyla Alman toprağına sorgusuz bir şekilde aktarılmaktaydı. Sosyolojinin bir bilim olarak pratikte bütün yaptığı, bu süreci haklılaştırmaktı. Sosyolojinin emperyal Wilhelm Almanya'sındaki reddedilişi iktisat ve hukukun toplumsal çatışma sorunlarının üstesinden gelebileceğine inanıldığı ölçüde yaygınlaşmaktaydı. Bunun tipik bir örneği Treitschke'nin işçiye ilişkin görüşünde bulunur: İşçi, polisin sorumluluğundadır (Lukàcs, 1980: 589). Siyasal iktisadın bazı etik ilgilerle birlikte ortaya çıkması da bu tavrın bir parçasıydı. Bilime düşmanlık, şiir ve felsefeye duyulan inanç Alman idealizmi ve romantizminde ortak bir temaydı. Almanya'da sosyolojinin gönülsüz kabûllenimi, yeni bir toplumun yaratılması misyonuna bağlandığında sona erdi. Freyer kararı açıkladı: Sosyoloji, Batılı liberalizmin bozucu etkilerine karşı "burjuva toplumu çağındaki

84 Krş.: "... En dahiyane makinaları zaten icat etmiş bir İngiliz mekanisyen, sonunda kafasını bir insan inşa etmeye yorar ve bunu başarır da... Ancak bu adam çalışmasına ruh katacak bir güce sahip olmadığından ve zavallı yaratık, ürününün kusurunun da farkına vardığından, yaratıcısını gece gündüz bir ruh sıkıntısı için rahatsız eder..." (Heine, 1986: 17).

Alman toplumunun kaderine" katkıda bulunmalıydı.[85]

Aron'a göre "özgül olarak Alman bir sosyoloji kavramı yoktur; ne formel sosyoloji ne de bilgi sosyolojisi böyle değerlendirilebilir" (1964: 107). Buna rağmen Aron Alman sosyolojisini belirleyen iki önemli karakteristiği işaretler: felsefî bir iklimde geliştirilmiş olmayı da ihtiva etmek üzere, felsefeyle yakın ilişkisi[86] ve "yorumlayıcı anlama" üzerine metodolojik ısrar. Aron'un görmediği, Weber'in zamanındaki diğer bütün sosyologlardan ve sosyoloji mekteplerinden daha fazla formel bir sosyolojinin altyapısını kurduğudur; hatta Weber'de formel bir sosyolojinin bütün teorik başlangıç noktalarını bulabilmek mümkündür. Buna ilave olarak, bilgi sosyolojisi bütünüyle bir "Alman kavramı" olarak değerlendirilebilir, Alman sosyolojisinin öndegelen üyelerinden bazılarının bilgi sosyolojisinin gelişmesine büyük katkılarda bulunduğu gözlemlenebilir.[87] Ancak burada önemli olan, başka bir hususdur; "Alman sosyolojisi hiç bir zaman Durkheim'in liderliği altındaki Fransız sosyolojisiyle mukayese edilebilecek bir okul üretmemesine rağmen" (Liebersohn, 1988: 9), bu sosyolojiyi farklı kılan, Alman sosyolojik algısını özgülleştiren bir husus... Bu da düşüncenin

---

85 Freyer'in Alman halkının hizmetindeki bir sosyolojiyi radikal bir biçimde olumlamasını Nazilerin iktidara geldiği yıl (1935) telaffuz etmesi rastlantı olmasa gerektir. Bkz., Lepenies, 1992: 235.

86 Burada mesele sadece *Geisteswissenschaften*'ın [tin bilimleri -en.] temellendirilmesi değildi; aynı zamanda modernliğin ilk dönemindeki Alman toplumsal düşüncesi ve sosyolojisi yeni toplum biliminin öncüllerini kabûl edemediğinden, her zaman çareyi Kant'a dönmekle bulmuşlardı. Dilthey'ın dediği gibi: "Bilimlerle mukayese edildiğinde beşerî bilimlerin önemi giderek artmaktadır" ve "yapılması gereken apaçık ortadadır: Hedefe ulaşmak için Kant'ın eleştirel yolunu takip etmek ve insan zihninin ampirik bir bilimini kurmak, büyük yasalar sisteminin sahih bilgisiyle uyum içinde moral dünyada aktif olmak için toplumsal, entelektüel ve ahlâkî olayları yöneten yasaları bilmek" (Hawthorne, 1979: 143).

87 Eisermann bilgi sosyolojisinin bütünüyle bir Alman zihni ürünü olduğu iddiasındadır. Krş., Lenk, 1987: 57.

gerçekliğe ve tarihe karşı taşıdığı gerilimdir.

Sonuçta Alman özgüllüğü, onu etkileyen ve biçimlendiren Alman sosyolojisi, yansımalarını rasyonalite ve modernite teorilerinde bulmuştur. Burada modernitenin kurumsallaşması ve rasyonalitenin haklılaştırıcı bir ilke ve bu sıfatla modernitenin değer-alanı olarak tartışılması, tasarlanması için, olumlu ve olumsuz özellikleriyle Alman birikimine müracaat edilecektir. Modernite ve rasyonalite arasındaki kavramsal, tarihsel ve toplumsal gerilimlerin (modernite gerçeklikle, rasyonalite bu gerçekliğin muhtevasıyla ilişkili kılınarak) kavramsallaştırılması, bu birikim üzerinden yapılacaktır. Gerçekle türdeş olmayan ve sofistike bir mübadeleden elde edilecek kazanımlar bağlamında bir özgüllüğün anlaşılmasından çıkan sonuçlara bağlı olarak kurulan özgül bir gelenek üzerine konuşuyoruz. Gerçekliğin sınırlı tarihsel varoluşunun kendisi için her zaman problematik bir nitelik taşıdığını farkeden Alman geleneği, bu sürekli ve gerilimli biricikliğin aşılması için sosyoloji ve sosyal düşünceden çok şeyler talep edecektir.

Buna ek olarak toplumsal rasyonalite sorunu, bu sorun belirli bir toplumsal ve kültürel varlığa karşı koyulduğundan, Alman sosyolojisine özgü bir sorun olarak kalmaya devam etmiştir. Daha önceden tartışıldığı üzere, Almanya'nın tarihsel gelişmesi, kapitalist-endüstriyel sistem, ulusdevlet ve Aydınlanma ve de burjuva devrimleri çerçevesinde Fransa ve İngiltere'den oldukça farklıydı.[88] Alman sosyolojisinin geleneksel problematiği, *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçiş, bu farklılığa bir karşılık olarak biçimlendirilmişti. Moderniteye geç katılan bir toplum olarak Almanya, başarılı bir modernizasyon süreci için gerekli toplumsal ve

88 Lukács (1980) bu farklılığın Alman sosyolojisinin formasyonuna nasıl yansıdığını göstermiştir. Alman sosyolojisinin bu özelliğinin tarihsel ve sosyolojik bir değerlendirilisi için bkz., Liebersohn, 1988.

iktisadî vasatı geliştiremediğinden, modernitenin kültürel varlığının ruhunda kendi kimliğini tesis etmek zorundaydı. Bu entelektüel oluşum, Alman toplumsal düşüncesinin hayatî bir itkisi haline gelmişti. Alman toplumunun bu bağlamdaki özgüllüklerini yorumlamaya yönelik girişimler, toplumsal alanda kökleşen yetersizliklerin üstesinden gelmek üzere bazı aşkın kavramlara müracaat etmek zorundaydı. Aksi halde modernite deneyimine tatmin edici bir karşılık bulmak güçleşecekti. Bütün formel kavranılışlarına karşılık, rasyonalite böyle bir işlev gördü; Weber Almanya ve Avrupa'da *Gesellschaft*'ın modern formlarının rasyonel yeniden inşasını amaçlamaktaydı.

Gemeinschaft ve *Gesellschaft* arasındaki ikilikler Weber dahil olmak üzere Tönnies ve Simmel için esas başlangıç noktasını oluşturmaktaydı. Bu iki kısmî monadik süreç, sosyolojik terimlerle bir geçiş formunda yorumlandı. Dolayısıyla Alman sosyolojik geleneğinde formalistik bir boyut bulmakta zorlanmayacağız. Ancak bu iki toplumsal formasyon arasındaki farklılık ve çatışmaların ortaya konulma biçimi sosyal, giderek siyasal sonuçlar üretecekti. Sözgelimi Tönnies'in kayıp bir *Gemeinschaft* nostaljisi, *Lebensphilosophie*[89] [hayat felsefesi] yoluyla romantizmden devralınan bir Alman ruhunun korunması tavrını yansıtmaktaydı. Weber'in *Führersdemokratie*'si [lider demokrasisi -en.] Alman *Gesellschaft*'ının çıkmazlarına bir çözüm olarak düşünülmekteydi.[90] Mitzman köylü *Gemeinschaft*'ın mistisizmle, yeni *Gesellschaft*'ın dünyevi bir asketizmle özdeşleştirilmesinin bu bölünmeye katkıda bulunduğunu, dolayısıyla birinin diğerine tercih edilmesini kolaylaştırdığını söylemekte-

89 Krş., Liebersohn, 1988: 11-39; Lenk, 1987: 57-75.

90 Weber'in, Prusya'daki topraksoylu *Junker* tabakasının burjuvaziye dönüşümünü savunmasını da aynı çizgide değerlendirebiliriz. Bkz., Beetham, 1974; Mommsen, 1984, 1989.

dir. Dahası, bütün modernite ruhuna rağmen, teodisenin hayatın anlamını araştıran bir uğraşı olarak değerlendirilmesi de anlamlıydı, çünkü modern toplumda sekülarizasyon nedeniyle dünyevî olaylarda içkin bir anlam kalmamaktaydı (Mitzman, 1970: 221). En önemli siyasal sonuç, şüphesiz moderniteyle ilgili olandı. Weber, muhafazakâr politikaların bir temsilcisi olmasına rağmen, Almanya'nın siyasal modernleşme sürecinin hızlandırılması için liberal ve demokratik bir devrimin acilen gerçekleşmesini ümid etmekteydi. Eğer Weber'in tarih görüşünün,[91] modernliğe bakışını da belirleyen bir tür kötümserlikle bezenmiş olduğunu hatırlayacak olursak, bu ümidin kişisel ve toplumsal olarak aslında trajik olduğunu görürüz. Weber kapitalist-endüstriyel teşebbüse, özel bir kişilik tipine, toplumsal örgütlere, rasyonel bürokrasiye, güç siyasetine, formel hukukun gelişmesine ilişkin analizinde, bu kötümserliğin Almanya'nın "demir kafese" doğru ilerleyişinin hızlandırılması lehine terkedildiğini farkedeceğiz.

Habermas'ın işlevselci sosyal teori ve analitik dil felsefesinin eleştirel teorinin öncülleriyle kurduğu bireşimin muğlak karakterinin,[92] ayrıca Alman toplumsal düşünce geleneğine uzak ve fakat sonraki teorik çabasında merkezî bir önem taşıyan[93] bazı düşüncelerinin de sonuçta benzer bir kaderi taşıdığını farketmek mümkündür. Tıpkı ilk bakışta formalistik gözüken, ancak gerçeklikte kapitalizm, Protestan etik, burjuvazi, şehir, bürokrasi gibi karşılıkları bulunan Weberci

---

91 Weber'in tarih görüşü, tarih ve Weberci sosyoloji arasındaki ilişkinin kapsayıcı bir analizi için bz., Roth ve Schluchter, 1981.

92 Bu konuda bkz., Held, 1983 ve O'Neill, 1977.

93 Marksizmin tarihsel yeniden inşasını da kapsayan *İletişim ve Toplumun Evrimi (Communication and the Evolution of Society)* (1979), *İletişimsel Eylem Teorisi (The Theory of Communicative Action)* (1984, bölüm 3; 1989, bölüm, 5, 6, 7) bu bağlamda manidâr örnekler olmaktadır.

sosyolojik kavramlar, teorik rasyonalitenin pratik olanına dönüşümünü simgelediği gibi, tahrif edilmemiş iletişim, evrensel pragmatik gibi kavramlar da Habermas'ın genel modernite projesinin formel yapısını oluşturmaktadır. Weber'in kötümserliği, Habermas'ın modernitenin kültürel ve toplumsal alandaki kısmî çöküşünü gözlemlemesi, ikisinin de paylaştıkları bir "gelecek tahayyülünün" işaretini verir. Bu geleceğin gelmesi ümidinin yapısal şartları, aynı zamanda bu geleceğin olumsuzlanmasının teorik şartlarını oluşturur. Böylelikle kapitalizmin doğuşu ve gelişimi, sadece Batı'nın tarihsel gelişmesini açıklamaz, aynı zaman da içsel ve dışsal doğanın baskılanmasını da imâ eder.

Ondokuzuncu yüzyıl Alman toplumsal düşüncesinin tarihi, bir modernite ideasının kuruluşunun tarihi olarak da okunabilir- ancak bazı sınırlamalarla. Bu tarih, aynı zamanda, bir başarısızlığın tarihidir; modernleşme başarısızlığı, güçlü bir ulus-devlet olmadaki başarısızlığı, demokratik bir siyaset, liberal bir kültür oluşturmadaki başarısızlık vb. Bu başarısızlığın bir parçası olarak modernitenin problematik hâle gelişi ortaya çıkar. Almanya'nın endüstrileşme ve millî birliğin eşiğine geldiği ancak hâlâ emperyal bir tahakkümle yönetildiği ondokuzuncu yüzyılın sonunda modernite ve sonuçlarına ilişkin üç tavrı ayırdetmek imkânı vardı (Liebershon, 1988; Gnoss, 1988-89: 110). İlk tavır aşırı Sağ'ın moderniteyi bütünüyle reddinden oluşmaktaydı; pastoral, tötonik değerlerin, Alman ruhunun yüceltilmesine ve moderniteye bilinçli bir direnişe dayanmaktaydı.[94] İkinci tavır, modernitenin getirdikleri ve götürdükleri arasında yapılan bir tercihi yansıtmaktaydı; çünkü Almanya endüstriyel kapitalizmin yarattığı fırsatları iktisadî ve teknolojik olarak kul-

94 Aşırı Sağ'ın modernite ve endüstrileşmeye ilişkin görüşlerinin analizi Stern'in (1962) *The Politics of Cultural Despair*'inde bulunabilir. "Kültürel ümidsizlik" Alman *Volk*'unun geleceğine ait bir korkuyla beslenmiştir

lanmakla birlikte, sosyolojik olarak çözemeyeceği bir yığın sorunla karşı karşıya gelmekteydi. Bu iki taraflı perspektiften, daha önce değinildiği gibi, "reaksiyoner modernizm"[95] gelişti. Üçüncü tavır, modernitenin ölü bir son değil, taze bir başlangıç olduğu, dolayısıyla bu sürecin, sonuçlarından kurtarılması ya da beklenmedik ürünlerinin dışlanmasıyla zenginleştirilebileceği inancına bağlıdır ve İmparatorluk Almanya'sından Weimar Cumhuriyeti'ne aktarılan Alman sosyolojik geleneği içerisinde muhafaza edilmiştir. Bu tavır, modernitenin yeni, geçici bir fenomen, kısmî ve tarihsel, fakat geri çevrilemez bir süreç olduğu ve bireylerin ve toplumların halihazırda yaşadıkları bugünün etkisi altındaki hayatlarıyla dolayımlandığı öncülüyle beslenir.

Özgül ve indirgenemez bir karakter atfetmeye çalıştığı Alman bağlamı içerisindeki modernite teşhisinin bütünüyle Weber'e ya da Habermas'a özelleştirilemeyeceği açıktır. Bu teşhis bir geleneğin içerisindeki ortak bir tavrı yansıtır ve bu tavır modern toplumun mahiyeti ve oluşumu hakkındaki sosyolojik çabanın tavrıdır. Weber ve Habermas'ı etkilemeleri açısından bu çabanın üç temsilcisine, Marx'a, Tönnies ve Simmel'e eğilmek faydalı olacaktır. Liebersohn *Fate and Utopia in German Sociology* [Alman Sosyolojisi'nde Kader ve Utopya] (1982) başlıklı çalışmasında, Alman sosyolojisinde, modernitenin çelişkilerinden kurtulmak üzere ya gelecek perspektifli bir ütopya tasarısına ya da bir kere kaybedilmiş bir geçmişe dönen bir tür toplumsal kadere bağla-

95 Herf'in argümanıyla söylersek, reaksiyoner modernizm, siyaset aracılığıyla teknoloji ve modernite arasında verimli bir bireşimi çaresizce arayan (bir kısmı mühendis) entelektüellerin tavrının bir ürünüydü (1990: 1-17). İlk bakışta reaksiyoner modernizm, modernityi reddetmekle birlikte, onun en dolaysız ve yaygın ürünü olarak teknolojinin, modernitede keşfedilen yıkıcı karaktere karşı kullanılması belirleyici bir tema olmaktadır. Ayrıca reaksiyoner modernizm, romantik antikapitalizmi Alman halkının varoluş mücadelesine dönüştürmüştür.

narak oluşmuş bir ortak eğilimden sözeder. Liebersohn, Tönnies, Troeltsch, Weber, Simmel ve Lukács'ı seçer tartışması için. Bu insanlar sosyolojik sorunlar hakkında farklı şeyler söylüyorlardı; ancak modernitenin bir kader olarak yorumlanmasında ve bu tersine çevrilemez kaderin cesurca kabullenilmesi gerektiğini düşünmede ortaktılar. Simmel hariç olmak üzere hepsi gelmekte olanın korkusu içindeydiler. Bu hayatî sürecin bireye, tarihe ve topluma yapabileceklerini sezmenin endişesi, Alman sosyolojik geleneğine nüfuz etti. Modernite ve sonuçlarına ilişkin ikilem, bu endişeyle giderilmeye çalışıldı. Moderniteyi iradî bir bakışla yorumlayanlar, herhangi bir geriye dönüş fikrini reddederek moderniteye inançlarını korudular. Buna rağmen, eski cemaatin parçalanmasına, bağlarının çözülmesine, tinsel kültürün sefaletine karşı çıkan güçlü bir eğilim daha vardı: Anlamını Geçmekte olan bir toplumsal tahayyülün paylaşılan ikliminden türeten sosyolojik eğilim. Marx bu resimde farklı bir yerdeydi. Modern burjuva toplumunu olumlamak ya da olumsuzlamak için gerekli soyut ilkeleri koymakla kalmadı, aynı zamanda ütopyalar ya da kaderle oluşturulmayan bir toplumun yaratılması için, bu toplumun nasıl aşılması gerektiği yolunda bir strateji de üretti.

3. Karl Marx: Kapitalizm *Olarak Modernite*

Marx'tan bahsediyorsak iki hususa hemen değinmek zorundayız. Birinci Marx'ın teorisinin mahiyetiyle ilgilidir. Bu mahiyet, Marx'ın modern toplumun oluşumundaki temel kötülük olarak gördüğü emeğiyle varolan kitlelerin sömürülmesi olgusunun aşılmasına karar vermesine kadar değişmeden kalmıştır. İlave olarak, bu yüzyılın başında Nietzsche ve Freud tarafından eleştirilen rasyonalist perspektiften de bir kopuşu ifade eder. Buna göre tarihin istikâmeti bilinç

ve aklın bir akışı değildir; tarihsel süreç aksine bilinçaltı ve akıl-olmayanın tahakkümü altında cereyan eder. Bu duruma yol açan etmenler türdeş değildir. Marx'ın teorik enerjisini harcadığı etmen, aynı zamanda tarihin de dolaysız bir ürünü olduğuna inandığı sınıfsal çelişkilerdir.

Berman Marx'ın bir modernizasyon değil, modernite teorisyeni olduğu hususunu ısrarla belirtir (1982: 88-129). Bu, Marx'ın, sadece kapitalist dünya pazarıyla, burjuva ve proletaryanın sınıflar olarak yükselişiyle, bilim/teknoloji ikilisi ve toplumsal ve siyasal örgütlerle yaratılan "modernitenin katı kurumsal merkeziyle" değil, aynı zamanda kültürel moderniteyle de ilgili olduğu anlamına gelir. Eğer moderniteyle, geçişsel, fâni ve yeni bir süreç, fakat birey ve toplum için "kaynaştırıcı bir görüş" kastediliyorsa, Marx'ın eserleri bir *locus classicus* olarak değerlendirilmek zorundadır (Berman, 1982: 89). Marx'ın analiz nesnesi olan kapitalist üretim biçimi ve modern burjuva toplumu, modernitenin kendisini kurduğu ve dolayımladığı bir uğrağı temsil eder.[96] Üretim araçlarına sahip olan ya da olmayan birey, sadece bu *yeni* üretim biçimi ve *yeni* toplumsal oluşumdan kaynaklanan bütün ilişkilerle karşılaştığında bir özneye dönüştürülebilir. *Yeni;* çünkü, Marx'ın gösterdiği gibi, kelimenin gerçek anlamıyla tarihsel bir *kopuştan* sözedilebilmektedir artık: Burjuvazinin üretimin araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini, sonuçta bütün toplumsal ilişkileri sürekli olarak ve devrimci bir şekilde dönüştürmeksizin varolamayacağı bir tarihsel döneme yol açan kopuştan. Burjuva dönemini, daha önceki tarihsel dönemlerden ayıran, üretimin devrimcileştirilmesi, toplumsal şartların kesintisiz sar-

96 Sayer, kapitalizm analizinin modernitenin sosyolojik teorilerinde temellendiğini ve buna göre de Marx'ın bütün bağlayıcı sonuçlarıyla birlikte, sistematik, bilimsel bir kapitalizm analizi sunmasından ötürü, gerçek bir modernite teorisyeni sayılması gerektiğini savunur. Bkz., Sayer, 1991: 1-2.

sılışı, sonsuz belirsizlik ve harekettir. Bu dönemde

> arkalarına aldıkları eski ve saygın tasarı ve kanaatlerle bütün yerleşik, donuklaşmış ilişkiler ortadan kaldırılıyor; yeni oluşanlar ise fosilleşmeden ömrünü tamamlıyor. Katı olan her şey buharlaşıyor. Kutsal olanın kutsallığı gidiyor, sonunda insan, türüyle ilişkileriyle, hayatının gerçek şartlarıyla yüzleşmeye icbar ediliyor (Marx ve Engels, 1975: 38).

Komünist Manifesto'daki bu mufassal pasaj, modernitenin ne olduğu ve ne getirdiği hakkındaki en iyi açıklamayı verir. Burada öyle bir dönüşüm gerçekleşmektedir ki, burjuvazi ve proletarya ya da Engels'in notuyla,

> toplumsal üretim araçlarının sahipleri, ücretli emeğin işverenleri, modern kapitalistler sınıfıyla... kendilerine ait üretim araçları olmayan ve yaşamak üzere emek güçlerini satmaya zorlanan modern ücretli emekçiler sınıfı (Marx ve Engels, 1975: 35)

yeni tarihsel özneler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu özneler, Marx'ın tarihsel bugüne ilişkin gerçek tasarımını oluşturan iki türlü varoluşu ve muhtemel varoluşu temsil etmektedirler. Burjuvazinin egemenliği altında sömürü, baskı ve sefaletle koyun koyuna yaşayan bugün, yine de başka bir oluşuma yol açacak gizilgücü kendinde barındırır. Bu oluşum

> kapsayıcı *gelişme* ideali-"fiziksel ve ruhsal enerjilerin özgür gelişimi" (*1844 Elyazmaları*); "bireylerin kendilerindeki yetilerin bütünlüğünün gelişimi" (*Alman İdeolojisi*); "birinin özgür gelişmesinin herkesin özgür gelişmesinin şartı olacağı" (*Manifesto*); "bireysel ihtiyaçların, yetilerin, hazların, üretici güçlerin vb. evrenselliği" (*Grundrisse*); "tam olarak gelişmiş birey" (*Kapital*)

olarak sonuçlanacaktır (Berman, 1982: 127). Bu gelişme ideali ve Marx'ın bu ideale duyduğu inanç, nesnelerin mutlak olarak ve dolaysız olarak değişeceği bir geleceğe işaret eder. Ancak bu geleceği yaratacak özne nedir? Marx burjuvazinin devrimci karakterini ve tarihsel değişimdeki rolünü olumlasa bile, modernitenin kabul edilemez şartlarının, proletaryanın varoluş biçimini dönüştürmesiyle aşılabileceğini düşünmektedir. *Yeni*nin kutsanması Marx için önemli değildi; tam tersine, tarihsel olana teorik ve pratik müdahalede bulunmanın haklılığını kanıtlamak üzere vardı *yeni* olan -çünkü tarih zaten önceki müdahalelerin (bilinçli olmasa, şeyleşmiş ya da sınıf-yönlendirimli olmuş olsa bile) ürünüdür. Marx Alman seleflerinin moderniteye yaklaşımındaki hayatî kusurun, yeniyi kutsamalarında yattığını düşünüyordu; dolayısıyla geçmiş olanı ya da geçmekte olanı, öznesiyle belirleme imkânından yoksun kalmışlardı.

4. Ferdinand Tönnies: Gesellschaft *Olarak Modernite*

Tönnies'in moderniteyi *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçiş olarak kavramsallaştırması, evrimci ve kaderci yaklaşımları birbirine eklemli hâle getirmektedir. Bu iki farklı oluşumsal dönem, kendi *toplumsal eylem* tipini, *örgütlerini*, *yönlendirici ilkelerini*, *denetleyici aktörünü*, "üretim biçimi" anlamına da gelebilen mütekabil *meslekî pozisyonlarını* ve *entelektüel etkinliklerini* yaratmaktaydı. Şimdi bu oluşumun nasıl farklılaştığını görelim:

Gemeinschaft [Cemaat]

1. Aile hayatı: anlaşmayla, duyusal eylemle yönlendirilir. Aktör, bu hayatın bireyleridir. Hâne ekonomisi. Entelektüel etkinlik, anlama.

2. Kırsal köy hayatı: âdetler ve törelerle yönlendirilir. Toplumsal eylem zihnîlik ve duygusallık kazanır. Aktör, ortaklıktır. Ziraat. Alışkanlıklara bağlı düşünme biçimi.

3. Taşra hayatı: dinle yönlendirilir; vicdanî toplumsal eylem. Aktör, kilisedir. İktisat, zanaatlara bağlıdır. Sanatsal irade tarafından zenginleştirilen inanç, entelektüel etkinlik tarzını oluştur.

Gesellschaft [Toplum]

1. Kentsel hayat: uzlaşmayla yönlendirilir. İradî eylem. Toplum, aktördür. Ticaret. Sözleşmesel düşünce.

2. Millî hayat: yasamayla yönlendirilir. Düşünümsel eylem. Aktör, devlet. Endüstri. Düzenleyici düşünme biçimi.

3. Kozmopoliten hayat: kamu oyu tarafından yönlendirilir. Bilinçli ve sorumlu eylem. Aktör, âlimler topluluğu. Kavramsal bilim. Bilimsel düşünce.[97]

Bu portrede Tönnies'in sistematik ve betimleyici tarzı, genel sosyolojik bakışıyla buluşmaktadır. Toplumsal olanı anlamada objektif yapıların yeterliliğinden şüphe edip, psikolojiyi yardıma çağırsa bile toplumsal fenomenlere nesnel bir karakter vermeye çalışır. Buna rağmen, Tönnies için cemaat bu türden bir nesnellikten sıyrılıp tipik bir organik toplumsal bütün haline gelir. Cemaatin işleme biçimini ve ailenin yanısıra bireyin doğal iradesini örgütleme biçimini olumlar. Bu bütünlüğü, yargılama birimi olarak görür. Almanya'nın meseleleri üzerine düşünürken, bu meseleleri evrimci ve organizmacı bir çerçeveden türeyen tabiî olaylar olarak değerlendirip, kendi kaderlerinin sınırına vardıklarında mesele olmaktan çıkacaklarını öngörür. *Cemaat*, organik, kendi kendisini takviye eden, kendine yeten bir birim özleminin aynası olur. Oysa *Toplum* hakkında gizleyemediği bir hoş-

97 Bkz., Tönnies, 1963: 231-2. Serbest bir dille uyarlanıp, düzenlenmiştir.

nutsuzluğa sahiptir Tönnies. Marx'dan etkilenerek (çünkü Marksist modern kapitalizm teorisinin temel kavramları, mal mübadelesi, pazar, ücretli emek vb. betimleyici araçlar olarak değil, tanımlayıcı ve belirleyici ögeler olarak kullanılırlar) çizdiği *Gesellschaft* manzarası buna işaret eder. Pazarın dönüştürücü gücüne duyduğu inanç o kadar büyüktür ki *toplum*daki herkesin alacak ya da satacak bir şeye sahip birer tüccar olmasını gerekli görür (Tönnies, 1963: 76).

Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasındaki farklılaştırımı, şimdiye kadar tartıştığımız Alman modernlik kavramındaki ögelere de eşdeğerdir. Modernitenin bir ürünü olarak *Gesellschaft*, fâni, yeni ve kısmîdir. Tarihsel olana yaklaşımı, bugünün analiziyle belirlenir. Görüleceği üzere olgunlaşmış para ekonomisi Simmel için ne anlama geliyorsa, Tönnies için de, sözleşmesel mal mübadelesi kavramı adı altında, aynı anlama gelir. Modernitenin farklı formlarında, metropolis ya da *Gesellschaft*, belirleyici olan öge, ekonomiktir. Bunun yanısıra, Tönnies projesine siyasal bir ek de koyar. *Gesellschaft* siyasette uzlaşımsal, ticarette sözleşmeseldir. Böylelikle Devlet ve kooperatif birimleri zorunlu hâle gelirler. Tönnies, Simmel'in aksine yeni olandan endişe duymaz. Kariyerinin ilk dönemlerindeki sosyalist eğilimleri, herhangi bir gelişmeye karşı pozitif bir duyarlık geliştirmesini sağlamıştır. Ayrıca döngüsel evrim, yâni "bir *Gesellschaft* dönemini, bir *Gemeinschaft* döneminin izleyeceği", "*Gesellschaft* çözülür çözülmez orada *Gemeinschaft* için bir imkân doğacağı" (Tönnies, 1963: 231) beklentisi onu rahatlatır. Benzeri şekilde rasyonel irade (*Kürwille*) kendisini tükettiğinde, doğal iradeye (*Wesenwille*) dönüş[98]

98 Tönnies'in mekanik olarak amaç-araç ilişkilerince yönlendirilen, sadece *Gesellschaft*'ın sonsuz evrensel rekabetinde bireyin kendini korumasına hizmet eden rasyonel iradeden çok, ana ve çocuğu arasındaki sıcak alâka ve şefkâtten doğan doğal iradeye duyduğu yakınlık, moderniteye ilişkin şahsî tutumunu da sergiler.

kaçınılmaz olacaktır.[99]

Tönnies "*Gemeinschaft*'ı sosyolojinin başat kavramı kılarak ve onunla modern toplum arasında mantıksal ve tarihsel bir ikilik koyarak" Alman sosyolojisindeki modernite tartışmalarına önemli bir katkı yapmıştır:

> Sadece adları üretmemiş, aynı zamanda nesnel toplumsal şartları duyuş ve iradenin öznel türlerine bağlayarak, bu adların Alman sosyolojisinin karakteristiği olan psikolojik karşılıklarını da geliştirmiştir (Liebersohn, 1988: 13).

Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ı kavramsallaştırımı, belirli ikiliklerin (cemaat/cemiyet, doğal/rasyonel irade, kültür/medeniyet) toplumsal gerçekliğe yerleştirilmesiyle yürür. Tönnies'in arayışını ilginç kılan, bütün toplumsal bilginin ötesinde, bir sosyolog ya da felsefeci olarak ulaşılamayacak bir şeyin peşinde olmasıydı. Basılmamış denemesi, *Die Neue Botschaft* (Yeni Mesaj), yeni bir dönemi başlatacak bu ümidi doğrulamaktaydı (Liebershon, 1988: 39). Tönnies, Nietzsche'nin tarih ve topluma ait vukufuna da yakındı. Bu vukuf, şeylerin olduklarından daha farklı olamayacaklarına duyulan inançla oldukları gibi kabûlünden ya da kahramanca yaşayıp ölmekten başka bir seçenek bı-

---

99 Tönnies irade kavramı ve farklılaşımını şöyle tanımlamaktadır: "İnsan iradesi kavramı iki boyutlu bir anlam ifade eder. Bütün zihinsel eylem düşünmeden ibaret olduğundan, düşünmeyi ihtiva eden iradeyle, iradeyi kapsayan düşünme arasında bir ayrım yapıyorum. Bunlardan her biri kendinde bir hisler, içgüdüler ve istekler çokluğunu birleştiren zımnî bir bütünü temsil etmektedir. Bu birlik ilk olayda gerçek ya da doğal olarak, ikincisinde ise kavramsal ya da kurgusal olarak anlaşılabilir. İlk biçimdeki insanî iradeye, doğal irade (*Wesenwille*), ikinci biçimdeyse rasyonel irade (*Kürwille*) diyeceğim" (Tönnies, 1963: 103). Bu iradeler toplumsal eylem için birer yönlendirici işlevi görürler; doğal irade, eylemde içkindir, rasyonel irade ise eyleme önceldir. Tönnies, doğal iradenin rasyonel iradeye dönüşümünü evrimci bir perspektif içerisinde açıklar. Doğal ve rasyonel irade, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* ikiliğine karşılık gelir; Rasyonel irade, doğal iradenin bütün önceki biçimlerini birleştirir ve kendinde farklılaştırır, bazı bağlamlarda ise bunlar karışık bir biçimde bulunabilirler.

rakmamaktaydı. Hobbescu bir çatışmanın tahakkümünü gözlediği "kapitalist toplumda cemaat ilkesinin" yeniden doğması ümidi Tönnies açısından hayatîydi: bu çatışma, sonunda kapitalist toplumu imhâ edecekti çünkü.

5. Georg Simmel: Para Olarak Modernite

Simmel, sosyolojinin bir bilim olarak kendisini henüz kanıtlamadığı bir dönemde yaşadı. Ancak, bu durum sadece sosyoloji tarafından özümsenemeyecek toplumsal hayatın daha derin katmanlarına gidilmesi için bir imkân sunmaktaydı. Bu nedenle dar metodolojik bir sistem arayışıyla kendini sınırlandırmaksızın sosyolojinin yeni düşünce biçimlerinin yaratılmasına katkıda bulunacağını düşünüyordu. Simmel diğer "bilimlerin", özellikle felsefe, kültür, sanat ve psikolojinin, toplumsal hayatın en manidâr düzeyinin, yani bireyin toplumsal hayata katıldığı, "toplumsallaşmanın oyunsal biçimi" olarak "toplumsallaşabirlik"in anlaşılmasını ve incelenmesini sağlayabileceğini düşünmekteydi. Ancak birey bir bilgi değil, deneyim nesnesidir. Bu nedenle sosyoloji, toplumdan çok bireyle ilgilenmelidir (Lepenies, 1992: 241-243). Simmel "Kant'tan alınan düzenleyici bir ilke olarak etkileşim (*Wechselwirkung*)[100] aracılığıyla birey ve toplumun uzlaştırılmasına" (Liebersohn, 1998: 127) teşebbüs etmişti. Bireyler arasındaki etkileşim, bu etkileşimin örgütlendiği ve anlamlı bir şekilde uyarlandığı yol bütün toplumsal oluşumların kaynağıydı. Bir anlamda Simmel'in sosyolojisini de formalistik terimlerle açıklamak mümkündür.[101] Ancak bu du-

100 Simmel toplumsal hayatın ve toplumun farklı alanları arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu sık sık belirtir. Ancak entelektüel alanın özerkliğine inanır, çünkü orada toplumsal hayatın bütünü anlamlı bir şekilde dolayımlanmaktadır. Bu nedenle tarihsel materyalizm eleştirisi, iktisadî etmenlerin psikolojik motiflere indirgenilmesi şeklinde tezahür edecektir.

101 Tıpkı Weber sosyolojisinin olduğu gibi. Simmel'in ve sosyolojisinin Ameri-

rumda Simmel'in tezlerinin esasını, özellikle *Para Felsefesi*'nde[102] ortaya konulduğu biçimiyle gözden çıkarmış oluruz. Bu tezler bir modernite portresine ya da bir modernite teorisine giriş olarak değerlendirilebilir. Simmel'de bireylerin kendileriyle ve toplumla sosyal birliktelikleri "ilişkisellik, toplumsallaşma ve toplumsal formlar" olarak (Turner, 1992: 165) ifade edilir ve modernite tarafından karakterize edilen toplumsal bütünlüğün (ya da toplumun) mahiyeti hakkında bir imâda bulunurlar.[103]

Simmel için modernitenin birbirinden ayırdedilemez boyutları, toplumsallığın bireysel deneyimleri dolayımladığı metropolis ve modernitenin nesnel tahakkümle kendisini kurduğu olgunlaşmış para ekonomisidir. Metropolis nesnel kültürün zeminini oluşturur. Metropolisteki kültürün diyalektik bir karakteri vardır. Bir taraftan bütün kültürel pratiklerin nesnel bir yapı kazandıkları bir düzeyi teşkil eder, diğer taraftan kültürün bireysel anlaşılmaları için imkânlar yaratır. Baudelaire'in Paris'i gibi, Simmel'in Berlin'i de modernitenin bir minyatürüdür. Orada çöküntü, imhâ oluş ve yabancılaşmanın bütün formlarına karşı çağın kendi birliğini yaratma çabalarını görür Simmel.[104] [Onun] "Modernite-

---

ka'da bıraktığı izlenim de Weber'inkine benzerdir. Frisby'nin Simmel üzerine çalışmaları bu konuyu okuyucuya daha iyi anlatmaktadır. Simmel'in Amerika'da tanınması 1990'ların başlarına kadar uzanmaktadır. Bkz., Frisby, 1990.

102 Orijinal olarak *Philosophie des Geldes* başlığıyla 1900'de yayınlanmıştır; 1907'de gözden geçirilmiş bir baskısı daha yapılmıştır.

103 Simmel'in formalizmi, toplumsal olanla (*social*), topluma ait olan (*societal*) arasındaki ayrımla da ilgilidir.

104 "Şehir deneyimi" ya da Simmel için, "şehir hayatı", modernitenin çekirdeğini oluşturur. Bu çekirdekte "... hayat kendisini sadece tikel formlarda açığa vurur; yine de aslî rahatsızlığına bağlı olarak, istikrarlı bir şekilde katılaşan ve kendisiyle birlikte hareket etmeyen ürünlerine karşı mücadele eder" (Simmel, 1971: 376). Tönnies'in, Simmel'in *Über Soziale Differenzierung* (Toplumsal Farklılaşma) kitabını okuduğu zaman, "bir şehirlinin çalışması" demesi ilginçtir. Bkz., Liebersohn, 1988: 131. "Metropolis ve Zihinsel Hayat"ta (1971) zikredilen "şehirleşmenin kalpsizliği" hikâyenin başka bir boyutunu

ye bağlılığı, modernitenin ütopyayla aşılmasına yönelik bir istemle çatışır" (Liebersohn, 1988: 127). Simmel'in, nesnelerin ve toplumsal gerçekliğin iki kutuplu anlaşılmasına dayalı sosyolojik yönelimi moderniteye yaklaşımında da ortaya çıkar. Bir kere modernite "geldiği" gibi kavranmalıdır. Modernite bir ümid ve sınırlama olarak gelmiş, "ben"in, diğerinden kopma korkusunu doğurmuş, ancak kavrayıcı bireyi oluşturmuş ve bu bireye kendini ifade şansları da yaratmıştır. Modernite her şeyle, her taraftan bireye meydan okumakta, ancak kendini tehdit altında hisseden herkese buna karşı meydan okuma cesareti de vermektedir. O halde ne moderniteyi lanetlemek ne de toplum ve bireyler üzerindeki otoritesini kutsamak gereklidir.

Modernitenin özellikle Alman sosyolojik geleneği içerisinde kavramsal ve toplumsal ikilemlerle kavramsallaştırılması Simmel'de de gözlemlenebilir. Form ve hayat arasındaki derin diyalektik gerilim,[105] Simmel için, modern toplum ve kültürün ve bunlarla ortaya çıkan krizin değerlendirilmesinde bir başlangıç noktası olmaktadır. Çıplak mübadele ilişkisinden olgun para ekonomisine geçiş hem modern toplumu hem de nesnel ve öznel kültür arasındaki çatışmayı[106] karakterize eder. Bu çatışma "işbölümünün, dağı-

verir. Simmel modern hayat tarzının bireyler ve düşünme/eyleme biçimleri üzerindeki yıkıcı etkilerini belirler; aynı fiziksel çevrede yaşamalarına (şehir ya da pazar) rağmen bireylerin psikolojik açıdan ayrışmasını buna bağlar.

105 Organik, herhangi bir forma indirgenmemiş, kısmen romantik bir "hayat fikri Simmel için esasa müteallikiir" (Mestrovic, 1991:61).

106 Tabiatıyla bu çatışma metropolisin mekânsal belirlenmesinden daha fazla bir şeyi ifade eder. Simmel hayat ve form arasındaki gerilimin ya da çatışmanın, bireysel hayat deneyiminin modern çağ tarafından parçalanmasıyla derinleştiğini savunur. Hayata anlamını veren öznel bütün, kültürün bireysel/öznel paylaşımının irrasyonel bir şekilde artmasıyla birlikte ortadan kalkar. "Sorun eşzamanlı olarak nesnel kültürdeki 'artışla', öznel kültürdeki 'düşüş' arasında algılanan bir çelişki etrafında yoğunlaşmaktadır... Modern çağda nesnel kültür çok daha rafine, karmaşık, sofistike, pahalı, kapsayıcı ve belirleyici, buna bağlı olarak öznel kültür daha kaba, basit, geçici, sınırlayıcı, parçacıl ve anar-

tımın, haberleşmenin, para ekonomisinin, mal mübadelesinin, entelektüel ve kültürel çevrelerin" (Frisby, 1992: 100) bulunduğu metropoliste gerçekleşir. Simmel'in Hegelci antropolojiyi kullanışı Baudelaire'in moderniteyi şiirselleştirmesiyle buluşur. Böylece şeyleşmiş üretim ilişkilerinde insanın dışsal üretiminin baskın hâle geldiğini okuruz. Birey, metropolis nedeniyle şeyleşmenin ürünlerini yabancılaşmada dolayımlamaktadır. O vakit modernite, Simmel'e göre, sanki yaşadığı hayata sahipmişcesine davranan bireyin içsel deneyimine doğru çözülmektedir. Toplumsal etkileşim, Simmel'in kavramıyla "toplumsallaşım", bireyi bütüne, topluma bağlar. Ancak bu bağlanma bir parçalanmışlık içerisinde gerçekleşir. Modernite birey için bu parçalanmışlıktan hareketle kavranılabilir hâle gelir. Simmel'in modernite analizi, "toplumsal gerçeklik ve toplumsal ilişkiler deneyiminin geçici ve uçucu" olarak (Frisby, 1992: 68) belirlenmesiyle sonuçlanır.

Simmel'in belki de en önemli eseri *Para Felsefesi,* Turner'in özetlediği gibi üç ayrı açılımı olan bir argümana sahipti:

(1) Basit mübadeleden karmaşık parasal sisteme tarihsel geçiş toplumda *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçişe karşılık gelmektedir;

(2) paranın hakimiyeti gayrı şahsi, soyut toplumsal ilişkilerin önceliğinin bir yansıması ya da temsilidir. Soyut para, soyut toplumsal ilişkilerin sembolüdür;

(3) para gayrı şahsi mübadele ilişkileri aracılığıyla daha büyük oranda bireyler arası bir hürriyet yaratır, ancak aynı zamanda insan hayatını bürokratik, nitel düzenlemeye daha çok tâbi kılmaktadır (Turner, 1992: 168).

şik olmaktadır" (Scaff, 1989: 193). Simmel burada tekrar modern çağı nesnel kültürle, modern-öncesini öznel kültürle tasvir etmekte, ancak olaya bir tercih yapmaksızın, sadece bir gözlemci sıfatıyla bakmaktadır.

Kitap, yüzyılın dönüşünde Alman sosyolojisinin bütün büyük verimlerinde olduğu gibi, bir çok alana yayılan bir argümanlar yumağına sahiptir; ancak en bariz argüman, kültürel bir modernite eleştirisi olarak somutlaşır.[107] *Para Felsefesi* biri analitik, diğeri sentetik iki bölümden oluşur. Analitik bölümde Simmel para kavramını, toplumdaki hareketliliği, birey ve toplum üzerindeki etkileri, bu etkilerin ekonomik, psikolojik ve kültürel vargıları açısından analiz eder. Sentetik bölümde, bir değer olarak paranın yarattığı şartlar altındaki bireysel özgürlük üzerinde yoğunlaşır. Kültürü çatışmalı bir tabiat olarak tanımladıktan sonra (Simmel, 1991: 446), paranın tahakkümünün artmasıyla birlikte, maddî kültür ve ürünlerinin bireylerin hayat-muhtevaları üzerinde önemli bir güç olarak ortaya çıkışının kolaylaşacağını gözlemler. Toplumsal eylemleri ve algıları önceden belirlenmiş, hesaplanmış bir ideale göre yönlendiren bir kültür, bu kültürü kuşatan nesnelerden ayırdedilemez. Ancak maddî kültürün genişlemesi, bireysel kültürün sönümlenmesiyle sonuçlandığından, toplumsal gerçekliğe ilişkin bireysel yorum imkânı ortadan kalkar. Kendinden önceki tekil yorumların bir ürünü olan maddî kültür, bu yorumların hepsine karşı imhâ edici bir bağımsızlık kazanır ve tekil

---

107 Tabiattan evrensel yabancılaşmanın bir parçası olmasına rağmen, para eşyaya sahip olmanın bir aracıydı; ancak daha sonra nihai bir değer olacaktı. Modern toplumda para somutu soyut olana çevirme gücünden ötürü hemen her şey anlamına gelecektir. Eşyalar tatmin aracı olarak soyut nesnelere dönüştürülecek, bu da sadece somut olanın, paranın tatmini garanti edebileceğinin kanıtı olacaktır. Simmel şöyle yazar: "Paradan başka dünyanın bütünüyle dinamik karakterini çarpıcılıkla gösteren bir sembol yoktur... Ancak belki de para, ... karşıt formu, gerçekliği tanımlama formunu temsil etmektedir... Ele gelir bir madde olarak, para dışsal-pratik dünyadaki en geçici şeydir; fakat yine de muhtevasında en sabit olan şeydir, çünkü dünyadaki diğer bütün olaylar arasında bir denge ve kayıtsızlık noktası olarak durmaktadır... Paranın bütünüyle sadece sonsuz bir gelişmeyle gerçekleştirilebilecek ideal hedefi, kanun gibi, kendisi ölçülmeksizin bütün nesnelerin ölçüsü olmaktır" (Simmel, 1991: 510-511).

zihinler tarafından kavranılamaz hâle gelir. Çünkü bireysel görüşün oluşum şartları da değişmiştir:

> Ondokuzuncu yüzyılda gelişen nesnel kültürün öznel kültür üzerindeki hakimiyeti kısmen, onsekizinci yüzyılın pedagojik ideali olan, insanın yetiştirilmesi, yâni bir insanın şahsî içsel değerine yoğunlaşması olgusunu yansımaktadır. Bu değer ondokuzuncu yüzyılda bir nesnel bilgi kümesi ya da davranışsal örüntüler anlamında 'eğitim' kavramıyla yer değiştirmiştir (Simmel, 1991: 449).

İnsanın yetiştirilmesi, kâmil hâle getirilmesi sürecinden düz bir "eğitim" sürecine geçişte, insanın entelektüel/kültürel yeterliliğinin kendisine değil nesnelerin bilgisine adanışını, modern toplumdaki bilgi birikiminin bireysel girişimler tarafından kavranılamaz bir karmaşaya ulaşmasıyla birleştirdiğimizde, öznel kültürün gerilemesini buluruz. İnsanın yetiştirilmesinin öznel değeri, böylece eğitimin nesnel değerine dönüşmektedir.

Ne geçmişte ne de gelecekte fakat "şimdi yaşadığımız"[108] bir şey olarak modernitenin basitçe onaylanacak ya da reddedilecek bir olgu olmadığının farkında olmakla birlikte, Simmel, para ekonomisine, şeyleşmeye, eşyalaşmaya ve özellikle öznel kültür üzerindeki nesnel kültür tahakkümüne saldırarak bir modernite eleştirisi de sunmuştur. Simmel'in modernite kabûlü kısmen, modernitenin içerisinde, onun istenmeyen, beklenmedik sonuçlarının anlamlı bir bütüne dönüştürülebileceği bir vaad bulabilme ihtimâline bağlıdır. Bu gözlemlerden sonra, Simmel'in modernite teorisi ve eleştirisi, sadece "öznel kültürün tükenmesi" değil, aynı zamanda "bir nesnel kültür tarafından sunulan hedef

---

108 Frisby moderniteyi "ebedî bugün" olarak tahayyül eden bir Simmel resmi sunmaktadır. Bkz., Frisby, 1988b: 38-108.

ve anlamların ötesine giden insanî hedef ve anlamların bertaraf edilmesi" anlamına da gelen bir 'öznel kültürün çöküşü' teziyle sonuçlanır (Frisby, 1988a: 429).

Simmel modernitenin, modernitenin geçici, fâni, buna karşılık belirleyici bir ikinci tabiat hâline gelişinin; gerçekliğin sürekli bir çalkantı olarak deneyimlendiği, buna göre modernitenin istikrarlı bir çalkantı dönemi olarak anlaşılması gerektiği öncülüyle kavranması gerektiğini söyler (Liebersohn, 1988; Frisby, 1988b). "Zamansal olarak geçici, mekânsal olarak fâni" bir olgu olarak modernite, kendisini bireylik deneyiminde açığa vurur. Modernlik deneyiminin gerçekte nasıl karşılandığını dikte eden önceden düzenlenmiş bir bütünlük yoktur. Bu da Simmel'in "yapısal özelliklerinden çok modernitenin kültürel boyutlarıyla" ilgilenmesini açıklar (Frisby, 1988a: 430). Bu boyutlar herhangi bir deneyimi belirli bir mutluluk ve neşe kaynağı bulma yanılgısından özgürleştirmeyi amaçlayan bireysel girişimi, artistik yaratımı ve estetik çabayı içerir. Modernitenin dışsal ögeleri, anlamlı olarak ancak "bireylerin içsel hayatlarında" kavranılabilir. Kısaca Simmel modernitenin nasıl kurulduğuyla değil, bireysel olarak bu kuruluşun nasıl yorumlandığıyla, bu yorumun gerçek ve gündelik görünümleriyle ilgilidir.

Alman sosyolojisi ve modernite teorileri arasında, kapitalist modernizasyon süreciyle ilgili olarak Almanya'nın tarihsel geriliğinden, dolayısıyla Almanya'ya atfedilen bir özgüllükten beslenen, bu özgüllüğe bağlı olarak modernitenin pozitif ya da negatif bir sunumuna yönelen hayatî bir ilişkinin bulunduğunu, Alman sosyolojisinin modernite sorununa bu ilişki dolayımıyla yaklaştığını söylemek mümkün. Geleneksel toplumların modern yapılara doğru evrilmesini kavramaya yönelen sosyolojik teorilerin kullandığı çift kutuplu karşıtlıkların da bu yaklaşım içerisinde yeniden üretildiğini gördük. Ancak bir şey açığa çıktı ki, mo-

dernitenin anlaşılması, sosyolojinin en azından bu soruna ağırlık tanıyan bir *yeniden* kuruluşuyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sosyolojinin teorik nesnesi olarak modernitenin kavramsallaştırılması ya da modernite bağlamında sosyolojinin yeniden formülasyonundan bahsetme imkânına sahibiz. Bu çerçevede önce Weber'in daha sonra ise Habermas'ın bu çerçevedeki katkılarını tartışacağız.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Toplumsal Rasyonalite Olarak Modernite

Bu bölümde Weberci projeyi, bu çalışmanın başlangıcında belirtilen tezlerde vurgulandığı üzere modernite ve rasyonalite bağlamında yeniden inşâ etmeye yönelik çabanın esaslarını temellendirmeye çalışacağım. Bu yeniden inşâda rasyonalite gerçek niteliğinde toplumsal bir oluşum olarak anlaşılmalı, modernite ise toplumsal rasyonalitenin tarihsel bir vargısı olarak değerlendirilmelidir. Rasyonalite kavramına "toplumsal" sıfatını eklediğimizde, kaçınılmaz olarak moderniteyi tartışacağız, çünkü rasyonalite kendi gizilgücünü modernitede gerçekleştirmiş, modernitenin gerçekleşmesine de belirleyici bir ilgi geliştirmiştir. Weber, modernliğin tarihsel oluşumunda bu istikâmetteki güdüleri taşıdığını; şimdiye kadar varolmuş bütün fikrî ve davranışsal örüntülerin, yoğun bir şekilde bilinçliliğin modern yapıları formunda ve toplumsal modernizasyonun altsistemlerinde rasyonalitenin gerçekleşmesine katkıda bulunduklarını varsaymıştır. İlke olarak dünyaya karşı herhangi bir olumlayıcı eylemi yasaklayan dinsel örüntüler bile rasyonalitenin ilkesel taşıyıcıları olarak işlev görmüşlerdir.

1. Weber'in Fragestellung'u Olarak Modernite

Weber sadece sosyolojinin kurucularından birisi değildi; bu yüzden, hayatı boyunca yaptıkları bilimsel ilerlemeye sal bir sosyolojik katkı çerçevesinde değerlendirilemez. Weber'in açıkça, belki de değişken bir tavırla gelecek modern çağın önemini açıklayan ilk düşünürlerden birisi olması, herhangi bir modernite çalışmasında haklılaştırılmaya ihtiyaç duymaz. Weber'in bir modernite teorisyeni olup olmadığı tartışılabilir belki, ancak Weber'in eserleri özellikle bireysel, kültürel ve toplumsal boyutlarında olmak üzere moderniteye kılavuzluk eden düşünceler dizisi olarak görülebilir (C. Turner, 1992; B. S. Turner, 1992; Schroeder, 1992).[109] Buna rağmen bilim ve politika alanında ilgileri farklılaşan iki ayrı Weber'e sahibiz (Giddens, 1972). Dahası bir fırsatta uzlaşan bu iki Weber, başka bir fırsatta kolayca karşı karşıya gelmektedir. Her iki durumda da Weber'in aldığı tavrı haklılaştıracak bir teorik veri bulabiliriz. Weber'in, Marianne Weber'in biyografisinden (1988) ve Mommsen ve Osterhammel'in derlemesinden (1987) türetilen kişiliği, Onun kuşakdaşlarıyla şahsî ve toplumsal bağlarının son derece karmaşık ve bazen kavranılması güç olduğunu göstermektedir.[110]

Şahsî nedenler bir tarafa- bir bilim ve siyaset adamı olarak Weber'in yapıp ettiklerini anlamlı bir şekilde analiz etmeye yarayacak belirleyici bir temanın bulunması konusunda genel bir uzlaşma olmakla birlikte, ilgilerini ve eğilimlerini *öncelikle* hangi temanın yönlendirdiği açık değildir. Weber'in esas sorusu, problematiği, *Fragestellung*'u, bir

---

109 C. Turner ve Schroeder, bir modernite kavramının değil, modernitenin kendi manidârlığında analiz edilebileceği bir kültür teorisinin, Weber'ın eserlerindeki esas ilgi nesnesi olduğunu belirtirler.

110 *Max Weber and his Contemporaries* (1987) Weber'in yaşadığı ve etkilendiği entelektüel iklimi anlamak için oldukça verimli bir perspektife sahiptir.

çok tartışmaya yol açmıştır. Ancak, bütün yapıtlarına kavramsal bir anahtar olacak rasyonaliteden başka bir kavram olmadığı kanısına varılmıştır. Yine de Hennis'in iddia ettiği gibi, *İktisat ve Toplum*'u bir rasyonalite perspektifi içerisinde okumak, orada sergilenen bir çok meselenin anlaşılmasına katkıda bulunmayacaktır. Hatta Weber'in ilgilendiği metodolojik sorunlar, uzun dönemli araştırmaları, ilk iktisadî çalışmaları ve siyasal kanaatleri rasyonaliteye bağlı olarak analiz edilemez (Hennis, 1988: 23). Buna karşılık Hennis, Weber'in bütün entelektüel enerjisini yönlendiren sorunun, Hıristiyan asketizm ruhundan türeyen rasyonel *Lebensführung* (hayat nizâmı) tarafından kurulan bir *Menschentum* (beşeriyet) gelişimi ideası olduğunu savunur. Weber'in istikrarlı bir şekilde geliştirdiği bütün genel tarihsel kavramların, bütün sınıflandırmaların, tarihsel-ideal tipolojilerin arkasında, yapıtlarına yayılan *Lebensführung*, *Habitus*, *Lebenstil* (hayat tarzı) ve *Berufsethik* (meslekî etik) gibi kavramlar, eğer varsa,[111] Weber'in izlediği araştırma programının gayesinin, tarihsel evrimin farklı alanlarında *beşeriyetin* gelişimini ortaya çıkarmak olduğunu gösterir. Weber'in evrensel bir rasyonalizasyon teorisyeni, kapitalizm eleştirmeni, modernite teorisyeni vb. olarak adlandırılmasının önüne geçen bilimsel, entelektüel, hepsinden önemlisi siyasal bir gayedir bu. Bu da Weber için psikolojik değil, felsefî bir kavram olan bireysel kişiliğin tabiatını belirleyen "insanî alışkanlıklar"la, "hayat nizâmıyla"; ve modern dünyaya ilişkin güçlü bir vurguyla bunların tarihsel gelişme sürecindeki yerleriyle ilgilenme imkânı tanır. Sosyolojik sorunların bireysel hayatların düzenlenmesi perspektifinden ele alın-

111 Weber'in zihninde belirli bir araştırma programına sahip olup olmadığı da tartışılabilir ve bu noktada Weber sosyolojisi tartışmaları ikiye bölünür. Bu bölünme için Schluchter bir çerçeve sunar. Bkz., Schluchter, 1989: 411-431.

ması, Weber'in yakınlık duyduğu bir tutum olmuştur (Hennis, 1988: 55-57).[112]

Hennis, Weber'in sosyolojiye katkısının değerlendirilebileceği merkezî bir tema bulma amacındaki yaklaşımları eleştirir (1988: 62-103). Weber'in, sonraki yorumlar doğrultusunda sosyolojinin öntarihini oluşturacak bir toplum bilimi geliştirmeye niyetlenip niyetlenmediği; Wilhelm Almanya'sındaki demokrasi sorunuyla ciddi olarak ilgilenip ilgilenmediği; dünya dinleri üzerine çalışmalarında rasyonalizasyonun dönüştürücü gücünü görüp görmediği, Hennis için "insanın kültürel problemleri" olarak özetlenebilecek bir sonuca varmanın ara yollarıydı. Modern dünyada *Kulturmenschentum*'un [uygar insanlık -en.] izlediği istikâmet bize, sanırım, bir modernite teorisinin yerleştirilebileceği bir zemini de sunar. Buradaki anahtar kavramlar kişilik ve hayat nizâmıdır. Böylece tarihsel, iktisadî ve kültürel ögelerle kurulan kişilik yapılarının farklı tarihsel dönemlerde farklı toplumlarca ihtiyaç duyulan hayat nizâmını dikte ettiği toplumsal çevrenin ortaya konulması mümkün olur; sonuçta örneğin Weber protestan etik ve kapitalist meslekî ruh arasındaki ilişkiyi açıklayabilmektedir. *Beşeriyet* düşüncesi, meslekî etik ve onun içselleştirilmesiyle anılan *derunîlikle* yakın bir ilişkiye sahip olduğundan, hayat nizâmının sürdürülmesi, bu etiğin tanınması ya da kabûlü olarak anlaşılmalıdır.

Hennis'in Weberci sosyolojiyi ele alış biçimi açık bir şekilde, bu sosyolojinin rutinleştirilmesi ya da Parsons yoluy-

---

112 Hennis'in Weber'i yeniden inşâsı, bir polemik mahiyeti taşımakla birlikte Weber'e ilişkin yanlış değerlendirmelerin bir çoğunu aydınlatır. Weber incelemelerinde sık sık gündeme getirilen "eser" ve "şahsiyet" arasındaki keskin ayrım Hennis için geçersizdir; o, tam tersine, özellikle *Wissenschaftlehre*'deki "ampirik bilim, eğer cevabına sahip olmadığı sorunları asla ortaya koymazsa kötü bir yola girecektir" önermesine dayanarak ikisi arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu düşünür.

la Amerikanlaştırılmasına[113] aykırı bir yol izler ve bu bakımdan çeşitli eleştirilere uğramıştır (Hindness, 1987; Piccone, 1988-89; Tenbruck, 1980). Eğer Weber'in çalışmalarını *beşeriyetin gelişimi* gibi bir düşünceden hareketle ele almak mümkünse neden rasyonalizasyon ya da modernite kategorileri de bu düşünce ışığında incelenmesin? Hennis'in dışlayıcı yaklaşımına rağmen, beşeriyetin gelişimi düşüncesinin şüphesiz Weber'in çalışmasında içkin olan modernite düşüncesiyle uzlaştırılabilir olduğunu düşünüyorum. Hennis'in temsil ettiği yaklaşım, kuşkusuz diğer Weber yorumlarını engellemez. Bir çok Weber yorumunun olabilmesi biraz Weber'in çalışmalarının kapsamı, derinliği ve biraz da belki belirsizliğiyle ilgilidir. Tenbruck'un "Weber'in yapıtlarında tematik birlik problemi" başlıklı önemli makalesi (1980: 316-351) Weber'in ilgi alanlarının tesbitinde iyi bir başlangıç noktası olabilir.*

1) Tenbruck öncelikle bir *magnum opus* olarak değerlendirilmesine rağmen, rasyonalite ya da herhangi bir merkezî problematik açısından bakıldığında *İktisat ve Toplum*'un ve-

---

113 Bkz., Murvar, 1983 ve Hinkel, 1986. Hinkel Weber'in eserlerinin tercümelerindeki bazı yanlışlara dikkat çekmektedir ki, bunlar sadece dil yanlışları değildir, aynı zamanda orijinal metinde olmayan bazı teorik sorunlara da yol açmaktadır. Murvar bu bağlamda Weber'in Parsons ve izleyicileri tarafından Amerikan sosyolojisine nasıl entegre edildiğini tartışmaktadır. Murvar'a göre Weber yorumları aşağıdaki hususlarda çelişkiye düşmektedir: 1) Weber'in otorite ve meşruiyet tipolojisi yanlış bir şekilde kullanılmıştır. 2) Weberci bürokrasi teorisinin sadece teknik ve idarî işlemlerle sınırlandırılması çerçevesinde bir aşırı basitleştirme ortaya çıkmıştır 3) Rasyonalite kavramı Batılı (kültürel) köklerinden uzaklaştırılmıştır. 4) Weber'in kavramsal formasyonları bağlamları dışına taşırılmıştır. Gouldner (1970) da Parsons'ın Weber'i yanlış okuduğuna dikkat çeker. Hemen her Weber çalışmasında bibliyografik bir mesele ortaya çıkar: İncelenen metin seçilen konu için yeterli midir, yoksa bu metin Weber tarafından farklı bir amaçla mı yazılmıştır? Weber çalışmaları her zaman, Tenbruck'un işaret ettiği gibi, çalışmaların yazıldığı kronolojik düzen ve Weber'in zihnindeki niyetleri açısından çatışmalı bir bağlama itilmektedir.

(*) Aksi belirtilmedikçe, alıntılar Tenbruck'un makalesindendir. A.Ç.

rimli bir metin olmadığı kanaatindedir. Dahası, eserin yorumlayıcı bir sosyolojinin metodolojik öncüllerini ortaya koyan mahiyeti de belirgin değildir; başlangıç kısmı hariç Weber metodolojik ve sosyolojik sorunlarla, bu sıfatla, ilgilenmemiştir.

2) Tarihsel-dinsel bir süreç olarak dünyanın büyüsünün kaybolması (*Entzauberung der Welt*) Yahudilikle başlamış, Protestanlığın dünyevî asketizmiyle nihaî noktasına varmıştır. Bu argüman Weber'in özellikle din sosyolojisi çalışmalarında sık sık tekrarlanır.

3) Batılı rasyonalizasyon ve tarihsel-dinsel bir süreç olarak dünyanın büyüsünün kaybolması Weber sosyolojisinin kalbidir. Eşdeğer olarak kullanılmalarına rağmen, Weber gerçekte rasyonalizasyon ve dünyanın büyüsünün kaybolması kavramları arasında bir ayrım yapmıştır. Rasyonalizasyon, aslında Batı'ya özgü bir pratik değildir. Kavramın Weber tarafından farklı kullanımları, sadece rasyonalizasyon *sürecinin* Batılı gelişmeyle telifinin mümkün olduğunu gösterir, çünkü dünyanın büyüsünün kaybolması Protestan etikte sonuçlandığında, rasyonalizasyonun farklı biçimleri ortaya çıkabilmiştir. "Dinsel büyünün kaybolması süreci modernitenin rasyonelleştirici gücü olarak kapitalizmin geliştirdiği ruhu hazırlamıştır." Rasyonalizasyon süreci, büyünün kaybolması sürecini içerir ve Protestan etik sadece onun içerisinde geçici bir aşama olarak vardır.

4) "Rasyonalizasyon tezi", dünyanın büyüsünün kaybolması, Protestanlığın dünyevî asketizmi ve rasyonalizasyon süreçlerinin birbiriyle ilintili olduğunu gösteren açıklayıcı bir tezdir. Rasyonalizasyon, başlangıçta dinsel düşüncelerin rasyonalizasyonuna duyulan karşı konulamaz bir itkiden evrilen içsel bir mantıktan doğmuştu. "Buna göre, rasyonalizasyon süreci, tarihsel-dinsel büyü kaybolması sürecinin kalbinde yatar ve rasyonalizasyonun tarihindeki aşamalar

ve uğraklar birliklerini bu büyü kaybolması sürecinden türetirler." Böylece Weber'in birer birer fenomenleri değil, bu fenomenleri yöneten mantığı keşfettiği söylenebilir.

5) Rasyonalizasyon tezi ortaya konulduktan sonra, rasyonalitenin gelişmesinin de karşılaştırmalı bir çerçeveye yerleştirildiği din sosyolojisi aracılığıyla, rasyonalizasyon süreçleri tasvir edilmiştir. Sonunda Weber, dünyanın büyüsünün kaybolmasının, açıkca sadece Hıristiyanlıkta ve sadece Batılı gelişim çizgisinde rasyonel bir hayat anlayışına evrildiğini ve bundan sonra evrensel bir anlam ve geçerlilik kazandığını söylemektedir.

6) Evrensel tarih ve rasyonalite dinin tekrar hayatî bir rol oynadığı tarihsel evrimin sunumunda eklemlenir. Din, kendisi için teodise aracılığıyla bir problematik ortaya koyması ve onu aşmaya çalışması anlamında, sadece toplumsal değil aynı zamanda bilişseldir de. Bu, dinin gerçeklikle karşı karşıya geldiğinde ürettiği mantığa bağlı bir problemdir. Dinin tasvir ettiği dünya imgesi, insanın içe yönelme eğilimiyle inkâr edilmekte, ya da rasyonel ve hesaplanılabilir biçimde belli bir amaca yönelik meslekî eğilimle hareket etme istemiyle benimsenmektedir. Weber'deki Nietzscheci damar bu bağlamda ortaya çıkar: talih ve acı çekme teodisesi, gerçeklikle karşılaşan kişinin deneyimleridir. Dinlerin teodisesi modern zamanların gerekliliklerini karşılayan bir dünya imgesi sunmak üzere her aşamada çok daha rasyonel ve sistematik sorular sorduğundan, giderek daha rasyonel bir şekilde biçimlenmektedirler. Buna göre dinsel gelişme rasyoneldir; "çünkü olguları ve açıklamaları sistematize etmekte ve eylemin başlangıç noktalarını birleştirmekte, fakat daima karizmatik ihtiyaçları 'ayağa kaldırmaktadır'". Buna karşılık talih ve acı çekme teodisesi varsayıldığı gibi her zaman dışsal gerçeklikle başa çıkamaz ve "teodiselerin daha ileri düzeyde sorular yaşamasına yol açar."

7) Weber'in çalışmaları, buna göre sadece şu soruya tâbi kılındığında anlamlıdır: Rasyonalite nedir? Batılı gelişme, rasyonalizasyon sürecinde biricik olmakla birlikte sadece ikincil bir mesele olarak vardır. Evrensel tarih bu soruya bağlı olarak mümkün olur.

Tenbruck "tematik birlik" tezinin, sadece rasyonalite sorununun herhangi bir tartışmaya merkez olduğunda işlevsellik kazanacağında ısrarlıdır. Bu tematik birliği kanıtlamak üzere, Weber'in çeşitli yorumlara el vermiş muhtelif eserlerini seçmiştir: "Giriş" (*Vorbemerkung*, 1920); "Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu" (1920); "Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhu" (*Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, 1920); "Dünya Dinlerinin Toplumsal Psikolojisi -Giriş-" (*Einleitung*, 1915); "Dünyanın Dinsel Reddedilişleri ve İstikâmetleri" (*Zwisschenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, 1915)[114] ve Hindistan dinleri ve antik Yahudilik üzerine çalışmaları. Tenbruck'a göre *İktisat ve Toplum*, sadece tarihsel-ampirik bir metindir, ilgilerinin oldukça geniş ve kapsayıcı olduğunu gösterir, ancak orijinal argümanına ilişkin bir fikir vermez.[115] Tenbruck bu çerçevede, O'nun çeşit-

114 Charles Turner (1992) Weber'in bütün özgünlüğünün bu makalede yattığı kanısındadır. Geri kalan çalışmaları bu metne yardımcı hüviyetinde değerlendirilebilir.

115 Bu formüllerle, Tenbruck bir çok ciddi eleştiriye uğramıştır. En önemli eleştiri Schluchter'den gelmiştir (1989: 411: 432). Tenbruck "Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlâkı"na gelinceye kadar, Weber'in, tam olarak ne yaptığının farkında olmadığı kanaatindedir. Belli belirsiz bir şekilde dinlerin tarihinde modern dünyayı üreten bir "büyü bozumu" olduğu düşüncesine sahiptir. Ancak "Ekonomik Ahlâk"tan sonra, dinî düşüncelerin içsel niantığının ve eski Yahudiliğin Batılı gelişme için taşıdığı manidârlığın bilincine varmıştır. Bu olguyu keşfettikten sonra, diğer alt-mekanizmaları ve alt-sistemleri çalışmaktan vazgeçmiştir. Oysa Schluchter'e göre Weber'in çalışmalarının gelişimi (*Werksgeschichte*) *İktisat ve Toplum*'u herhangi bir şekilde dışta bırakmaya izin vermez ve rasyonalite ve rasyonalizasyon düşünceleri başka düşüncelerin ardılı değillerdir. Tenbruck'un göndermede bulunduğu metinler, tematik

li alanlarındaki araştırma istemlerinin sistematik ve hesaplı bir analizinden sonra rasyonalizasyon tezine ulaştığını söyleyen Bendix'in Weber yorumunu reddeder. Weber'in esas problematiği olarak rasyonalite sorunu ve gelişmesi, genellikle, bir sorun olarak hiç bir yerde açık ve kesin bir formülasyona kavuşamamış olarak değerlendirilir.[116]

Bu kısa gözlemlerden sonra, moderniteyi mümkün kılan tarihsel süreçler üzerinde yoğunlaşacak ve "dinsel moderniteyi" dünyanın büyüsünün kaybolması sürecinde ele alacak, nihayet modernitenin tarihsel kaderini Weber'in "anlam kaybı" ve "özgürlük kaybı" argümanlarıyla tartışacağım. Metodolojik sorunların bir kısmının daha önce tartışıldığını hatırlatmak isterim. Ayrıca Weber'in sosyolojisinin siyasal bağlamına değineceğim. Rasyonalite sorunu, rasyo-

---

birliğin araştırılması için de kullanılabilirler. *İktisat ve Toplum*'daki sistematik kavramsallaştırmalar ve kesinleştirilmiş formülasyonlar rasyonalizasyon olarak modernitenin kurumsal formuna aittirler; şehir, bürokrasi, entelektüeller, meşruiyet tipleri vb.

116 Bendix (1962) aynı önermeye sahip çıkmaktadır: rasyonalizasyon tezi anlaşılmaksızın, Weber'in bir sosyolog olarak herhangi bir özgünlüğü kalmayacaktır. Bu tez, bu türden bir birlik oluşturan Weber'in yazılarından sistematik bir şekilde türetilebilir. Sica (1988) Weber'in öneminin, rasyonalitenin, özellikle irrasyonalitenin toplumsal hayattaki rolünün analizinden geldiğini düşünmektedir. Schroeder (1992) Weber'i kurucu konuma oturtarak, rasyonaliteyi kültür sosyolojisi kavramında belirleyici bir konuma taşımaktadır. Turner (1992) Weber'i postmodernizmin panik kültürünü öndeyilemesinden ötürü olumlamakta, ancak rasyonalizasyonun sonuçlarının Weber'de son derece belirsiz tutulduğunu belirtmektedir. Levine (1985) özgürlük ve rasyonalite arasında istikrarlı ve güçlü bir ilişki olduğunu, Weber'in de bunu farkeden ilk kişi olduğunu söylemektedir. Brubaker (1984) rasyonaliteyi Weberci sosyolojinin merkezine yerleştiren tavrın iyi bir örneğini sunar. Schluchter (1981, 1989) rasyonalitenin Weber için esas tema olduğunu, hatta Weber'in tarihsel projesinin Batılı rasyonalitenin biricikliğini kavramaya yöneldiği iddiasındadır. Löwith klasik çalışmasında (1983) Weber'in rasyonalite temasını, Marx'ın yabancılaşma temasıyla birlikte modern dünyanın bir ifadesi olarak almıştır. Lash ve Whimster'in derlemesinde (1987) yer alan makalelerde, rasyonalite ve modernite Weber'in bir düşünür ve sosyolog olarak esas ilgi alanları sayılmaktadır. Kalberg (1980) rasyonalitenin Weber'in çalışmalarındaki merkezî konumunu doğrulamaktadır.

nalizasyon süreçleri ve rasyonalite türleri açısından da tartışılacaktır.

2. Modernitenin Tarihsel Oluşumu: Weber'in Gelişme Tarihi

Weber ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sının sosyolojik düşüncesinde çok baskın olan evrimcilik ve tarih felsefelerine takılıp kalmamıştı (Habermas, 1984: 143). Ancak tarih, onun çalışmalarında önemli bir araştırma düzeyi olarak varlığını korumuştur. Weber'in kapsayıcı modernite teorisine varabilmek için, modernitenin tarihsel boyutu öncelikle ele alınmalıdır. Burada tekrar bir yaklaşım sorunu ortaya çıkar. Schluchter tarihsel sorunlara yaklaşmada karşılaştırmalı yaklaşımdan farklılaşan, evrimci bir perspektifin altını çizer. Weber evrimci yaklaşımın bazı argümanlarına da sahip çıkarak karşılaştırmalı bir perspektifi tercih etmiştir (Schluchter, 1981: 1-3).[117] Bu, Weber'in tarihi yorumlarken, farklı teorileri kullanarak, tipik olayları birbiriyle karşılaştırarak ve karşıtlaştırarak, herbiri bizatihî biricik ve bir diğerinden bağımsız olan muhtelif gelişmeleri gözlemlediği anlamına gelir. Weber sözgelimi her dünya dinini kendi biricikliği içinde karşılaştırmak istemiş, ancak bunları ardzamanlı olarak sınıflandırmayı reddetmiştir. Weber tarihsel olguları tekil bir uyumun aynı parçaları olarak değerlendiren tarihsel birlik teorilerine karşı çıkmış, belirli şartlar altında ortaya çıkan tarihsel fenomenlerin anlamlılığını görmezlikten gelerek tarihi tanınabilir dönemlere bölen tarih-

117 Bu noktada Schluchter kaçınılmaz olarak Tenbruk'un pozisyonuyla çatışmaktadır. Çünkü Tenbruck din sosyolojisi bağlamında istemler ve eylemler arasındaki rasyonalitenin mantığını keşfettikten sonra, Weber'in orijinal planına rağmen geri dönüp herhangi bir karşılaştırmaya girişmediğini söylemektedir.

sel aşamalar teorisini eleştirmiştir (Zaret, 1980). Ancak bu, tarihsel olgular arasındaki benzerliği ve tarihteki gelişme eğilimlerini inkâr ettiği anlamına gelmez.

Bu bağlamda Tenbruck'un Weber'i dinlerin özerk mantığında ve rasyonalizasyona yönelik güdülenmeleri örneğinde tarihsel evrimin mantığını açığa çıkartılabilecek bir rasyonel keşfeden bir düşünür olarak sunması; Roth, Schluchter ve Winckelman[118] tarafından eleştirilen evrimci bir perspektifi destekliyor intibaını vermektedir. Schluchter yine de Tenbruck'un üç noktada tutarlı olduğu kanaatindedir:

> İlkin... Weber sadece Batılı kültürün gelişmesi ve türemesinin bir teorisini değil, aynı zamanda genel olarak kültürün gelişimini açıklayan bir teori geliştirmiştir. İkincisi... Weber ideal-tipik prosedürü, ideal tiplerin oluşturulması stratejisini, hiç olmazsa dinî dünyanın tâbi olduğu rasyonalizasyona yönelik içsel güdüyle görünür paralellikler çizdikçe şeyleştirmiştir. Nihayet... Batılı rasyonalizasyon sadece dünya görüşlerine bağlı değildir; aynı zamanda içsel olarak belirlenen bir düzeye de bağlıdır; bir tarihsel ardıllıklar, kazalar ya da ilgi çağrışımları dizisi değil, fikirler düzeyindeki "içsel zorunluluğun" gerçek sonucudur (Schluchter, 1981: 5).

Schluchter, Weber'in, dinsel düşüncelerin kendi kendini yöneten bir mantığa sahip olduğuna ilişkin bir görüşü formüle etmesine rağmen, bu mantığı dinin kurumsal yapısıyla desteklediği inancındadır. "Eski Yahudilikten asketik Protestanlığa geçişin içsel zorunluluğu" olarak rasyonali-

---

118 Günther Roth ve Johannes Winckelmann kendilerini Weber çalışmalarına adamışlardır. Roth'un İngilizce konuşan dünyada tanınmasına rağmen Winckelmann'ın etkisi Almanya'yla sınırlı kalmıştır. Winckelman da Weberci sosyolojiyi evrimci ve aşama teorilerine karşıt olarak, "dünya tarihinin yapısal olmayan fenomenolojisi" bağlamında değerlendirmektedir.

zasyon teorisi, tarihsel-toplumsal bir analizle beslenir; bu analiz ardzamanlı değildir ve dolayısıyla evrimci bir teoriye ya da bir aşamalar teorisine yol açmaz. Weber'in yaklaşımı evrimci ve karşılaştırmalı yaklaşımların bir bireşimiydi; ancak bunlardan ikisine de indirgenemeyen bir bireşim. "Gelişme tarihi" (*Entwicklungsgeschichte*) kavramına yakındı ve Batı'nın gelişim tarihine yoğunlaşıyordu. Özgül bir gelişim tarihini doğrulamak üzere değil, böylesi bir tarih içerisinde belirli bir coğrafyaya özgü bir tür gelişmeyi ihtiva eden tarihi vurgulamak üzere diğer din ve medeniyetlerin gelişim tarihleriyle de ilgilenmişti. Bu, muhtelif gelişim tarihlerinin olduğu anlamına gelir; bunlardan her biri tarihte biricik gelişimlerin varlığına işaret eder. Weber kendini Batı'nın gelişim tarihine adamıştı, çünkü bu tarihin dünya tarihi içerisinde biricik ve diğer tarihleri açıklamak için işlevsel olduğunu düşünmekteydi.

Weber'in tarihsel problemi, Schluchter'in kavramlarını kullanacak olursak, Batı kapitalizmi ve Batı rasyonalizminin modernitenin esas toplumsal ve kültürel kurucuları olarak gözüktükleri sosyolojik, tarihsel ve iktisadî bir bağlam oluşturmaktı. Diğer bir deyişle, Weber'e göre modernitenin tarihsel oluşumu, toplumsal-iktisadî düzeyde kapitalizmle, kültürel düzeyde rasyonalizmle tamamlanmıştı. Tekrar belirtmek gerekirse rasyonalizm ve kapitalizm arasında bir ardıllık ilişkisi vaz'etmek yanıltıcı olacaktır. Böyle bir çerçevede, Roth'un altını çizdiği gibi (1987: 75-6), Weber'in modernite teorisinin Tenbruck ve Hennis'in tartışmalarında daraltılan metinsel temeli, mantıkî sınırlarına kadar götürülmek durumundadır. Tematik bir birlik aramaksızın Weber'in çalışmalarındaki sürekliliği görmek iyi bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla evrimcilik ya da aşamalar teorisyeni olarak Weber ile karşılaştırmalı bir metodun takipçisi olarak Weber arasında bir tercih yapmak zorunda kalmayız.

Roth (1971, 1979) ve Schluchter (1981, 1989) Weber'in eserlerini, Alman toplumsal düşüncesindeki tarihyazımı geleneği tarafından zorunlu kılınan radikal bir tarih görüşü çerçevesinde yeniden ele aldılar. Weber Tarihsel Okul'un metodolojik ilkelerinden koptuğundan[119] ve kendi zamanında son derece yaygın kabul gören Batı'nın özkimliğini olumlamayı sorguladığından (sonunda kendisi de bu kimliği olumlamasa bile) başlangıç noktası olarak farklı bir konumdaydı. O, Batı medeniyetinin rasyonalizasyon ve kapitalist modernite olarak gelişiminin, dünyanın diğer kısımlarında neden ortaya çıkmadığına ilişkin soğukkanlı bir analize girişecekti. Batı toplumlarının geliştirdiği pratiklerin tarihsel analizinin nedensel mekanizmalara dayandırılması gerektiğini düşünerek, anlama ve açıklama arasında verimli bir işbölümü kurmayı denedi. Weber'in metodolojik yazıları bu türden bir yaklaşımın sosyolojik/kavramsal öncüllerini üretme amacı güder. İdeal tiplerin geliştirilmesi ve *yorumlama* metodu bu amaca hizmet eder. Tarihsel ve sosyolojik düzeylerin, Weber için tarihsel bugünün analizi demek olan durumsal analizle birleştirilmesi de aynı çerçevede değerlendi-

119 Graff (1987), Tenbruck ve Whimster (1987) meseleyi Weber'in çevresinde özel göndermeler yaparak incelemişlerdir. Whimster, Karl Lambert'in son derece iddialı kitabı *Deutsche Geschichte* (Alman Tarihi) ile başlayan Tarihçiler Tartışması'na Weber'in katılım nedenlerini incelemiştir. Lambert, kollektif bir varlık tarafından temsil edilen toplumsal bir ruha inanmaktaydı. Bu varlık, tarihi bilinebilir yapınakta ve bilimsel incelemeye tâbi kılmaktadır. Weber, Lambert'in aksine tarihsel olayları değerlendirmede bilimin pozitif rolüne büyük oranda inanmamakta ve bireyi irrasyonele teslim olan bir hüviyette görmemekteydi. Diğer taraftan Tarihsel Okul (özellikle Meyer ve Meinecke), tarihte irrasyonel bir öge olduğunu, bunun tarihi bir bütün olarak değerlendirmeye engel teşkil ettiğini iddia etmişlerdi. Bunun pratikteki anlamı, bir halkın tarihinin tam bir resminin bilimsel analizle verilemeyeceğiydi. Bir halkın kültürü, tarihinden daha önemliydi. Tarihsel Okul'un evrimci perspektifi, bir halkın kültür tarihinin dönemselleştirilmesinin anahtarıydı, toplumun değil. Weber bu iki tavırdan herhangi birisini tercih etmedi. Çünkü bu iki tavır ne "verili" olanın arkaplanıyla ilgiliydiler ne de fenomel olanda "verili" ögelerle.

rilmelidir. Bu, Roth'un, Weber'in gelişme tarihinin üç analiz düzeyine (tarihsel analiz, sosyolojik analiz, durumsal analiz) bağlı bir tarih olduğu düşüncesini doğrulamaktadır (Roth, 1979: 197).[120] Modernite problemine bağlı olarak da, Weber'in, modernitenin tarihsel formasyonları olarak Batı kapitalizmi ve rasyonalitesini, tarihsel, karşılaştırmalı ve nedensel analize tâbi tutulduğu söylenebilir. Din üzerine çalışmaları bu tezi doğrulamak için yeterlidir. Weber'in büyük yapıtı *İktisat ve Toplum*, bu analizlerin en formalleştirilmiş ve kavramsal araçlarını sunmakta, metodolojik öncüllerini belirlemektedir. Nihayet Almanya'nın kapitalist modernleşme sürecine giren ve güç politikasında İngiltere ve Fransa kadar etkili olması beklenen bir toplum olarak teşrihi, ancak durumsal bir analizle mümkün olabilirdi.

Weber'in gelişim tarihi sadece Batı'daki modern oluşumları savunmakla kalmaz, aynı zamanda rasyonalist ve modernist pratiklerin dünyanın diğer taraflarında neden başarılı olamadığını ya da olamayacağını inandırıcı bir şekilde gösterme iddiasında da bulunur. "Evrensel-tarihsel ufukların", "medeniyetlerle ilişkili analitik perspektiflerle" bireşimi bu yaklaşımın nüvesini teşkil eder (Nelson, 1976: 114-129). Weber farklı medeniyet-kültür komplekslerini bir diğerinden "rasyonalizasyon ve evrenselleşme istikâmetindeki farklı türden tekil ikiliklerin üstesinden gelme [yeteneğini] kurumsallaştırma derecesiyle" ayırmaktadır. Batılı gelişme sürecinde, iki hayatî ikilik vardı: birincisi, kardeşlik pratikleri tarafından evcilleştirilen "bizden olan" (kardeş) ve "bizden olmayan" (düşman) arasındaki ikilik; ikincisi,

120 Roth, Weber'in tarihsel yaklaşımına ilişkin olarak Mommsen'in benzer bir düşünceye sahip olduğunu kaydeder. Mommsen'e göre Weber yapısal modellerle, süreçsel modelleri karşıtlaştırır. Yapısal modeller feodalizm ya da kapitalizm gibi dönemsel kavramlarla ifade edilirler, süreçsel modeller yapısal modellerin ampirik içeriğini oluşturur.

asketik dinî pratikler ve mukabil sonuçlarıyla, rasyonalizasyon ve evrenselleşme tarafından fethedilen din ve dünya arasındaki ikilik. Batı'yla karşılaştırıldığında, Çin örneğinde, rasyonalizasyon ortaya çıkmayı başaramamış, Hindistan örneğinde toplumsal kardeşlik pratikleri geliştirilememiştir.[121] Weber'in İslâm üzerine yazıları, iyi bir biçimde formüle edilmemekle birlikte, benzer bir düşünceyi yansıtmaktadır. Weber İslâm'ı bir *Herrlichereligion* (hakimiyet dini) çerçevesinde değerlendirme eğilimindeydi; dünyaya karşı püriten asketik bir tavır geliştirme istidadı taşımıyan İslâm, Batılı kapitalizmi geliştiren entelektüel ve hukuksal prosedürleri de bünyesine eklemlemeyi başaramamıştı. İslâm'ın taşıyıcıları her zaman dinin teklif ettiği mesajı, ilke olarak dünyevî asketik etikle uzlaştırılamayacak bir şeye dönüştüren savaşçı bir gruptu. Böylece İslâm'ın monoteistik yapısı, sonraları İslâm'ın ilk dönem örgütlenmesindeki rasyonel ögeye tekabûl eden sufilik tarafından ruhsal bir istikâmette dönüştürülmüştü (Turner, 1974).[122]

3. Dinî Modernite

Weber dinin özüyle değil, "sadece ilgili bireylerin öznel deneyimleri, düşünceleri ve hedefleri, kısaca dinî davranışın

121 Nelson, Weber'in Çin ve Hindistan mukayesesinde Doğu ve Batı arasına yerleştirdiği farkı korumak ister. Çin rasyonalite yokluğunu, Hindistan ise kardeşlik pratiklerinin eksikliğini tipikleştirmektedir. Çin, Konfüçyanizmin ısrarlı bir şekilde gelenekselci partikülarizm ve patrimonyalizmi pekiştirmesi nedeniyle, rasyonel bir hukuk geliştirememiş, böylelikle modernitenin oluşmasının önemli bir ögesinden mahrum kalmıştı. Hindistan ise kardeşlik pratiklerinin yokluğu nedeniyle, Batı'da kapitalist üretim tarzının gelişmesine yoğun bir şekilde katkıda bulunan bölgesel ekonomi ve şehir özerkliğine ulaşamamışlardı.

122 Weber tezi üzerinde bazı çekinceleri bulunmasına rağmen, Ülgener Turner'la bu konuda aynı fikirdedir; ancak Ülgener, bununla birlikte İslâm'ın bütünüyle bir *Herrlichereligion* olarak adlandırılabileceği konusunda şüphelidir (Ülgener, 1981).

'anlamı'nın (*Sinn*) bakış açısından ulaşılabilecek" bir anlama çabasıyla ilgiliydi (Weber, 1978/1: 399). Bu anlayışın önemli bir boyutu da dinin bu dünyaya *yönelik* bir hareket içerisinde kavranılmasıydı. Bu da Weber'in her zaman özgül bir anlamda anılan toplumsal eylem tanımına uygun ve tamamlayıcı bir özellik olmaktadır. Dinî davranışı belirleyen, bireylerin öznel deneyimleri, edindikleri ya da geliştirdikleri fikirler, belirli amaçlara ulaşmak için belirli araçları arayan bireylerin pratik hedefleridir. Weber'in dinle toplumsal bir *kurum* olarak ilgilenmesi bu nedenle anlaşılabilir hâle gelmektedir. *İktisat ve Toplum*'daki "Dinî Gruplar (Din Sosyolojisi)" başlıklı bölüm dinle bu sıfatla ilgilenmenin esas boyutlarını formel bir şekilde açıklar. Bunların yerine, Weber'in dinî moderniteyi anlamaya yardımcı olacağını sandığım daha erken dönem metinleri[123] üzerinde durmak istiyorum.*

1. *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu.*[124] Weber'in Protestan etik tezi genellikle şöyle açıklanmaktadır: Protestan meslekî etik ve kapitalizm arasında dolaysız bir ilişki (ya da "seçmeci bir yakınlık") vardır. Pietizm, Methodizm, Baptizm ve özellikle Kalvinizm gibi mezhepleri de içeren Pro-

---

123 Alexander, bibliyografik ve kronolojik sorunlardan ayrı olarak, Weberci teorinin çokboyutluluk özelliğinin bu metinlerde hemen hemen kaybolduğunu düşünmektedir (Alexander, 1983: 59). Weber'in din sosyolojisi metinlerinde, dinin, kendisinden başka bir şeyi ortaya çıkaran araçsal bir güç olarak yorumlandığı görülmektedir. Böylece Weber'in daha erken aşamadaki din analizinde birleştirmeye çalıştığı, dinin araçsal ve normatif düzeyleri bir araya gelmemektedir. Alexander, Weber'in politik metinlerinin de aynı yanlışı tekrarladığı görüşündedir.

(*) Aksi belirtilmedikçe, alıntılar analiz edilen metinlere aittir. Weber'in din sosyolojisi metinleri için bkz., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Cilt, J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1988 (9. baskı).

124 Orijinal olarak *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-5) adıyla basılmıştır, daha sonra bir önceki dipnotta belirtilen yapıta alınmış, Parsons tarafından 1958'de İngilizceye çevrilmiştir. Türkçe çevirisi için bkz., *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları: İstanbul, 1985.

testanlık Almanya, İngiltere, Fransa, Hollanda ve Kuzey Amerika'da gelişmiştir. "Püritanizm" ve "asketik Protestanlık" Weber tarafından, her ikisince paylaşılan ortak bir tavra işaret etmek üzere kullanılmışlardır: zihinsel bir durum değil, dinsel olarak belirlenmiş asketik bir etik, pratik bir davranış biçimi. Bu tezle anlatılmak istenen olgu şudur:

> Dinî inanç ve dinî pratikten kaynaklanan psikolojik yaptırımların etkisi pratik davranışa istikâmet vermekte ve bireyi bu istikâmete bağlamaktadır (Weber, 1958: 97).

Weber bu tezin bütünüyle kendi buluşu olmasa bile, oldukça uyarıcı olduğunun farkındaydı.[125] Marianne Weber bunun delilini sunar. Heinrich Rickert'e yazılan 2 Nisan 1905 tarihli bir mektupta Weber şöyle demektedir:

> ... Kültürel tarih üzerine ilginizi çekebilecek bir deneme alacaksınız benden: Modern *meslekî medeniyetin* (*Berufskultur*) temeli olarak Protestan asketizm - modern ekonominin bir tür "spiritualist" inşası (Weber, 1988: 356).

Weber bu tezi mümkün kılan üç önemli tarihsel olgunun altını çizer. Birincisi, kapitalizmin gelişiminde 16. yüzyıldan beri Batı Avrupa ve daha sonra Kuzey Amerika'da gözlenen, sermaye birikiminin taşıyıcılarının ve sermaye sahiplerinin genellikle Protestan mezheplerden türemesi olgusudur. Bu zamanda orta sınıflar ve burjuvazi genellikle pürita-

---

125 Werner Sombart ve Eberhard Gothein, Almanya'daki etkili iki tarihsel ekonomist, Weber'den *önce* Kalvinizm ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi farketmişlerdi; özellikle Sombart, "kapitalist ruhun büyümesindeki moral güçlerin etkisini" (Sombart, 1967: 267) araştırmıştı. Sombart'ın yapıtları Weber'i doğrudan etkilemekle kalmamış, aynı zamanda onun kavramsal başlangıç noktalarını da belirlemiştir. Nitekim Sombart ve Weber'in kapitalist ruh üzerinde yazdıkları büyük bir benzerlik taşımaktadır. Ancak Sombart, Weber'in aksine kapitalizmin gelişmesine katkıda bulunan hayatın rasyonalizasyonuna Katolik skolastisizmin daha yatkın olduğunu, buna karşılık Protestanlığın iktisadî hayata karşı bir kayıtsızlık içerdiğini söylemektedir (Sombart, 1967: 236-250).

nizmle birlikte anılmaktadır. İkinci olgu, kapitalizmin gelişmesi için, gereken her şeyi kuşatan bir para kazanma ya da maddî zenginlik mücadelesini teşvik etmekle kalmayıp kapitalist ruhun yaratılmasında da belirleyici olan, "etik olarak boyanmış bir hayat anlayışı"na işaret eder. Üçüncü olgu, Reformasyon tarafından yenilenen meslekî etik; Lutherci harekete değil, insanın kendisini Tanrı'ya karşı, cemaatine karşı ve nihayet kendisine karşı ispat etmesinin kutsallaştırıldığı Kalvinist harekete bağlanabilir. Kapitalist gelişmenin esasına bakılacak olursa, Protestan mezheplerin baskın olduğu yerlerde, kapitalist bir yönelimin yoğunlaştığı görülecektir (Dülmen, 1988-89: 73-4).[126]

Protestanlık Kalvinizm, Pietizm ya da Methodizm biçimi altında, rasyonel bir etiğin ve kapitalist ruhun oluşmasına katkıda bulunacak inançları ve normları geliştirecekti; ancak keskin, nedensel ardzamanlı bir ilişki içerisinde değil,

---

126 Bu da Weber'in tezindeki tartışmalı hususlardan bir tanesidir. Sözgelimi Sombart Kalvinist bir devlet kilisesinin 1560'dan beri varolduğu, buna karşın kapitalist bir gelişmenin ortaya çıkmadığı ve 19. yüzyıla gelinceye kadar geri kalan, dolayısıyla Weber'in tezini yadsıyan İskoçya örneğini ilk zikreden isimdi. R. H. Tawney, W. H. Warwich, H. M. Robertson ve Kurt Samuelsson Sombart'ın izinden gittiler. Buna karşılık Marshall İskoçya örneğinde, Weber'in tezini destekleyen hiç olmazsa bir husus bulunduğunu söyler. İskoçya'da geleneksel iktisadî faaliyetlerin çöküşü ancak asketik Protestanlıkla açıklanabilecektir (Marshall, 1980). Pellicani, kapitalist ruhun Orta Çağlar ve Rönesans'la da özdeşleştirilebileceğini, Henri Pirenne tarafından sunulan, 11. yüzyıldaki Finchaleli tüccar Godric örneğine yaslanarak savunur. Pellicani, Godric'in iktisadi faaliyetlerini ticarî içgüdü, kâr arayışı ve paranın yine para aracılığıyla çoğaltılmasının belirlendiğini, dolayısıyla kapitalist ruhun Weber'in zannettiğinden daha eski olduğunu ve Katolikliğin kapitalizme nüfuz ettiğini düşünür. Reformasyon'u kapitalist ruhu üretmeye muktedir bir güç olarak alan başka eleştiriler de vardır. Bu noktada Weber'in cevabı keskindir: Kapitalist ruhu, Reformasyon'la ilintilendirmek "aptalca ve doktriner" bir tutumdur, çünkü "kapitalist iş organizasyonlarının bazı belirli formları Reformasyon'dan eskiclir" (Weber, 1958: 91). Weber tezinin biraz bağlamından kopartılmış eski tarihli bir tartışması için Robert. W. Green'in derlemesi, *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics* (1965) faydalı olabilir.

muhtelif "seçmeci yakınlıkların" bireşimiyle. *Meslek* (*Beruf* veya *calling*) kavramı bu türden bir yakınlığı gösterir ve aynı zamanda "hidayet", "Tanrısal ilhâm" anlamına gelmektedir. Weber'in kastettiği anlamda Tanrı tarafından belirlenmiş bir vazife olarak *Beruf* Luther'in İncil'i tercüme ettiği Reformasyon'a gelinceye kadar tarihin sahnesine çıkmamıştı. Kalvinistik inançta *meslek* bireyi içerisine düştüğü derunî izolasyondan ayırıp toplumsal bir örgüte bağlayacaktır. Weber süreci şöyle açıklar:

> Dünya Tanrının şânına hizmet etmek için vardır ve sadece bu sıfatla vardır. Seçilmiş Hıristiyan yeterliliği ölçüsünde, Tanrının emirlerini yerine getirerek onun şânını artırmak için dünyadadır. Ancak Tanrının emirleri Hıristiyanın toplumsal başarıları olmasını gerektirir; çünkü, toplumsal hayatın buyruklarına göre ve buna uygunluk içerisinde düzenlenmesini ister. Hıristiyanın bu dünyadaki yegâne toplumsal etkinliği *majorem gloriam Dei*'deki (Tanrının yüce şânındaki) etkinliğidir. Dolayısıyla bu özellik, topluluğun dünyevî hayatına hizmet eden meslekî çaba tarafından paylaşılır (Weber, 1958: 108).

Bu *meslekî* çaba bir Hıristiyan için bağlayıcı ve normatiftir; "Tanrının inayetine bir istisna teşkil etmeksizin herkes yerine getirmesi ve emek sarfetmesi gereken bir *meslek* için hazırlanmıştır." Değerli, seçilmiş bir Hıristiyan[127] dünyada ilahi şân için bütün enerjisini vererek ve dürüstlükle elinden gelenin en iyisini yaparak çalışmaya hazır olmalıdır. *Meslek*'in anlamı budur.

Weber'in tezi ayrıca bir kader doktrinine yaslanmaktadır ki bu Kalvinizm'in en karakteristik dogmasıdır ve herhangi

127 Bu özellikler Kuzey Amerika'da püriten bir mezhebe üye olmak için gerekli özelliklerle özdeştir.

türden bir (dinî) fatalizmle karıştırılmamalıdır. Çünkü fatalizm duygusal düşünümün nesnesi kılınabilir. Kader, müminin Tanrının inayetinin hasıl olması için beklentisinin ifadesidir. Hasıl olduğunda, bu dolaysız olarak müminin seçilmiş biri olduğu ve seçilmek için gerekli çabayı göstermiş olduğu anlamına gelecektir. Tanrının inayeti kavramı Kalvinist doktrinde dünyevî faaliyetlerle açıklandığından, meslekî başarı ya da ilerleme sonuçta bu inayetin açığa vurulma biçimi olmaktadır. Çalışmanın etiği böylece kurulmakta ve güvence altına alınmaktadır. Mümin Tanrının inayetini görmek için ne kadar çok çalışırsa, o kadar çok bu inayeti çalışma şartlarına uyarlamış olacaktır.

Bir taraftan dünyevî faaliyetlerin *meslek* aracılığıyla genişletilmesi, diğer taraftan dünyevî haz, neşe, boş vakit ve lüksün sınırlanması arasında bir mütekabiliyet vardır. Protestan gruplar arasında Protestanlığın sonuçlarına bağlı olarak bu çatışma farklı biçimlerde tezahür etmesine rağmen, bu iki eğilim dünyevî hayatın her düzeyinde birbirini güçlendirir. Sadece çaba sarfetme, bütün enerjinin çalışmaya verilmesi değil, aynı zamanda boş vaktin sınırlanması ("Hatırla ki *zaman* paradır), az lüks de kapitalizm ruhu için hayatî bir önem taşır. Benjamin Franklin'in Weber tarafından zikredilen broşürü, bu ruhun ne olduğunun anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunur. Mesele daha çok para kazanılması, kâr için sonsuz bir mücadele, herhangi birinin dünyada işlerini yoluna koyması meselesi değil, "özel bir etik" meselesidir. Benjamin Franklin'in dediği gibi, hayatın idamesi için etik olarak belirlenmiş bir özelliğin, dünyevî, burjuva kâr arayışı mücadelesinin, bu dünyaya ait asketik bir davranışa dönüştürülmesidir. Weber bu nokta üzerinde çok daha açıktır:

> Dur durak bilmeyen, sürekli ve sistematik bir dünyevî meslek uğraşısının dinî değerlendirmesinin, asketizme

ulaştıracak en yüksek araç ve aynı zamanda insanın yeniden doğuşunun ve hakiki inancının en kesik ve açık kanıtı haline gelmesi, hayata yönelik bizim kapitalizmin ruhu olarak adlandırdığımız tavrın yayılmasının en güçlü, algılanabilir manivelası olmuştur (Weber, 1958: 172).

Ve bu ruh içerisinde,

giderek daha fazla para kazanma, hayattan kendiliğinden alınan zevkten kaçınmayla birleşince, bütünüyle herhangi bir eudamonistik ve hatta hedonistik tavırdan yoksunlaşır... Modern ekonomik düzen içerisinde paranın kazanılması legal olarak gerçekleştikçe bir meslekteki yeteneğin ve değerin sonucu ve ifadesi olmaktadır... Kapitalist kültürün toplumsal etiğinin en karakteristik özelliği ve bir anlamda temeli, insanın meslekî yükümlülüğüdür (Weber, 1958: 53-4).

Burada etik yönlenimin belirli bir şekilde sistematizasyonunun dinsel olarak korunan pratik bir hayat örüntüsüyle (tüketimin sınırlanması ve kazanmacı faaliyetin serbest bırakılması) yanyana gitmesi, *meslek* öğretisinin yardımıyla, Kalvinist doktrinin dünyevî asketizminin temeli haline gelmiştir. Müminin dinî motiflerle içsel olarak kabul edilmiş bir eylem biçimine doğru rasyonel bir irade teşkili, kutsallaştırılarak ya da rutinleştirilerek, kapitalist üretim biçiminin Weber tarafından olmazsa olmaz şartı haline getirilen kapitalist ruhun oluşmasına yol açmıştır.

2. *Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu.*[128] Kuzey Amerika'daki sivil dinî pratikler Weber'in gözlemlediği gibi

---

128 Orijinal başlık, "*Kirchen und Sekten in Nordamerika: Eine Kirchen-und sozialpolitische Skizze*", 1906'da yayınlanmış, Gerth ve Mills tarafından İngilizceye çevrilmiştir (1974: 302-322). Burada tartışacağımız makalelerin Türkçe çevirileri için bkz., Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. Geçerken, Taha Parla'nın "Çevirenin Notu"ndaki şu sa-

devlet-kilise ayrışmasıyla sonuçlanmıştır. Bu pratikler kilise kurumunun kendisi değil, Protestan mezhepler tarafından geliştirilmiştir. Bir iş kredisine sahip olmayı gerektiren başarılı müreffeh bir iş adamı ve toplumsal ve iş hayatının düzenliliklerini ve kurallarını kabul eden ahlâklı bir insan olmak, bir mezhep üyesi olmaya bağlıdır. "Mezhep üyeliğinin ahlâkî bir özellik ve birey için özellikle bir iş ahlâkı özelliği anlamına gelmesi hayatîdir" (Weber, 1974: 305) ve mezhebin önceki üyeleri tarafından yapılan etik bir olgunluk imtihanıyla kazanılır. Herhangi bir mezhebe üyelik müracaatında bulunanlar, hayatın her alanında ve iş hayatının her döneminde gösterilmesi gereken bazı niteliklere sahip olmalıdırlar. Diğer taraftan püriten mezheplerin bireylere yüklediği etik disiplin, iş hayatındaki bazı çıkarlara saygı duyulmasını da gerektirir. Weber metinde dünyevîlik ve dinî selamet üzerindeki sonuçları arasındaki gizli sözleşmeyi şöyle özetler:

> Tekrarlamak gerekirse, önemli olan bir dinin ahlâkî doktrini değil, mükâfatlandırılan ahlâkî davranış biçimidir. Bu türden mükâfatlar mukabil selâmet araçlarının biçim ve durumuna göre verilirler. Böyle bir ahlâkî davranış, kelimenin sosyolojik anlamıyla, insanın özgül *'ethos'*unu (ahlâkını) oluşturur. Püritanizm için, bu davranış belirli şartlar altında kapitalizmin 'ruhunu' teşkil eden belli, metodik, rasyonel bir hayat tarzıdır. Mükâfatlar, bütün püriten mezheplerde bulunan selâmete varmanın, birinin kendisini Tanrının ve püriten mezheplerin içinde toplumsal olarak yer alması anlamında, kendisi-

---

tırları okurken ancak hayret edilebileceği kanısındayım: "Yer yer *tutarsız* bir düşünür ve yazar olan Weber'in... *asıl* önemi, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra Anglo-Amerikan sosyalbilimcileri tarafından Marksizm'in karşısına *çıkarılan* başlıca yazar ve esin kaynağı olmasıdır. *Bu bakımdan* görüşlerinin daha ayrıntılı ve kapsamlı bir biçimde *tanınmasında* yarar vardır" (s. 19)-vurgular bana ait-.

nin karşısında 'kanıtlamasına' bağlıdır... Bu iki boyut karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayıcıdırlar ve aynı istikâmette hareket ederler: modern kapitalizmin 'ruhunun', özgül *'ethos'*unun, modern *burjuva orta sınıfların* ahlâkının aktarılmasına yardım ederler (Weber, 1974: 321).

Buna göre ekonomik rasyonalizasyon, dinî bağlanmaya paralel gider. Nitekim daha sonraları mezheplerin bu işlevlerinin seküler klüplere ve derneklere devredilmesi de bunu doğrular. Weber burjuva ahlâkının, sürecin başından itibaren sekülarizasyonun ürünü olarak doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bütün püriten mezhepler ve seküler topluluklarda ortak bir özellik olduğunu belirtmiştir.

3. *Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlâkı.*[129] Bu çalışma, beş dünya dininin yâni Hıristiyanlık, İslâm, Konfüçyanizm, Hinduizm ve Budizmin hayat stillerinin rasyonalizasyon esasında karşılaştırmalı olarak değerlendirildiği, gerçekte tamamlanmamış bir çalışmadır ve bu dinlerin ekonomik ahlâkını, bir başka deyişle, zikredilen dinlerin gerçek yapısında kökleşen ekonomik eylemi yönlendiren pratik-toplumsal hedefleri açıklamak amacını taşır. Weber sanıldığı gibi bu dinleri ekonomik ahlâka göreli olarak karşılaştırmamaktadır. Karşılaştırma bu dinlerle Batı'nın ekonomik rasyonalizmi arasında yapılmaktadır." 'Ekonomik ahlâk' terimi dinlerin psikolojik ve pragmatik çerçevelerinde bulunan eylemler için gerekli pratik itkilere işaret eder" (Weber, 1974: 267). Dinî motifler, akabinde, ekonomik ahlâkı belirleyeceklerdir; ancak bu belirleyişteki faktörlerden yalnızca birisini teşkil ederek. Gerth ve Mills'in İngilizce tercümeye

---

129 Bu metin, "*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*" başlığı altında bir seri çalışmaya önsöz olarak yazılmış, *Archiv für Sozialforschung*'da (1915) yayınlanmıştır; genellikle *Einleitung* olarak bilinir ve Gerth ve Mills tarafından ekonomik ahlâk yerine, sosyal psikoloji terimi tercih edilerek İngilizceye çevrilmiştir (1974: 267-301).

koydukları keyfi başlık bir noktada aydınlatıcıdır da: Weber dinlerin ya da dinî bireylerin, yerleştirildikleri dinsel bağlamdan bağımsız olarak karşılaştıkları dışsal şartlara nasıl bir cevap verdikleriyle ilgiliydi. Weber, yine ne bir acı çekme teodisesinin ne de Nietzscheci bir içerlemenin asketizmin dinî etiğini canlandıracak bir güce sahip olmadığını belirtmek üzere "acı çekme ve ölmenin rasyonel teodisesine olan ihtiyaca" da eğilir ve şöyle der:

> Talihin insanlar arasındaki dağılımının 'anlamının' ahlâkî yorumuna duyulan ihtiyaç, dünya kavramının rasyonalitesinin büyümesiyle birlikte artmıştır. Dünya hakkındaki dinî ve ahlâkî düşünceler giderek rasyonalleştikçe ve ilkel ve büyüsel fikirlerden arındırıldıkça, acı çekme teodisesi artan güçlüklerle karşılaştı. 'Hak edilmemiş' acılardan şikayet, bireysel olarak herkese yayılmıştı; 'iyi' ve 'kötü', 'köle ahlâkı'nın değil, efendiler tabakasının ölçütüyle ortaya konulduğunda bile, 'iyi' değil, 'kötü' insanlar başarılı olmaktaydılar (Weber, 1974: 275).

Rasyonel bir dinî ahlâkın gelişmesiyle ilgili olarak, efendiler tabakası, varolan dünyaya karşı güvensizlik hisseden baskı altındaki tabakalardan daha az etkilidir ve buna göre tipik bir biçimde selâmet vaadeden peygamberler için hedef kitlesi olmuşlardır. Dinî doktrinler muhtelif biçimlerde deneyimlenebilen "yeniden doğuş" ya da "kurtuluş" bağlamında kavranırlar. Sonunda, "anlamsız bir eylemler toplamı" olarak görülen gerçek dünya, anlamlı bir bütüne dönüştürülür. Bu dönüşümün sonucu, dünya kavramının ve hayat tarzının sürekli rasyonalizasyonu ve dinin irrasyonele indirgenmesiyle pekiştirilmiştir. Dünyanın ve hayat tarzının rasyonel bir biçimde kavramsallaştırılması, irrasyonel ögelerin de rasyonalizasyon sürecine tâbi tutulmalarını gerektirmiştir. Bu noktada Weber, "dünyanın ilkel imgelerinin

birliği, bir tarafta rasyonel biliş ve tabiatın denetim altına alınmasına diğer tarafta 'mistik' deneyimlere dağılmaya eğilimlidir" der. Dolayısıyla dünyanın rasyonel kavramı, eleştiriden bağımsız bir rasyonalite ihtiva etmeyebilir.

Entelektüellerin rasyonel biliş ve tabiatın denetim altına alınması istemindeki rolüne özel bir anlam atfeden Weber, bu grubun "dinî değerlerin yönetimini tekel altına almayı arzulayan bir hiyerokrasiyi" teşkil ettiklerini belirtir. Dinî değerlerin yönetiminde, hiyerokrasinin, savaşçı kahramanların, siyasî görevlilerin, iktisaden kazanan sınıfların eline düşmesiyle, kibar entelektüellerin bu yönetimde belirleyici olması arasında bir fark oluşacağını vurgular. Çok daha önemlisi, eğer örgütlü bir hiyerokrasi selâmet için hedeflenmesi gereken yolu gösterirse, sıradan bireyler için en küçük meselelerde bile bir tercih yapma imkânı ortadan kalkar. Batı Avrupa örneğinde, Weber bu hiyerokrasinin *"civic"* olduğunu, bununsa özgül ekonomik bir ahlâka bağlı Batılı kapitalizmin ayrışmışlığının anlaşılmasında bir anahtar rolü oynayacağını söylemektedir.

Weber dinselliği "kahramanca" ya da "üstadca" dinsellik ve kitle dinselliği olmak üzere ikiye ayırır. Dinî ustalar kendilerini, kitlelerin dinî değerlerinin ve yönelimlerinin pratik hayatta düzenlenmesine adamışlar ve böylece kitleler ve onların din algısı üzerinde bir denetim gücü kazanmışlar, ekonomik ahlâkın uygulanması ve gündelik hayatın rasyonelleştirilmesinde "örnek" haline gelmişlerdir. Eğer dinî ustalar bir asketik mezhepte bir araya gelmişlerse,

> ... iki amaca bütünüyle ulaşılmaktadır: dünyanın büyüsünün giderilmesi ve dünyadan kaçış yoluyla selâmete gidişin engellenmesi. Selâmete giden yol düşünsel bir 'dünyadan kaçıştan', 'bu dünyadaki aktif bir asketik bir çalışmaya' doğru çevrilir (Weber, 1974: 290).

Dinî ustalar kendilerini Tanrıya ve kendilerine ahlâkî davranış kalitesiyle kanıtladıkça, dünya "bir insanın dünyevî 'mesleğindeki' Tanrısal iradeli faaliyetinin sahnesi olarak" olumlanır. Diğer dinî pratiklerde dinî ustalar dünyayı reddetme ve dünyadan kaçış önermeye eğilimliyken, asketik püritanizmdeki dinî ustalar, Tanrıyla bir rekabeti reddetmekle birlikte, Tanrıyı taklid etmede üretilen bütünüyle seküler değerleri ve gücü yasaklayarak, "Tanrının emirlerine uygun olarak dünyanın ahlâkî bir biçimde rasyonalize edilmesine" çalışmışlardır.[130] Böylece ahlâkî bir davranış için rasyonel araştırma meslekî bir forma dönüştürülmüş, Tanrıya karşı kendini kanıtlamanın yolu olmuştur. Dinî ustaların izinde bu dünyaya ve öteki dünyaya yönelik çaba birbirine uyumlanmıştır. Dinin özelliklerinin belirlenmesinde ustaların yönelimi, ekonomik bir ahlâkın oluşması için kaçınılmaz ve zorunludur da. Gündelik hayatın özel rasyonalizasyonun bir parçası olarak ekonomik rasyonalizm, bu ahlâka riayet etmek durumundadır. Ancak Weber "'rasyonalizm' bir çok şey anlamına gelebilir" uyarısında bulunur; kavramı bu uyarıyı gözeterek kullandıkça, bu tartışmada zikredilen dinlerin hepsinde muhtelif "rasyonel" ögeler bulabiliriz:

> Sistematik ve belirsizlikten uzak bir şekilde selâmetin belirlenmiş hedeflerine yönelen bütün pratik ahlâk tür-

130 Sabri F. Ülgener tutarlı bir biçimde Weberci kategorileri, İslâmî mistisizm (*tasavvuf*) tarafından nasıl bir ekonomik ahlâk önerildiğini anlamak üzere Osmanlı toplumuna ve edebiyatına yapılan göndermelerle birlikte kullanmış olmakla birlikte, bu konuda ciddi muhalefet şerhleri koymuştur: "Üniversel tarih açısından Max Weber için birinci planda gelen Batı sivilizasyonu ve onu besleyen, oluşturan kaynaklardır. O arada İslâm'a ve Uzak Doğu dinlerine kadar el atılması onları öz varlığı ile tanımak değil, daima Batıyı kontrast halinde daha iyi tanıtabilmek gibi.. 'sınırlı bir maksat'a bağlanıp kalmaktan dolayıdır. Her şey bir tarafta oluşmuş; öbür taraf bunun tanamiyle dışında ve uzağında kalmış. Rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel musiki, disiplinli iş ve meslek ahlâkı... Hepsi yalnız ve yalnız Batı dünyasına mahsus ve diğerlerine yabancıdır" (Ülgener, 1981: 50).

leri, kısmen formel bir metodun rasyonel olduğu biçiminde, kısmen de 'geçerli' normları ve ampirik olarak verili olanı birbirinden ayırdetmeleri anlamında 'rasyoneldirler' (Weber, 1974: 294).

4. *Dünyanın Dinî Reddelişi ve Reddediş İstikâmetleri.*[131] Weber dinlerin dünyaya yönelik tavırlarına (asketizmle reddi ve/veya mistisizmle olumlanması) ilişkin olarak sistematik bir dinler tipolojisine girişmiş gözükmekle birlikte, analizinin sonunda Protestan etik ve buna bağlı dinsel davranışın, muhtelif medeniyet ve kültür haritalarındaki dinî yönlenimlerden ve hatta Hıristiyanlığın içindeki diğer oluşumlardan bütünüyle farklı olduğu inancını derinleştirecekti. Bu noktada Weber kitlelerin dinini bir "selâmet aristokrasisi" perspektifinden değerlendirir. Selâmet dinlerindeki dünyaya yönelik tavırların tipolojisi, "rasyonel bir tutarlılıkla hazırlanan ve gerçeklikte nadiren bulunan" (Weber, 1974: 323) tekil değer alanlarının analiziyle desteklenecektir.

Tekil değer alanları ekonomik, politik, estetik, erotik ve entelektüel alanlardır. Bunlar aynı zamanda kardeşlik dini ve dünya arasındaki gerilim alanları ve her alanın özerkliğinin içsel mantığının yönlendirici ilkesi olan rasyonalizasyonun gözlemlenebildiği toplumsal modernitenin altsistemleridir de. Tekil değer alanları ne kadar rasyonelleşirse, din ve dünya arasındaki gerilim de o kadar açığa çıkacaktır. Dinsellik ve dünyevîlik arasındaki gerilimleri aşmanın ya da

131 Orijinali, "*Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*", 1915'te *Archiv*'de yayınlanmış, Gerth ve Mills tarafından İngilizceye çevrilmiştir (1974: 323-359). Ancak çeviride dünyanın dinî reddedilişi düşüncesi ve buna dayanan dinler tipolojisi bölümü dışta bırakılmıştır. Okuyucu bu konuda ayrıca *İktisat ve Toplum*'a başvurmalıdır (1978/1: 576-633). Burada Weber dinî ahlâk kavramını dört tekil değer alanına (ekonomi, politika, cinsellik ve sanat) göre biraz daha geniş bir biçimde tartışmaktadır. Entelektüel alan, dinde selâmetin mahiyetini belirlemedeki rolleri açısından değerlendirilmektedir (Weber, 1978/1: 500-517).

dahası bunlardan kaçmanın yolları ve araçları, dünyaya yönelik tavırlar esasında dinler tipolojisinin aslî ögelerini oluşturmaktadır.

Ekonomik alan için, dünyadan kaçma hem püriten asketizm hem de mistisizm tarafından konulmuştur. Asketizm de tıpkı mistisizm gibi dünyayı değersiz görmüştür; ancak selâmetin, insanın doğallaştırılmış bir ekonomik tavrıyla pozitif iradesinin birleşimiyle elde edilebileceğini de savunur. Mistisizmse dünyanın acımasızlığından kaçmak üzere bir dünya reddine yönelir. Asketik hayat tarzında dünyanın acımasızlığı, selâmete duyulan şahsî ilgiyi haklılaştıracak kardeşçe bir ekonomik ahlâk aracılığıyla kıtlık sınırlarını aşan pratik bir tavırla karşılanır.

Politik alanda tekrar modernitenin en önemli ikilemiyle karşılaşırız: politik düzenin ve politik eylemin rasyonalizasyonu arttıkça, din ve dünya arasındaki bağ giderek karmaşık bir hâl almaktadır. Modern şartlar altındaki diğer bütün alanlar gibi, politik alan özerk kurallara göre biçimlendikçe, her politik eylem dünyevî sınırları gözetmek durumunda kalır. Oysa tekrarlamak gerekirse din tarihsel gelişim süreci içerisinde bu sınırları aşmanın ya da bunlardan kaçmanın yollarını bulmuştur. Politik alan güç ilişkilerinin hayatî olduğu bir alandır. Selâmet politikalarını önermeye yönelen dinler bu ilişkilerle ilgilenmek zorunda kalıp, bütünüyle politika dışı bir tavrı önemseseler bile, belirli amaçlarla biçimlenen rasyonel bir hareket tarzını izlemek durumundadırlar.

Estetik alanda dinî bir ahlâk ve sanat arasındaki ilişkiler çatışmalı olacaktır. Çünkü dinî ahlâk gerçek hayatın baskılarının rutinleştirilmesi ve bunların dünyevî mülahazalar adına normalleştirilmesiyle ilgilidir, oysa sanat selâmete varmak için bu baskılardan kaçmak gerektiğini söyleyerek, derunî deneyimleri önceleyecektir. Bu nedenle "sanat bir 'putperestlik', rekabetçi bir güç ve yanıltıcı bir kamaşma"

olacaktır. Aynı şey erotik alan için de geçerlidir. Esasında din ve cinsellik arasında çok yakın bir ilişki olmasına rağmen, cinselliğin yüceltilmesi dinin kardeşçe ahlâkının daha az önemsenmesine yol açabilir. Gerçekte dinler, dinî bağlılığı korumak üzere cinsellik hadiselerini denetlemek için bir çok yol geliştirmişlerdir. Bu durum cinsellik ve aşk arasında kurulan bir farklılıkla güvenceye alınmak istenir. Dinî davranış ve bağlanma, kardeşlik ve komşuluk sevgisi bağlamında yorumlanırken, cinsellik rasyonel olmak için kaçılması gereken bir hayvansılığa indirgenir. Din, ruhun bedene galebe çalmasına ihtiyaç duyar.

Erotik ve estetik alanlardan geri çekilme, rasyonel bir kazanım için ahlâkî ve entelektüel alanlara yöneltilmesi gereken bir yoğunlaşma yaratır. Ancak entelektüel alan aynı zamanda dinin en yüksek gerilim noktasına eriştiği bir alandır. Dünyanın büyüsünün kaybolması süreci, büyüsel dünya kavramından lafzî olarak uzaklaşma anlamına gelir; ancak bu süreç, bunun ötesine giderek, dünyanın açıklanamaz, kaotik yapısının işlevsel bir kozmosa dönüştürülmesi aracılığıyla nedensel bir mekanizmanın yaratılmasına yol açmıştır- ki bu mekanizma, dünyayı Tanrının yarattığı bir sistem, anlamlı bir bütün olarak algılayan herhangi bir ahlâkî düşünce için uygun olduğundan aslında mekanistik değildir. Bununla birlikte bir entelektüel teşebbüs herhangi bir anlam aramaksızın dünyayı açıklamaya girişip, sadece olayların ve nesnelerin nedenler ve sonuçlarına yoğunlaştığında, din irrasyonel olanın alanına itilmektedir. Sonuçta entelektüel alandaki her pozitif gelişme, özellikle bilim formunda, entelektüel sorunlarla ilgilenme iddiasındaki dinin kapasitesini sınırlamıştır. Buna ilave olarak, hepsi olmasa bile bazı dinler pragmatik rasyonel eylemin gerekliliklerine kendilerini uyarlamaya çalışmışlardır. Böylece de dinin içsel yapısı rasyonel bir biçimde değişmiş, dinler özsel olarak

rasyonel hâle gelmişlerdir. Püritanizmin dinî ahlâkı tarafından sistematik bir biçimde kabul edilen araçsal rasyonalite zaten dinin içsel yapısına yerleşmişti ve bunun en iyi örneğini de Protestan etik vermekteydi.

Weber din ve entelektüel alan arasındaki gerilimin tasvir edilmesinin fevkalâde güç olacağını düşünmekteydi. Çünkü her ikisi de din tarafından ortaya konulan bir iddiadan (dünyada esas olanın ve dünyaya esas olanın bilgisine sahip ve dünyanın anlamını veren ilke olmak) kaynaklandıklarından, dünyanın katışıksız soyut idrâk tarafından kavranamayacağı fikrinde birleşmekteydiler. Din ve entellektüalite, kendilerini dünyayı tamamlayıcı ve yorumlayıcı olarak görürler. Selâmet fikri din ve entelektüel alan arasındaki gerilimi anlamak için iyi bir işlev görebilir:

> Dinî buyruklar, farklı bakış açılarından 'dünyayla' çatışmaya girebilirler ve bu bakış açıları, selâmetin aranacağı yol ve istikâmet için her zaman büyük bir önem taşır. Bütün zaman ve mekânlarda kasdî bir şekilde dinin özü olarak şekillenen selâmet ihtiyacı, hayatın gerçekliklerinin sistematik ve pratik rasyonalizasyonu teşebbüsüyle sonuçlanır... Bütün dinler, hiç olmazsa insanın ilgilerine dokundukça dünyanın gidişatının nasılsa *anlamlı* olacağı şeklindeki özgül varsayımı talep ederler (Weber, 1974: 353).[132]

---

132 Aynı sayfalarda Weber şöyle devam eder: "Bu talep doğal olarak ilkin haksız acı çekmenin getirdiği alışıldık problemi olarak ve dolayısıyla dünyadaki bireysel mutluluğun eşitsiz dağılımının adil bir tazmini postülasıyla" ortaya çıktı. Buradan, bu talep adım adım giderek çoğalan bir şekilde dünyanın değersizleştirilmesine yöneldi. Çünkü "rasyonel düşünce adil ve dağıtıcı bir tazmin meselesine ne kadar çok eğilirse, bütünüyle öteki dünyaya yönelik bir çözüm daha az muhtemel ve hatta daha az anlamlı gözükecektir." Bu alıntı sekülarizasyon tezini ve dinin irrasyonel alana geri çekişini de iyi özetleyen bir mahiyete sahiptir. Çünkü adil olmayan şartlardan kaynaklanan acı çekmeyi tazmin edecek dinî çözümler, aynı amaca yönelen rasyonel düşün-

Din ve dünya arasındaki çeşitli gerilimleri tekil hayat alanları çerçevesinde tartıştıktan sonra, Weber dünyanın dinî reddedilişi ve bu reddedişin aldığı istikâmetleri inceler. "Tanrının onları yönlendirdiği bilinciyle yerine getirilen aktif ahlâkî davranışın ayırdedici bir ihsanı olarak görülmesi gereken" (Weber, 1978/1: 541) selâmet kavramı, bu incelemede merkezî bir önem taşır. Weber'e göre metodik bir selâmet arayışı, asketiktir. Bu arayış ya da araştırma dünyadan formel bir çekilişi de[133] ihtiva edebilir; çünkü bir insan dünyevî faaliyetlerin insanı Tanrıya karşı yabancılaştırdığını ileri sürebilir. Weber bunu "dünyayı reddeden asketizm" (*weltablehnende Askese*) olarak adlandırır. Diğer yandan selâmete, dünyevî hadiselere aktif bir şekilde katılarak ulaşılabileceği de savunulabilir ve burada dünya bir sorumluluk olarak karşımıza dikilir. Weber bu tavrı "dünyevî asketizm" (*innerweltliche Askese*) olarak adlandırır. Her iki asketik tavır da mistisizmden ayrılır, çünkü mistisizmin esas karakteri herhangi bir durumda dünyadan mutlak olarak el etek çekmekten ibarettir.

Weber başlangıçta dinleri tanrımerkezli (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) ya da kâinatmerkezli (Konfüçyanizm, Budizm, Hinduizm) olup olmadıklarına göre iki kampa ayırmıştı. Bu ayrıma, bu dinlerin dünyanın olumlanmasına (kabûlüne) ya da reddine yol açacak motiflere sahip olup olmamaları açısından yaptığı ikinci bir ayrımı da ekledi. İşte bu ikinci ayrımda dinsel modernliğin rasyonalizasyon *olarak*

---

ceye nazaran daha az etkili olmaktadır. Dinsel hareketlerin yükselişi bu olguyla çelişmez. Modern dünyadaki dinsel tekliflerin çoğu dünyadaki bireysel mutluluğun eşit dağılımı teması etrafından yoğunlaşmaktadır [Bu Türkiye için de geçerlidir.] Ancak bu durum, işlevselci teorideki "yoksun bırakılma" kavramıyla karıştırılmamalıdır.

133 Weber'in kelimeleriyle söylersek: ".. aileyle toplumsal ve psikolojik bağlardan, dünyevî eşyaların sahipliğinden, siyasal, ekonomik, sanatsal ve erotik.. kısaca, yaratılmışlara mahsus bütün faaliyetlerden" geri çekilme.

gelişimini gözlemlemekteyiz (Habermas, 1984: 203).[134] Schluchter, Weber'in dünyanın reddi ya da olumlanması esasına dayanan dinler tipolojisini şöyle özetlemektedir:

> Tipolojinin başlangıç noktası kutsal, insan ve dünya arasındaki ilişkidir. Bu ilişki iki kısma ayrılabilir: bir tarafta kutsala yönelik normatif olarak inşa edilmiş ilişki, diğer taraftan dünyaya yönelik normatif olarak inşa edilmiş ilişki. Kutsala yönelik ilişki iki ögeden müteşekkildir: selâmet tanrısı ve selâmet ödülü. Diğer bir deyişle selâmet aşaması ve selâmete varılabilecek araçlar ve yollar arasında bir ayrım vardır. 'Dünyaya' yönelik ilişkiyle birlikte, bu tipolojinin üç ögesini ya da boyutunu üretmektedir. Bu boyutlara verilen muhteva, akabinde, iki biçim alır; selâmet durumuna bağlı, tavır, etkinlik ya da bir araç olma yahut bir pasiflik tavrı ya da taşıyıcı olma hâline gelebilir. Kısaca tavır aktif ya da pasiftir. Selâmete ulaşma anlamında, asketizm ve tefekkür (mistisizm) arasında bir ayrım vardır. Dünyayla ilgili ilişkiyle bağlı olarak, dünyadan çekilme ya da dünyaya yönelme anlamında imkânların varlığı söz konusudur (Schluchter, 1987: 109).

Bu teorik çerçeveyi ampirik olarak doldurmak gerekirse, Musevîlik ve Hıristiyanlık bir bütün olarak dünyayı reddeder, buna mukabil Konfüçyanizm ve Taoizm kabul ederler. Budizm'in ve Hinduizm'in dünyayı reddi pasif, buna mukabil Musevilik ve Hıristiyanlığın reddi aktiftir.[135] Selâmet yolu asketik olduğunda, dünyanın dünyaya yönelerek reddi, dünyanın denetim altına alınması olarak ortaya çıkacaktır. Eğer selâmet dünyadan mistik çekilme içerisinde buluna-

---

134 Burada Habermas ve Schluchter'in yorumlarını (1981; 1987, 1989) izliyorum.

135 Bu aşamada din ve dünya arasındaki gerilim, dinlerin bütün hakkındaki iddialarını yitirmelerine ve bir inandırma dinselliğine dönüşmüştür. Bu da dinî modernitenin ilk (belki de en önemli) aşamasıdır.

caksa, dünyanın reddi dünyadan kaçış biçiminde gerçekleşecektir. Dünya olumlandığında, asketizm dünyanın düzenlenmesine aktif bir şekilde katılacaktır. Mistisizm pasif bir şekilde dünyayı bir bütün olarak düşünür; üzerinde doğrudan bir eylemin gerçekleşmeyeceği bir bütün. Çok daha kalın çizgilerle ifade etmek gerekirse, aktif asketik tavır dünyayı selâmet uğruna denetim altına alarak nefyeder (Hıristiyanlık, Musevilik) ya da dünyaya uyarlanarak olumlar (*literati*'nin dini olarak Konfüçyanizm). Buna mukabil, pasif mistik tavır dünyadan bütünüyle kaçarak dünyayı reddeder (Hinduizm) ya da dünyayı olduğu gibi bırakan tefekkürî bir tavırla olumlar.

Dinlerin dünyaya yönelik tavırlarıyla ilişkili tipolojisinde Weber'in istemini belirleyen hususlar farklıdır ve şöyle açılabilir: Evvela, din ve dünya arasındaki gerilimler, bireyin içsel ve dışsal tabiatının dinsel örgütlenmesinde tarihsel olarak işlevsel olmuşlardı. Tarihin akışı içerisinde bütün dinler, iradî ya da değil, toplumsal gelişmelere karşı kendilerini kanıtlamaya girişmişler, en azından bunu sınamışlardır. Bir din için toplumsal şartlara uyum gösterme, otantik mesajın kitlelere aktarılması kadar önemlidir. Dinler bu amaçla esas olarak kendilerinden neş'et eden entelektüel-kültürel örüntülerle rekabet etmek zorunda kalmış, bu da dinleri ya izleyicilerini yönlendirme mücadelesinde ya da izleyicilerin seçtikleri yolda kendilerini kanıtlamadaki inançlarında rasyonel olmaya zorlamıştır. Böylece dinsel talep ve arz, rasyonalizasyonun tersine çevrilemez gücüyle yanyana gelişmiştir. Nihayet dünyanın reddi ya da kabûlü, dinlerin hangi oranda rasyonel olabileceklerini ve dolayısıyla toplumsal modernliğe açılabileceklerini gösteren bir ölçüt olabilir. Weber'in sunumuna göre püritanizm tarafından önerilen aktif asketik tavır, bu amaca en uygun tavır olarak gözükmektedir. Bu tavır denetleme ve tahakküm altına alma hedefiyle nesneleri

örgütlemiş, bireyleri, selâmete varmak için kendilerini Tanrının karşısında kanıtlama biçimi olarak, belirli amaçlara ulaşmak üzere araçsal rasyonalite tarafından öngörülen biçimde davranmaya zorlamıştır. Weber'in yaklaşımında Batılı dinler ve bu dinler içindeki pratik aksiyonlar rasyonel olarak konulmuş ilkelerle bir araya gelmeye daha yeterli görülmekte; Doğulu dinler ise, dünyayı reddetsinler ya da kabul etsinler, Batılı toplumlar için modernite sürecinin kapısını aralayan türden bir rasyonalite düşüncesiyle yakınlık kurmaya ehil sayılmamaktadır.[136]

4. Weber ve Rasyonalite

Daha önce Weber'in rasyonaliteyi nasıl ve ne kadar kavradığını tartışırken ontik bir problemin ortaya çıktığını vurgulamıştık: Weber'in gerçekliği "irrasyonel" ve "dokunulmaz" olarak değerlendirdiği başlangıç düzeyi, önemli bir soruyu barındırmaktaydı. Eğer dolaysız gerçeklik "irrasyonelse", o zaman gerçeklik içerisindeki değerlerin ve belirli yapıların "rasyonel" olduğundan nasıl bahsedebiliriz? Gerçekliğe ne olmuştur ki, rasyonel bir karakter kazanmış, bu türden bir sıfatı haketmiş olsun? Weber'de "gerçeklik somut, tekil ve nitel olarak biricik ve ayırdedici özelliklerine göreli olarak tanımlanmaktadır" (Oakes, 1988: 20). Kavramsal tüketimi imkânsız olduğundan, gerçekliğin rasyonel formlarından bahsedebilmek için daima onun nitel olarak biricik ve ayırdedici özelliklerine müracaat etmek zorundayız. Ancak bu durumda bulabileceğimiz "gerçek" tekil ya da kısmî olacaktır, genel değil. Unutulmamalıdır ki gerçekliğin tam rasyo-

136 Dolayısıyla Doğu dinlerinin kendi rasyonalitelerini üretmeye muktedir olmadıkları belirtilmelidir. Weber buna rağmen Hindî dinlerinin, organik bir toplumsal öğreti olarak bir tür rasyonalizme sahip ve üremiş olduklarını zikreder (Schluchter, 1987: 112).

nalizasyonu imkânsızdır ve buna inanmak metodolojik sorunlar doğuracaktır.

Rasyonalite[137] sorunuyla ilgili bir çok çalışma esas olarak Weberci rasyonalite anlayışına eğilmektedir; öyle ki Weber'den bahsetmeksizin bu sorunun ele alınması neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Daha önce tartıştığımız gibi, rasyonalite Weber'in çalışmalarının arkaplanında yatan "birleştirici tema"lardan bir tanesidir. Weber'in bu kavramla[138] kastettiği, toplumsal hayatın farklı alanlarındaki hesaplanabilir aklın gerçekleşmesi olarak, kültürel, toplumsal, entelektüel ve ekonomik rasyonalizasyon süreçlerinin işlevsel hâle gelmesidir. Weber için rasyonalite, Batı toplumlarının tarihi açısından hem açıklayıcı bir önemi haizdir hem de bu gelişmenin bizatihi kendisi olmaktadır.

Weber'in rasyonalite düşüncesinin geniş alanı Albrow tarafından tartışılmış ve örneklendirilmiştir. Weber'in genel perspektifinde bu kavrama gönderme yapılan her ân, aslında rasyonalitenin ne olduğuna ilişkin başka bir boyutu da içerir. Böylece Albrow, rasyonalitenin, Weber'in her zamanki sosyolojik ilgileriyle birleştiğinde, *idea*, *mantık*, *hesaplama*, *bilim*, *eylem*, *bilinçlilik* ve *yapı* anlamına geldiğini düşünmektedir (Albrow, 1990: 115-134). Ancak böyle bir rasyonalite kavramsallaştırımı, rasyonaliteyi özgüllüğünden sı-

---

137 Sadece kavramsal olarak açıklamak gerekirse, İngilizce *rationality*, *Rationalität*'e, *rationalizm*, *Rasyonalismus*'a, *rationalization*, *Rationalisierung*'a karşılık gelir. Metin boyunca kavramın Türkçedeki yerleşik kullanımlarını tercih etmem, umarım herhangi bir belirsizliğin ortaya çıkmasını engeller. Tekrarlamak gerekirse "Rasyonalite ve rasyonalizm Weber tarafından eylemin ya da sembolik ürünlerin bir özelliğini göstermek üzere birbirleriyle değiştirebilir bir şekilde kullanılmıştır. Rasyonalizasyon, *eylemi* ya da *sembolik ürünleri* çok daha rasyonel yapan tarihsel sürece işaret etmektedir" (Levine, 1985: 152).

138 Bilmek zorundayız ki Weber'in sahip olduğu akıl ideası, geleneksel felsefenin ya da sağduyunun akıl ideasıyla benzer değildir; çünkü bu akıl ideası, ancak kendisinin dışına çıkarsa anlamlı ve üretken olur, kendi içine dönerse değil. Dolayısıyla akıl ancak toplumsal bağlamı içinde maniclâr bir özellik türetebilir.

yırır, çünkü sosyolojik düşüncenin başat kavramlarından herhangi birisi de aynı anlamlara gelebilir ve bu anlamlar Weber'de ya da sosyolojik geleneğin başka bir figüründe tekrar bulunabilir. Weber'in kavramı kullanışındaki belirsizliğin ve bazen kullanma biçimiyle yarattığı karmaşanın, rasyonalitenin formel bir tanımını güçleştirdiği açıktır. Üstelik, Weber genel sosyolojik tanım, kategorizasyon ve sınıflama ilgilerini derinleştirdiği *İktisat ve Toplum*'da bile kavramın tatmin edici bir açıklamasına gitmemiştir. Rasyonalite kavramının Weberci sosyolojideki yeri hakkında o kadar çok tartışma ve yorum bulunmaktadır ki, tartışma nesnesinin kendi durumunun buna elverişli olup olmadığı bile artık sorulmamaktadır.[139] Eisen rasyonalite kavramının kullanılışını belirleyen bazı ögeleri toplamıştır. Buna göre hangi tür rasyonalite (pratik/teorik, özsel/araçsal vb.) zikredilirse zikredilsin, belirleyici olan *hedeftir*; rasyonalite belli bir hedefe göre tanımlanmaktadır. *Hesaplanabilirlik* rasyonaliteye esastır; amaçların ve araçların hesaplamaya tâbi olduğunu gösterir. Rasyonel eylemler, rasyonel olarak denetlenmiş eylemler olduğundan, *denetleme* hiç olmazsa iki anlamda rasyonaliteden ayrılamaz: araçların denetlenmesi, hesaplamanın amacının denetlenmesi. Verili bir amaca ilişkin olarak, rasyonalite gündelik kullanışta *mantıksal* anlamına gelir ve Weber, "mantıksal önermelerin yüksek bir rasyonel anlayış düzeyi teklif ettiklerini" belirtir. Rasyonali-

139 Weber'in rasyonalite kavramı üzerine en analitik çalışma için bkz., Kalberg, 1980,, 1994. Rasyonalite ve modernite arasındaki ilişki için bkz., Lash and Whimster, 1987; Turner, 1990, 1992 ve Charles Turner, 1992. Habermas aynı konudaki en iyi yorumcudur, bkz., 1984, 1987. Rasyonalite teınasının özellikleri için bkz., Tenbruck 1980. Kavramın Weber'in sunduğu bağlamda kapsayıcı bir değerlendirme için bkz., Brubaker, 1984; Swidler aynı meseleyi ele alır, 1973. İrrasyonalite olarak rasyonalite için bkz., Sica, 1988. Schluchter rasyonalitenin tarihsel inşası için vazgeçilmez bir isimdir, bkz., Schluchter, 1981, 1989. Aynı derecede önemli olarak bkz., Mommsen, 1984, 1989.

tenin pratik muhtevası ne olursa olsun, bazı formel soyut kuralların ve prosedürlerin bilim, müzik ve hukukta yasalaşması anlamında rasyonalitede *evrensel* bir boyut vardır. Rasyonalite düzenleme ve hesaplama olduğundan metodik hayat tarzı ve özelleşmeyi gerektirme anlamında da *sistematiktir*. Rasyonalitenin hangi anlamlara geldiği konusunda Weber tutarlı bir yaklaşıma sahiptir, ancak rasyonalite tipleri konusunda aynı şey söylenemez (Eisen, 1980: 55-70). Diğer taraftan bu kavramı sorunsuz, açık ve kendi kendini belirleyen bir kavram olarak kabul etmesine rağmen, Weber, kavramın vargıları hakkında şüpheci, hatta bazen eleştireldir. Kalberg'in inandırıcı bir surette gösterdiği gibi, rasyonalite tiplerinin farklılaştırılmasında, toplumsal eylem tipleriyle karşılaştırmanın dışında bir eksiklik vardır (1980: 1146-7). Ayrıca tematik olarak, rasyonalitenin bürokratizasyonu ya da özgürlük kaybını yaratan bir şey gibi gösterilmesi de sorunludur, çünkü burada rasyonalite kendi olumsallığının dışına taşınmaktadır. Weber'in zikrettiği rasyonalite tiplerinin açıklanması, tutarlı bir bütünlük içinde ve ardzamanlı bir ilişkide bulunmamaları, ilaveten gözüktükleri her düzeyde birbirleriyle çatışmaları nedeniyle güçleşmektedir (Weiss, 1987: 155). Kalberg her şeyden önce vurgulanması gereken bir ayrım yapar: Weber için "rasyonalite" ve "rasyonalite tipleri" her zaman bir duruma, oysa "rasyonalizasyon" ya da "rasyonalizasyon süreci" bir gelişmeye işaret eder. Rasyonalite kavramının üç işlevsel kullanılışı, birbirlerini tamamlayıcı olmamakla birlikte, ayırdedilebilir bir özellik taşımaktadır: Rasyonalite araçlar ve amaçlar arasındaki en kapsayıcı ve icracı ilişkiyi temsil eder. Aktif bir güç olarak tarihin ileriye taşınmasına katkıda bulunur. Rasyonalite kendisiyle birlikte anılan her şeyin (kurum, eylem, inanç vb.) "rasyonel" olmasını sağlayan bir karakteristiktir. Rasyonel olarak adlandırılmak, öngörmek ve

düzenlemek yetisine bağlıdır (Collins, 1986: 63).

"Rasyonalizasyon kavramının *mümkün bir çok anlamını*" (Weber, 1978/1: 30), açıklamak güç olmakla birlikte, araçsal/özsel, nesnel/öznel, pratik/teorik gibi kavramsal çiftler rasyonalite kavramının bazı anlamlarını açığa çıkarabilir. Kalberg'in yukarıda değindiğimiz ayrımına rağmen, Weber'in toplumsal eylemler (hemen hemen insan türünün antropolojik alışkanlıkları olarak değerlendirilmekle birlikte) tipolojisi, bu eylemlerin yönlendirilme biçimlerinin rasyonaliteyle ilişkilendirilmesi nedeniyle bu amaca katkıda bulunabilir:

> (1) *Araçsal olarak rasyonel* (*zweckrational*) [eylem], aktörün rasyonel olarak araştırılan ve hesaplanılan amaçlarına ulaşabilmek için "şartlar" ve "araçlar" olarak varsaydığı beklentiler tarafından belirlenir. (2) *Değer olarak rasyonel* (*wertrational*) [eylem], başarı ihtimâlinden bağımsız olarak, etik, estetik dinsel ya da başka bir davranış formunun özgül çıkarını gözeten değerdeki bilinçli eylem tarafından belirlenir. (3) *Duyusal* (özellikle duyuşsal) [eylem], aktörün özgül etkilenim ve hissediş durumlarınca belirlenir. (4) *Geleneksel* [eylem], kazanılmış alışkanlıklarca belirlenir (Weber, 1978/1: 25-26).

Bu toplumsal eylem tiplerinden, özellikle, araçsal olarak rasyonel ve değer olarak rasyonel eylem olmak üzere, mukabil rasyonalite tipleri türetilebilir; çünkü toplumsal eylemler, eylem tipine özgü bir rasyonel mantık gözetilerek yönlendirilirler- yâni "pratik", "teorik", "formel" ve "özsel" rasyonalitelere göre. Duyusal ve geleneksel eylem tipleri araçsal ya da değersel eylem tiplerinin olduğu biçimde "rasyonel" değillerdir. Rasyonalitenin katışıksız tipleri, araçsal ve özsel rasyonalite, iki kurucu toplumsal eylem tipinden, araçsal olarak rasyonel ve değer olarak rasyonel eylemden,

türetilir. "Pratik rasyonalite", gündelik hayatta yer alan toplumsal eylemlerin düzenlilikleriyle ilişkilidir ve bu düzenlilikleri denetim altına alma ve yönlendirme amaçlarını güder. "Teorik rasyonalite" gerçekliğin eylemlerden ziyade kavramlar ve kategoriler aracılığıyla yorumlanmasından ve bu yoruma göre tanziminden doğar. Bu tür bir rasyonalite hem araçsal hem de değersel olarak yönlendirilmiş toplumsal eylemlere içkindir, çünkü anlam üretir ve bu boyutta dinsel modernliğin neden zorunlu olarak öncelikle teorik rasyonalite içerisine yerleştiğini görebiliriz. Dünyanın büyüselliğinin giderilmesi ve sekülarizasyon, teorik rasyonalitenin dolaysız tarihsel ürünleridir. "Özsel rasyonalite" bireylerin içsel ve entelektüel kapasitelerini değersel rasyonel eyleme katılmaya hazırlar. Gerçekliğin seçildiği, ölçüldüğü ve yargılandığı bir perspektif sunar. "Formel rasyonalite" toplumsal eylemi hesaplanabilirlik ve yeterlilik kuralları altında yönlendirir. Weber modern toplumun kurumsal kompleksinin teşkilinde, özellikle bürokrasi ve ekonomik grupların örgütlenmesinde, formel rasyonalitenin önemine bu nedenle büyük bir ağırlık tanımıştır.[140]

Burada müracaat ettiğim toplumsal rasyonalite kavramı en iyi şekilde rasyonalite tipleri ve farklı hayat alanları arasındaki ilişkide anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında, rasyonalitenin farklı formlarının dinin, ekonominin, hukukun, siyasetin ve estetiğin kurumsal yapılarına nasıl nüfuz ettiği ve bu yapılarda nasıl gerçekleştiği sorusu önem kazanmaktadır (Levine, 1985: 160-1; Eisen, 1978: 62-3; Kalberg, 1980). Modernitenin anlaşılması "dinî modernite"[141] bağla-

---

140 Bu konuda bkz., Weber, 1974: 293-4.

141 Evrimci tarihsel yaklaşım ve dünyanın büyüsünün kaybolması teşhisi Weber'in dinlerin ve dinlerin dünya imgelerinin sosyolojik teorisinde ortaya konulmaktadır. Din ve dünya arasındaki bağlayıcı ve dönüştürücü ilişkiler bütünü, Weber'in gelişme tarihinin esas amacını teşkil eder. Kısaca dinler dün-

mında tartıştığım din ve rasyonalite arasındaki ilişkinin de anlaşılmasını gerektirir. Toplumsal modernite ve onun kurucu ögeleriyle rasyonalite ilişkisi ele alındığında ise, Weber'in "Yazarın Girişi" başlıklı metni (*Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu*'nun İngilizce tercümesinde yer almakla birlikte, bu kitaba münhasır bir giriş olmadığını belirtelim) modernitenin ne getirdiğini ve hangi özgüllükleri ürettiğini birer birer teşhis etme imkânı tanır. Unutulmamalıdır ki Weber "*evrensel* bir manidârlık ve değere sahip bir gelişmenin" (1958: 13) modernitenin tanımlanabileceği en uygun vasat olduğunu düşünmekteydi. Bu zemindeki fenomenleri (ki "sadece Batı'ya aittirler") yine Weber'in kavramlarıyla sıralayalım. İlkin, *bilim*. Benzer örüntüler farklı medeniyetlerde de gözükmesine rağmen sadece Batı'da "yetişmiş ve ihtisas sahibi bir ekiple rasyonel, sistematik ve özgülleşmiş bilim arayışı" doğmuştu. Aynı şekilde, "sistematik düşünce ve rasyonel hukuk bilimi" ve "*kanon* hukuku gibi bir yapıyla" *hukuk*; *sanat*, özellikle polifonik müzikte, "rasyonel ton aralıklarıyla"; "inşa edici ilkeyle" *mimari*; "özel olarak yetiştirilmiş görevlilerin örgütlenmesiyle" *bürokrasi*; "rasyonel, yazılı anayasa, rasyonel olarak düzenlenmiş hukuk, rasyonel kural ve yasalara bağlı bir yönetim ve eğitimli görevlilerin yönetimiyle" *devlet*; nihayet "kâr arayışıyla ve sürekli, rasyonel kapitalist girişim aracılığıyla sonsuz olarak *yenilenen* kâr" ve çok daha hayatî olarak "formel olarak serbest emeğin rasyonel kapitalist örgütlenmesiyle" *kapitalizm* (Weber, 1958: 13-21) Batı'nın tarihsel gelişiminin modern uğrakları olarak ortaya çıkmışlardı ve sadece *Batı'da* ortaya çıkmışlardı. Bütün

yayı ya kabûl ya da reddederler. Sistematik olarak bakıldığında, Musevî-Hıristiyan gelenek dünyanın reddi tavrına eğilimlidir; buna mukabil, kısmen İslâm ve Hıristiyanlığın reformize edilmiş biçimleri, dünyaya ve insanlara ilişkin ne varsa olumlama istikâmetinde eğilimler göstermişlerdir. Ancak sadece Protestanlık bu tavırla dünyevî olayları belirlemeye çalışmıştır. Bu da düz anlamda dinî modernliğin toplumsal işlevini verir.

bu gelişmelerin arkasında duran temel motif, Weber'in her zaman "Batılı kültürün özgül ve özel rasyonalizminin bir meselesi" anlamına geldiğini vurguladığı "rasyonalite"dir. Ancak sonuçta bu fenomenler sadece Batı'ya ait olmakla kalmayıp, *evrensel* bir manidârlık ve değere de ulaşmaktadırlar. Modernitenin bütün bu gelişmelerin (yâni bilim, sanat, müzik, tarihyazımı, hukuk, bürokrasi, mimari, devlet, kapitalizm ve rasyonalizm) evrenselleşmesi olduğu formülasyonunu ihtiyatla karşılamak gerektiğini belirtmiştim; çünkü modernite doğrudan bu gelişmeleri üreten özne değildir; modernitenin ürettiği, toplumsal rasyonalite olarak bu gelişmeleri öngören ve yöneten *mantıktır*.

Habermas, Weber'in rasyonalite kavramının oldukça kapsayıcı bir değerlendirmesini, "Rasyonalizasyon kavramını bir kılavuz olarak kullanarak, Weber'in projesini bir bütün olarak yeniden inşa etmek mümkündür" (1984: 143) argümanıyla sunar. Daha önce de işaret edildiği üzere, Weber'in rasyonalite kavramına başvurması, "kapitalist ekonomik etkinliği, özel mülkiyeti ve bürokratik otoriteyi" tanımlama amacına dönüktü. Ekonomi, mülkiyet ve otorite modernlikte baskın ve belirleyici hayat alanlarıdır. Rasyonalizasyon süreçleri, rasyonel karara tâbi etkinlik alanlarıdır. Araçsal rasyonalitenin ve araçsal eylem tipinin hayat alanlarına nüfuzu, rasyonel kararla muhtelif seçenekler arasında bir tercih yapılması ve belirli amaçlara yönelik uygun araçların seçilmesi anlamına gelecektir. Rasyonalizasyon, geleneksel yapılardan modern yapılara geçişte problem alanları olarak beliren amaçsal-rasyonel eylemin altsistemlerini açığa çıkarır (Habermas, 1974: 81-92). Buna göre Habermas da, bir çok Weber yorumuyla uygunluk içinde, rasyonalitenin Weber'in çalışmalarında merkezî bir tema olduğu fikrine katılır. Ancak Weber'in şahsî ve özgül projesi, Batılı rasyonalitenin özgül başarılarını kavramak ve bunların dünya ölçe-

ğinde neden etkili olacağını kestirmekti. Bunun için, Habermas'a göre, Weber rasyonalite kavramını dört boyuta yaydı: 1. Biriciklik boyutu. Rasyonalite buna göre karşılaştırılamaz bir biçimde "Batılı rasyonalitedir". 2. Köken boyutu. Modern bilinçlilik formlarının doğmasına yol açan rasyonalite, dünyanın büyüsünün kaybolması sürecinin bir sonucudur. 3. Toplumsal boyut. Protestan etik tarafından örneklendiği üzere pratik-işlevsel rasyonalite aracılığıyla toplumsalın rasyonel inşası boyutu. 4. "Teşhis" boyutu. Rasyonalite zaten ve tersine çevrilemez bir şekilde yarattığı hukukun rasyonalizasyonu ve bürokratikleşme sürecinin yargılama merciidir. Başka bir fırsatta Habermas, Weberci rasyonalite farklılaştırımının, tam olarak, *bilişsel olarak araçsal*, yâni modern bilim örneğinde olduğu gibi bilişin araçsallaştırılması olarak rasyonalite; *moral olarak pratik*, yâni ahlâkî sorunların rasyonel olarak ele alınabilirliği ve normatif-rasyonel bir esasta haklılaştırılabilirliği; ve *estetik olarak açıklayıcı*, yâni estetik formların rasyonel formlar oluşu arasındaki ayrımları belirleme anlamına geldiğini belirtir (Horster/Reijen, 1979: 42). Habermas, rasyonalizasyonu "üretici güçlerin gelişmesi, yâni ampirik bilginin yayılmasında üretim tekniklerinin ilerlemesi, giderek etkili hâle gelen toplumsal mobilizasyon ve kalifikasyon ve toplumsal olarak yararlı emeğin örgütlenmesi" (Habermas, 1984: 144) olarak gören Marx'la; Marx'ın işaret ettiği fenomenleri, alt-sistemlerini teşkil ettikleri amaçsal-rasyonel eylemin gelişmesi ve örgütlenmesi olgusu altında toplayan, dolayısıyla bunların rasyonalite taşıyıcı gelişmeler ve toplumun rasyonalizasyonu olarak yorumlanmaması gerektiğini bildiren Weber arasında önemli bir farklılık olduğunu da belirtir.

Rasyonalite ideasının Weber'deki geniş bağlamının çeşitli biçimlerde formüle edilebileceği açıktır. Ancak vurgulanması gereken, rasyonalitenin her zaman *bir şeyin rasyonali-*

tesi ve *bir şeye göre rasyonel* olduğudur. Bu nedenle, Weber'in "zaten 'rasyonel bir hayat tarzı' vasatında gelişmesi nedeniyle" kapitalizmi, rasyonalite esasında kavranılabilir kılmaya çalışması (Löwith, 1982: 42) ve Brubaker'in savunduğu üzere, özgül bir rasyonalizmin ve özgül bir rasyonalitenin ürünü olan asketik Protestanlık ve modern kapitalizme (Brubaker, 1984: 1) göreli olarak çeşitli rasyonalite nitelemelerine gitmesi de anlamlı olmaktadır:

> Böylece modern kapitalizm, rasyonel (hesaplı ve sistematik) kâr arayışı, biçimsel olarak serbest emeğin rasyonel (sistematik ve hesaplanabilir) örgütlenmesi ve rasyonel (kesin, bütünüyle nicel) hesaplama işlemleriyle yürütülen ve rasyonel (kural-bağımlı, öndeyilenebilir) yasal ve siyasal sistemlerle garanti altına alınan pazardaki rasyonel (gayrî şahsi ve bütünüyle araçsal) mübadele aracılığıyla tanımlanır. Asketik Protestanlık rasyonel (metodik) özdenetim ve rasyonel (tutarlı) bir kader doktriniyle bireylere empoze edilen hoşgörülemez baskıdan kurtulmanın rasyonel (psikolojik olarak etkili ve mantıksal olarak makul) aracı olarak kendini rasyonel (mutedil, vicdani) ekonomik eyleme rasyonel (amaçlarla) adayışla karakterize edilir (Brubaker, 1984: 2).

Özetlemek gerekirse, rasyonalizasyon problemi, rasyonalite probleminden daha geniştir ve bu çalışmada vurgulanan toplumsal rasyonalite düşüncesi, bütünüyle rasyonalizasyon süreciyle ilgilidir. Weber'in kuramının gelişim tarihinde, hayatın farklı alanlarının farklı mantıklarla rasyonalizasyonu düşüncesi önemli bir yer tutar. Hatta büyü ve din bile, klasik Aydınlanma ülküsünü yanlışlarcasına kendilerini rasyonelleştirmişlerdir. Rasyonalizasyon modern süreçlerin ve yapıların ortaya çıkmasında birinci derecede etkendir. Batılı modernite modelinde rasyonalizasyon, Weber'in

Protestan etik tezi ve hukuk, bürokrasi, ekonomik örgütler, sınıflar ve otorite çalışmalarında analiz ettiği objektif yapılarıyla, modern bilincin yönlenimi, dünyanın büyüsünün kaybolması, düşünce formlarının entelektüalizasyonu ile de öznel yapıları etkilemiştir. Sekülerleşme hümanist bir hayat tarzı olarak aklın koruyuculuğunda gelişmiştir. Şimdi rasyonalizasyon tarafından oluşturulan özgül tarihsel gerçekliğin hayatımızda nasıl etkili olduğunu tartışabiliriz.

5. Modernite ve Tahakküm

Weber'e atfedilebilecek bir modernite teorisinin birbiriyle ilgili iki düzeye yerleştirilmesi gerektiğini görmüştük: modern bilinç yapılarının ortaya çıkışı, yâni dünya görüşlerinin rasyonalizasyonu ve toplumsal modernleşme, yâni modern toplumsal kurumlara uyarlanmış toplumsal eylemlerin farklı türleri içerisindeki hayat tarzının rasyonelleşmesi. Dinî modernite her iki düzeyde de etkilidir. Modern dünya görüşlerinin bilişsel ve entelektüel öncülleriyle ilgili temel kategori ve kavramları da hazırlamanın yanısıra, modern çağın gerekliliklerine karşılık gelen rasyonel bir hayat tarzını da olgunlaştırmıştır. Kapitalizme ruhunu vermiştir.

Weber 1890'larda modern çağ ve onun görünümlerini (kapitalizm, bürokrasi, şehir, formel hukuk, kitle demokrasisi vs.) "empoze edilen bir kader" olarak düşünmek eğilimindedir. Bir *Gelehrte* (tahsilli; âlim) bakış açışından akademik bir çerçevede bilimsel olarak ilgilendiği problemler kadar, kendisine modern dünyayı kavramak için hayatî gözüken bir yığın olguya tanık olmasının da etkisiyle, düşüncesini bütünüyle değiştirmiş, empoze edilsin ya da edilmesin modern zamanlarımızı belirleyecek sadece bir kaderin olduğu kanaatine varmıştır (Scaff, 1989: 5). Önceleri bu "empoze edilen kaderi" gönülsüz olarak kabul etmekle bir-

likte, sonraları bu kaderin rasyonalize edilebileceği bir yolun arayışına girmiştir. Weber'in toplumsal ve kültürel fikirlerinin biçimlendiği çevreye bakıldığında,[142] Onun kendisini kısmen özdeşleştirdiği muhafazakâr bakış açısından *gelmekte olana* ilişkin ümidvâr olmasını sağlayacak hiç bir şey yoktu. Almanya'nın, insanları bu biçimde düşünmeye itecek, Avrupa'nın geri kalan kısmından bir farklılığı vardı kuşkusuz; ancak evrensel-tarihsel bir perspektif içerisinde de benzer eğilimlerin dünyanın her tarafında, özellikle Avrupa'da toplumların yeniden örgütlenmesi esasında yaygınlık kazandığı gözükmekteydi (Hughes, 1958).

"Zamanımızın kaderi" diye yazar Weber "rasyonalizasyon ve her şeyin üzerinde de 'dünyanın büyüsünün kaybolması' tarafından karakterize edilmektedir." Sonuç, "nihai ve en yüce değerlerin kamusal hayattan ya mitik hayatın aşkın alanına ya da dolaysız ve şahsî insan ilişkilerinin kardeşliğine geri çekilmesidir" (Weber, 1974: 155). Bu kaderin izlerini süren daha sonraki düşünürler, örneğin Frankfurt Okulu'nun ilk üyeleri (özellikle Horkheimer ve Marcuse) Lukàcs'ın şeyleşme kategorisini (Lukàcs, 1971: 33-106) Weberci rasyonalizasyon kavramıyla değiştirmişlerdi.[143] Emtia

---

142 Scaff, Weber'in çevresini belirleyen dört eğilim gözler: Wilhelm Almanya'sındaki liberal geleneğin çöküşü; alternatif bir politik ve kültürel hareket olarak sosyalizmin yükselişi; sosyal bilimlerde pozitivizm eleştirileriyle başlatılan paradigma değişikliği ve hukuk ve felsefeden siyasal ekonomi ve toplumsal tarihe doğru genel bir yönelim; rasyonalite ve modernitenin olumlanmasından bir kültürel kötümserlik teorisine geri çekilme (Scaff, 1989: 11).

143 Lukács'ın şeyleşme kategorisi, Weber'in rasyonalizasyon kavramıyla hemen hemen aynı öneme sahiptir. Şeyleşme tarihsel olarak (modern dönemde) rasyonalizasyona önceldir ancak aynı üst-anlamı ihtiva eder: "Problemin kendisini ele almadan önce bir şey zihnimizde açık olmalıdır ki mal fetişizmi çağımızın, modern kapitalizm çağının *özgül* bir sorunudur. Mal mübadelesi ve mukabil öznel ve nesnel üretim ilişkileri bilindiği gibi toplum ilkel aşamasındayken bile vardı. Peki *buradaki* mesele nedir? Yapısal sonuçlarıyla birlikte mal mübalesi toplumun *bütüncül* dışsal ve içsel hayatını etkilemeye ne kadar muktedir olacaktır?" (Lukács, 1971: 84).

formunun tahakkümü altındaki kapitalist modernleşme verili herhangi bir toplumun ontolojik temelini ortadan kaldırmıştı. Emtia tarafından üretilen şeyleşme modern kapitalist toplumda tersine çevrilemez bir kaderdir; çünkü "emtia kapitalist toplumsal ilişkilerin 'hücresi'dir; iş yerinin düzenlenmesinden hukuka, bürokratik yönetime, hatta kültürel ürüne hayatın bütün kürelerinde yeniden üretilen bir yapıya can verir" (Benhabib, 1987: 183). Lukàcs, Weber'in araçsal rasyonalite kavramı altında analiz ettiği formların (tekrar etmek gerekirse, hukuk ve moralite, toplumsal ve iktisadi örgütlenmeler, dinî inançlar ve pratikler, şehir ve bürokrasinin oluşumu) kapitalizmin egemenliğiyle modernite tarafından yüklenen işlevleri tamamladığı iddiasına sahiptir.

Weber'deki bu 'kader' teması Marcuse tarafından benzer bir bağlamda tekrarlanır: çünkü bu kader hemen hemen tarihsel ve toplumsal bir zorunluluğa dönüşmüştür. Marcuse'nin de katılacağı üzere, bu *modern* [iktisadi düzen]

> karşı konulamaz bir güçle şimdi sadece doğrudan iktisadi kazançla ilgilenenler olmamak üzere, bu mekanizmaya doğan bütün bireylerin hayatlarını belirleyen ve belki de fosilleşmiş son ton kömür yanıncaya kadar da belirleyecek olan makine üretiminin teknik ve iktisadî şartlarına bağlıdır. Baxter'a göre dünyevî mallara verilen ehemmiyet "istenildiği zaman fırlatılıp atılabilen ince bir palto gibi" sadece azizlerin omuzlarında durmalıydı. Ancak kader, bu paltonun bir demir kafes olması gereğine hükmetmiştir (Weber, 1958: 181).

Endüstrileşme ve kapitalizmce belirlenen bu "demir kafes" Weber açısından iki bakımdan sorunlu olmaktadır: "Batı'nın tarihsel ve Bismarck Almanya'sının çağdaş kaderi olarak" (Marcuse, 1972: 201). Marcuse bu kaderin nasıl bir güç haline dönüştüğünü sorgular:

> Özgül Batılı akıl düşüncesi kendisini endüstriyel kapitalizmde tam olarak gelişen bir maddî ve entelektüel kültür sisteminde (ekonomi, teknoloji, "hayat tarzı", bilim ve sanat) gerçekleştirir. Bu sistem çağdaş zamanların kaderi olan özgül bir tahakküme yönelir: total bürokrasi (Marcuse, 1972: 203).

Kendisini formel rasyonalite olarak gerçekleştiren akıl ideası, özsel muhtevasını bastırıp sadece tahakküme hizmet edecek bir dönüşüm yaşayarak, irrasyonalitenin haklılaştırılmasını üstlenmiştir. *Karizmanın*, endüstriyel, kapitalist, bürokratik "demir kafesin" dışına çıkmak üzere yeniden tarihe çağrılması, irrasyonalitenin aklın kendisinde ne kadar baskın hâle geldiğinin bir kanıtıdır. Karizma kollektif bir varlığın ürünü değildir, sınıfa ya da tabakaya bağımlı değildir, bireylere özgüdür: irrasyonel bir nihaî kaynaktan kaynaklanan bir misyonun çağrısına duyarlı bireylere.[144] Weber'in cevabı metodolojik olarak hazırdır: rasyonaliteyi gerçekleştirme güdüleri, kendinde rasyonel değillerdir, hatta irrasyonel bile olabilirler; ancak bu güdülerin sonuçları irrasyonel güçlerle aşılabilir. Dolayısıyla rasyonalitenin tahakkümü irrasyonaliteyle ortadan kaldırılabilir. Bununla birlikte Weber tahakküme bütünüyle olumsuz bir olgu olarak bakmaz. *İktisat ve Toplum*'da bir tahakküm (otorite, güç, meşruiyet ve *Herrschaft*) teorisinin aktarıldığı çarpıcı pasajların birisinde Weber toplumsal hayatın her tekil alanının bütüncül bir idrakine varmaya çalışır; modern toplumun oluşumunda ve yapısallaşmasındaki her alan ve düze-

144 Weber'in demokrasiye yaklaşımı ve kitlelere duyduğu güvensizlik, siyasette esas olarak bireyci olmasına bağlıdır. *Reich* [İmparatorluk], parlamenter politikanın sınırları olmaksızın mümkün olduğu kadar serbest hareket edebileceği bir alan bulabilirse bütün siyasi meseleleri çözecektir. Siyasal liderlik kavramı Weber için son derece önemlidir ve Almanya'nın geri kalmışlığını, liderlik krizine bağlamaktadır. Bkz., Beetham, 1982.

yi entegre eden, tahakkümün bütünlüğüdür ve bu "demir kafes"den kaçış yoktur:

> En genel anlamıyla tahakküm, toplumsal eylemin en önemli ögelerinden birisidir. Tabiatıyla her toplumsal eylem formu bir tahakküm yapısını açığa çıkarmaktadır. Ancak ilk bakışta aşikâr olmamakla birlikte toplumsal eylemin değişik biçimlerinin çoğunda tahakküm hatırı sayılır bir rol oynamaktadır... İstisnasız, toplumsal eylemlerin her alanı, kökünden, tahakküm yapıları tarafından etkilenir. Bir çok durumda şekilsiz toplumsal eylemden rasyonel birlikteliğin doğması, tahakküm ve tahakkümün yürürlüğe konması nedeniyledir. Hatta böyle bir durum olmadığında bile, tahakkümün yapısı ve gelişmesi, toplumsal eylemin formunu ve bir 'hedefe' yönelmesini belirleyerek, karar verici olmaktadır (Weber, 19978/2: 941).

Tahakkümün baskıcı eğiticiliği bu satırlarda açığa çıkar. Aklın hilesi bir kere daha sahnededir: yaptığı yanlıştır, ancak bu yanlış haklılaştırılabilir, çünkü bizim "kaderimiz" olmuştur diye düşünür Weber. Belki de Weber'in modern zamanlara ilişkin sık sık dile gelen kötümserliğinin bir yansımasıdır bu.

Formel olarak tahakkümün en rasyonel ve en gelişmiş biçimi olarak bürokratik tahakküm, modern çağdaki hayâl kırıklığını pekiştirmektedir. Weberci bürokrasi teorisi, sadece emir ve itaat ilişkisi içerisinde belirli durumlara belirli kural ve prosedürlerin uygulanmasında eğitilmiş bir grup nitelikli bireyin analiziyle sınırlı değildir; kendi kurucu ögelerine sahip "modern varlığın bürokratizasyonu" sürecini gösterme amacını da taşır. Bürokrasi, işlevlerini yapısallaştırdığı ve "sadece düzen ve düzenden başka hiç bir şeye ihtiyaç duymayan" kitleleri depolitize ettiği, nesnel bir ikti-

dar aygıtı oluşturur. Böylece eleştiri kurumu hemen hemen hiçliğe indirgenir. Bürokrasi içerisinde rollerin farklılaşması uzmanlaşma ve ustalıkla sonuçlanmış, bu da bürokratik ayrıcalığı haklılaştırmıştır. Bürokrasinin gayrı şahsiliği formel rasyonalite için bir gereklilik olmakla birlikte, aynı zamanda merhametsiz iktidarlara hizmet eden bürokratlar için bir maske görevi de görür. Nihayet bürokrasi makinası modern dünyada başka herhangi bir güçten daha fazla etkin olmaktadır, çünkü kendisiyle tanımlanan teknik bir üstünlüğe sahiptir (Keane, 1984: 30).

Siyasal düzeyde, modern ulus-devlet de formel anlamda bürokratiktir. Herhangi bir özsel ya da bireysel meseleyi dikkate almaksızın bireyleri regüle etmek üzere bütün imkânlara sahiptir (Axtmann, 1990). Dahası şiddet kullanma üzerindeki devlet tekeli, ki yasal olarak modern devlete bırakılmış ve modern devletin doğuşuyla birlikte meşrulaştırılmaya çalışılmıştı; bu sıfatla da farklı sınıflara ve tabakalara bölünen modern toplumun örgütlenmesinde belirleyici bir etmen olmuştur. Varolan çatışmalar, o zaman, modern sözleşmesel devletin başlangıç vaadlerine rağmen, güç kullanımıyla çözülebilecekti. Ulus-devletin iktisadî temeli, kendisini ilkin Kilise'ye daha sonra da özerkleşmek üzere devlete karşı eğitecek olan burjuvazinin üretim araçlarındaki mülkiyetiyle korunduğundan, ekonomi/politika kurumlarının devlet/burjuvaziye bırakıldığı yanılsamasına yol açacaktı. Dolayısıyla modern toplumda politik gücün devlet, iktisadî gücünse burjuvaziye bırakılması, araçsal rasyonalitenin bir buyruğu olarak ancak görünürde gerçekleşecekti. Devlet ve burjuvazi arasında böylesi bir işbölümü asla gerçekleşmedi. Ne devlet iktisattaki payından vazgeçti ne de burjuvazi politikadaki payından. Modern hukuk kurumu bu özel hedefe yönelik olarak örgütlenmiştir. Sonuçta bireysel özgürlük ya da tekil olanın hakkı, bürokratik egemenliğe kurban edilmiştir. Dahası toplumsal

hayatın bütün düzeylerine nüfuz ettiğinden, bürokratik rasyonalizasyon giderek bizatihi bir amaç olmaya yüz tutacaktı.

Weber'in "demir kafes"[145] metaforuyla tasvir ettiği tarihsel kader, modern zamanlarda asketik din ve hayat tarzıyla herkese ve her şeye ortak olmuştur. Kapitalizm, kuruluş aşamasında tepe tepe kullandığı ruhu, kendisini mekanik temellere dayandırıp galibiyetini ilan ettikten sonra fırlatıp atmıştır (Weber, 1958: 182). Dinî asketizm kapitalizmin doğuşuna katkıda bulunduğu gibi, "ruhunu da" teminat vermişti. Artık kapitalizm dinî asketizmden ya da başka bir güçten ruhsal-kültürel bir desteğe ihtiyaç duymuyor. Bir zamanlar modern meslekî etiğin sağladığı "en yüksek özgürlüğün" mekânı olan Amerika, kapitalist mekanizmanın herhangi bir "dinî ya da ahlâkî anlamdan" soyutlanmasının bir hayat tarzı olarak baskın olduğu bir yere dönüşmüştür. Kısacası modern kader, başlangıcında ruhsal, sonunda ise mekaniktir.

---

145 Weber bu metaforu *Protestan Ahlakı*'nda üç kez kullanmıştır. Tiryakian bu metaforun nasıl ortaya çıktığını ve tarihsel olarak ne anlama geldiğini araştırmıştır. "Demir" ilkin endüstrileşmiş Batı'da sembolize edildi ve bir siyasal özellik ("Demir Wellington Dükü"), ekonomik belirleyici ("ücretin demir yasaları", Ricardo) olarak kullanıldı. Orta dönemde kelime Bismarck için kullanılacaktı: "Demir Şansölye". Nihayet Michels, "oligarşinin demir yasası" teorisini geliştirecekti (Tiryakian, 27: 33). Mitzman (1985) bu metaforla, Weber'in teorik gelişimini, babasıyla olan gerilimli ilişkisine dayanarak, psikanalitik bir çerçevede yorumlamaya çalıştı. İlginç olan, Mitzman'ın, Parsons tercümesinde Weber'in babasının kuşağının 1893'teki "güvenli evine" (yâni bir ayrıcalık statüsü olarak sosyal klüplerine) girmeyi reddetmesine işaret etmek için kullanılan *"a housing hard as steel"* (çelik kadar sert bir ev)" metaforunu (*ein stahlhartes Gehäuse*) *"iron cage"* olarak karşılamayı tercih etmesidir. Weber babasının kuşağıyla temsil olunan dünyanın değişmesinin mümkün olmadığını ümidsiz bir şekilde farkedecek ve kaderini modern toplumun kaderiyle birleştirecekti. Metaforun gerçek kullanımı, Aydınlanma'nın kapsayıcı bir ideolojik resmini sunan ve püritanizmin *İlahi Komedya*'sı olarak yorumlanan Bunyan'ın *Pilgrim's Progress*'inden gelir. Burada "demir kafes"le Tanrıya ihanet etmiş, günahkâr, Tanrının pişmanlığını reddettiğini bilerek ümidsizlik içinde oturan bir insanın durumu tasvir edilir. Weber bu insanın durumunu modern dünyadaki Hıristiyanın durumuna benzetir. İnsanı hareketsiz ve ümidsiz bıraktığı için, "demir kafes" aynı zamanda anlam ve özgürlük kayıplarına da işaret eder.

Muzaffer kapitalizmin ruh gibi bir şeye ihtiyaç duymamasına ilave olarak, modern toplumda herhangi bir "ruhun" kalmadığını da belirtmek zorundayız. Bu noktada Weber'in modernite eleştirisine (Weber'in *yapıtlarında* ya da Weber *tarafından* gerçekleştirilen bir modernite eleştirisi bulunup bulunmadığı tartışılır olmakla birlikte) dönmek faydalı olacaktır. Bu tartışmayı bir kenara bırakırsak, Weber'in modernite eleştirisinin iki boyutta yoğunlaştığını görürüz: "anlam kaybı" ve "özgürlük kaybı". Modernite sadece, kapitalizm ve diğer dünyevî güçler (bilim, teknoloji vs.) aracılığıyla dışsal dünyanın mekanikleştirilmesi ve gündelik gerçek hayatın rutinleştirilmesiyle sınırlandırılamayacağından, farklı değer alanları ve hayat tarzları arasındaki çatışmaların homojenleştirilmesine eğilmek durumundayız (Scaff, 1989: 91). Tekil değer alanları bir diğeriyle çatışma içinde olabilir, yâni politik alan ekonomik alanla çatışabilir, ancak her değer alanın kendi içinde de çatışmalar olabilir. Belirleyici olan, değer alanları içindeki çatışmalardır, çünkü orada, aralarında bir uzlaşmanın sağlanamayacağı "iyi" ve kötü" arasında tercihler yapılmaktadır.

Weber'in anlam ve özgürlük kaybı temaları, modernitenin tarihsel evrimindeki olgusal gelişmelere tekabûl eder. Gördüğümüz gibi, özgürlük kaybı doğrudan modern varlığın bürokratizasyonuyla ilgilidir. Weber'in yorumunda, anlam kaybı kurumsal farklılaşma ve araçsal rasyonaliteye tâbi değer alanlarının farklılaşmasının dolaysız bir sonucudur (Habermas, 1984: 247). Anlam kaybının gerçek nedeni, selâmet dinlerinin anlam sunmadaki tekellerini kaybetmeleridir ve bu tekel yeniden inşa edilemez, çünkü bu olgunun entelektüel moderniteyle telifi mümkün değildir. Modern hukuk kendi kategorileriyle modern toplumun bireyi için bir anlam kümesi yaratmaya teşebbüs etmiştir, ancak bu anlam selâmet ihtiyacı duyan bireyin varlığına dışsaldır. Sanatın ve

estetik deneyimin sunduğu anlamsa irrasyonel ve bireycidir, dolayısıyla kollektif kimlikler tarafından benimsenemez. Tahmin edilebileceği gibi bilim bir anlam sunmaya muktedir değildir, belki birbiriyle rekabet eden ya da çatışan değerleri yargılamak için bir mahkeme olabilir, pratik ve toplumsal sorunları aydınlatabilir, bu sorunlar hakkında kendi çözümlerini sunabilir, fakat bir kere bu görevle yükümlendiğinde nesnelliğini kaybedecektir. Dolayısıyla bilim, sanat ve hukuk, dinin bıraktığı boşluğu dolduramaz. Bir anlam sunma çabaları kısmî ve bireysel kalır. Böylece formel rasyonalitenin gelişmesiyle zayıflayan "modern toplumdaki anlam bütünü, işlevsel olarak diğer kurumsal bütünlerden farklılaşır" (Schluchter, 1989: 80-1). Bu anlam bütünü modern toplumu bağlayıcı ve güçlendirici bir şekilde tanımlayacak iktidara sahip olmadığından, anlam kaybı bireylerin ve kollektif varlıkların kendilerini dünyaya yönlendirmelerinde, üzerlerine empoze edilen hayat tarzını onaylayıp onaylamamalarında görünür olan somut sonuçlar doğuracaktır.

Weber, daha önce dinî modernlik bağlamında tartıştığımız gibi, farklı değer alanları arasındaki çatışmaların rakip tanrılar ve şeytanlar arasında bir savaşa dönüştüğü iddiasında bulunur. Hukuk ve bürokrasinin formelleştirilmesi ve tahakkümün yasallaştırılmasına ilave olarak, sekülarizasyon bu savaşın cereyan ettiği bir zemin olmaktadır. Weber'in sekülarizasyon tezi, Parsons'ın kavramsallaştırdığı gibi, değer düzeyinde dinî değerlerin seküler değerlerle; bilinç düzeyinde, öte dünyaya yönelik tavırların dünyevî tavırlarla; kurumsal düzeyde dinî kurumların ekonomik kurumlarla yer değiştirmesinden ibaretti.[146] Dünya görüşlerinin ve mukabil kurumsal çerçevelerin değişmesiyle ve di-

146 Parsons ve sonra Luhmann, tarihsel ve sosyolojik olguların çok boyutluluğunu göstermek üzere sekülarizasyon sürecini seçmişlerdir. Bu konu hakkında bkz., Alexander, 1983, özellikle bölüm 2.

nin bir çok dışsal ve içsel baskılara tabî olmasına göreli olarak, Schluchter, Weber'den ilhamla, iki boyutta özetlenebilecek bir sekülarizasyon teorisi sunmuştur:

> (1) Dünya görüşleriyle ilgili olarak; geniş anlamda tamamlanmış sekülarizasyon, dinî inançların, artık ilke olarak dinî dünya görüşüyle entegre edilemeyecek alternatif hayat yorumlarının ortaya çıkmasının bir sonucu olarak öznel hâle gelmiştir. (2) Kurumlarla ilgili olarak; kurumsallaşmış din, toplumun ilke olarak kurumsallaşmış dinle entegre edilemeyecek işlevsel farklılaşmasının sonucu olarak depolitize edilmiştir... Bu iki teze bağlı iki soru sorulabilir: (1) seküler dünya görüşüne karşı, Aydınlanma'nın sonuçlarını reddetmekten daha fazlası olabilecek, meşru bir dinî direniş var mıdır? (2) Depolitizasyona ve kazanılmış ayrıcalıklara yapışmaktan daha fazlası olabilecek meşru bir dinî direniş var mıdır? (Schluchter, 1989: 253-4)

Bu soruları cevaplamak bize, Aydınlanma'nın mirası olarak, seküler hümanist bir hayat tarzıyla, dinî hayat tarzı arasındaki farkı verecektir. Karşılaştığımız olgu şudur: Farklılık hâlâ hüküm sürmektedir ve din hâlâ modern insan için anlam yaratmaya muktedirdir. Seküler hümanizm dini artan bir şekilde irrasyonel olana itmekle birlikte, bütün dünya dinleri farklı bir rasyonalite iddiasında bulunmakta ve modernleşme talebini dile getirmektedirler. Sonuç, kimi durumlarda hemen hemen bir selâmet dininin yeniden inşasıdır. İkincisi, Weber'in göremediği, bir dinin yeniden *siyasallaşması* olgusu ortaya çıkmıştır. Özgürlük Teolojisi ve fundamentalist hareketler en ciddi örneklerdir. Ancak Casanova'nın işaret ettiği gibi, dinin özelleştirilmesi (bireye ait kılınması) yine gündemde olmakla birlikte, dinî toplumsal hareketlerin yükselişi, dinin kamusallaştırılması

yönünde modern bir varkalış mücadelesi sergilemektedir. Modern dünyadaki dinî problematik, dinlerin total bir özelleştirime tâbi tutulup tutulamayacakları ve dinlerin kendilerini özellikle kamusal alanda tanınır hâle getirip getiremeyecekleridir (Casanova, 1994).

ALTINCI BÖLÜM

Habermas ve Modernite Projesi

Habermas'ın modernite düşüncesi, farklı bağlamlarda geliştirilmiş, farklı amaçlarla dile getirilmiş olmasına rağmen, bir modernite savunusu olarak belirlenebilecek özel hatta kişisel bir kaygıyla beslenmiştir. Frankfurt Okulu'ndaki öncülleri Adorno ve Horkheimer'in aksine, modernitenin, postmodernite ya da ileri, örgütlü kapitalizme karşı trajik bir biçimde değil, katışıksız akıl tasarısının onaylacağı bir formalite ve kararlılıkla savunulması gerektiğine inanan Habermas; keza Horkheimer ve Adorno tarafından temsil edildiği biçimiyle Eleştirel Teorinin bağlayıcı öngörülerine rağmen, nasıl ifade edildiklerine ve ifade edildikleri zemine bakmaksızın modernitenin başarılarını dışlayan bir pozisyona asla sahip çıkmadı. Modernite savunusu, bir düşünce *leitmotivi* olarak kariyerinin başlangıcında pek sarih değildi; kamusal alan ve öğrenci protestosu üzerine yazdıkları, burjuva demokrasisinin olmazsa olmaz kazanımlarından vazgeçmeme tavrını önceleyen bir mahiyete sahiptiler. *Bilgi ve İstem* (1981) ve *Teori ve Pratik*'te (1977a) "istem kavramı"yla epistemolojiyi sosyal bir teori olarak kurmayı dene-

yen Habermas, yarı-aşkın emek ve etkileşim kategorileriyle belirlenen toplumsal bir ontolojiyi temellendirme girişimini, bir bakıma sonraki çalışmalarında eleştirisinin ana hedefi haline gelen "bilinç felsefesi"nin paradigması içinde gerçekleştirmişti. Modernite çalışmalarına bir giriş olarak değerlendirilebilecek daha erken tarihli eserlerinde burjuva kamusal alanının toplumsal ve siyasal işlevleri üzerinde durmuş, estetik ve kamusal modernitenin düzenlenmesinde kitle iletişiminin ve kamusal alanın diğer aracılarının rolünü vurgulamıştı (Habermas, 1989).

Meşruiyet Krizi'nde (1984: 142-143), paradoksal olarak, kurucu ögelerinden bağımsız ve rasyonel irade beyanıyla elde edilemeyecek, rasyonel bir hayat formu tercihini açıkca beyan etti. Rasyonel bir hayat formu, teorik değil pratik bir sorundu aslında; yâni toplumun rasyonel örgütlenmesine nasıl varılabileceğiydi önemli olan. Buna göre modernite savunusu, modernite projesinin, onun aracılığıyla tedricen aktüalize edilebileceği teorik bir sorun olamazdı; ancak bu pratik sorun da yine teorik bir başlangıç noktası gerektirir. Çünkü sorunu teşhis etmek, onu ortaya koymanın önünde olmalıdır. Herhangi bir soruna karşı programlı bir çözüm arayışı girişimini tercih etmemekle birlikte, Habermas'ın modernite projesinin yeniden hayata geçirilmesi için programatik bir başlangıç önerdiği görülür (Rasmussen, 1990: 5). Radikal akıl eleştirisi ve özne-merkezli aklın kendini yeniden garanti altına alışı, aklın bizzat kendisini dumura uğratmış, böylece modernite, ya açık bir şekilde tükenmiş varsayılmış ya da tarihsel olarak aşılmış bir proje olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla "akıl ideasının" yeniden işlerlik kazanması gerekir; Habermas, salt bir akıl düşüncesinden çok iletişimsel rasyonaliteyi ve bu rasyonalitenin bilimde, ahlâkta ve sanattaki yansımalarının bu amaçla yeniden değerlendirilmesi zorunluluğunu vurgular. *İletişimsel Eylem*

Teorisi (1984; 1987) Weber aracılığıyla bu teşhisin toplumsal ve kültürel ögelerini ayrıştırır.[147] *Modernitenin Felsefî Söylemi* (1992), modernitenin radikal akıl eleştirisi ya da özne-merkezli aklın kutsanmasıyla ortaya konulan eleştirilerinin biçimlendiği söylemi yeniden inşa eder; Habermas, çaresiz bir şekilde, modernite projesinin "eski Avrupalı saygınlığının" ayrılmaz bir parçası olarak nasıl yenilenebileceğini göstermek istemektedir sanki. Emek ve iletişimsel eylem aracılığıyla toplumsal öğrenmenin tarihsel mekanizmalarının kuruluşu, kamusal alanda burjuva değerleri (eşitlik, özgürlük, insan hakları, demokratik değer ve haklar, mülkiyet, mahremiyet vb.) tarafından sınıfsal içeriğinden arındırılıp genelleştirildiğinden (dolayısıyla politikleştirildiğinden), modernite projesine yönelik bu türden iddialar için dolaysız bir haklılaştırım sözkonusudur.

---

147 Kelimenin gerçek anlamıyla düşünülürse, *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde bile dolaysız bir modernite teorisi yoktur; kitabın ilk cildinde Weber'den, ikinci cildinde ise Parsons'dan kalkılarak modernite teorilerinin yorumlanması teşebbüsü sözkonusudur. Kitap bir çok alandaki teorik ve felsefî kazanımları sosyolojik bir perspektifle yeniden kurmayı dener. Outhwaite kitabın esas konularını şöyle özetlemektedir: 1) İletişimsel eylem; anlaşmaya varma (*Verständigung*) gibi kavramlarla çizilen ve diğer toplumsal eylem biçimleriyle karşıtlaştırılan insan etkinliği alanı. 2) İletişimsel eylemin doğuşu ve insan toplumlarının evrimindeki rolü. 3) Sosyal teori ve 2. maddede zikredilen teorilerde iletişimsel eylem kavramının gelişmesi. 4) İletişimsel eylem ve iletişimsel rasyonalite alanının, modern dünyanın karakteristiği olan pazar ve idarî mekanizmalar tarafından erozyona uğratılması. 5) 4. maddede anlatılan erozyonun eleştirisi ve böylece Marx'tan bu yana kapitalist modernitenin tutarlı bir biçimde yeniden formüle edilmesi (Outhwaite, 1995: 69). Kitap, teşhis (analiz) ve eleştirinin birbirini takip ettiği bir yoldan gider. Weber'in ve Parsons'ın toplumsal eylem tipolojilerini hatırlatan iletişimsel eylem kavramı, bireyler arasında öznelerarası bir şekilde kurulmuş bir anlaşmaya varmayı amaçlayan bir eylem türü olarak, toplum, dil ve ahlâk teorilerinin ışığı altında kavramsallaştırılır. Hayat-alanı ve sisteme, modern toplumsal düzenin kendi kendisini harekete geçirmeye muktedir bu iki bölgesine nüfuz etmiş araçsal rasyonalite eleştirisi, bir taraftan Weber'i diğer taraftan Marx'ı izlemektedir.

1. Bir 'Proje' Olarak Modernite[148]

Habermas'ın "Modernite- Bitmemiş Bir Proje"[149] başlıklı konuşma metni, iki düzeyde gelişir: bir taraftan onun modernite'ye olan inancını hatta bağlanmışlığını, diğer taraftan modernitenin bir proje olarak henüz bitmediğine ilişkin iddiasını ifade eder. Habermas'ın modernitenin baskılanan momentinin diriltilmesi mücadelesinin arkasında yatan şey, *posthistoire* [tarih-sonrası] teorilerinin vaz'ettiği, modernliğin tarihsel ufkunun sonuna gelindiği, modernitenin "hâkim fakat ölü" olduğu, modernitenin kendini-anlamasının herhangi bir özgürleşim düşüncesini garanti edemeyeceği argümanlarıdır. Farklı yaftalar (neo-post-yapısalcılık, dekonstrüksiyon, cemaatçilik, neo-liberalizm, yeni-muhafazakârlık, *"the end of history"* [tarihin sonu] tezleri[150] vb.) altında bu argümanın muhtelif versiyonları görülmekle birlikte, herhalde en yakıştığı yer postmodernite olmalıdır. İki nedenden ötürü: yukarıdaki akımların belli bir biçimde postmodern felsefe ve epistemolojiden aldıkları ilham ve postmodern iklimin tedarik ettiği zemin, bir; postmodernitenin genellikle bir anti-modernite olarak düşünülmesi ve kavranılması, iki.

Habermas'ın modernite savunusunun uzun bir hikâyesi

---

148 Bu proje bütünüyle toplumsal ya da kültürel olarak nitelendirilemez; her iki boyutu da içeren *genel* bir projedir. Zikredilen boyutlara münhasıran indirgenemez, ancak bunları birleştiren bir üst-düzey oluşturmayı başaran bir projedir, modernite projesi. Anlamı ve işlevi, insan türünün özgürleşmesine bağlanmasından kaynaklanır. Böylece özgürleşime yönelen genel bir proje olarak modernite düşüncesine varmak mümkün olur.

149 Bu konuşma 1980 Eylül'ünde Frankfurt'ta Adorno Ödülü'nün Habermas'a verilmesi nedeniyle yapılmıştır. Burada kullanılan kaynak: "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique* (Winter, 1981), 3-11.

150 Bu tezlerin neredeyse kusursuz bir dünya-tarihsel portresini düşünce tarihindeki izleriyle birlikte Anderson'da bulmak mümkündür. Bkz., Anderson, 1992: 279-375.

vardır. Adorno'nun yanında Popper ve tilmizlerine karşı giriştiği pozitivizm tartışmasından bu yana, sosyal bilimlerdeki ve felsefedeki esas tartışmaların hemen hepsinde Habermas'ı ya da etkilerini görmek mümkün.[151] Politik sonuçları hayli ağırlıklı üniversite ve öğrenci protestosu tartışmalarında Habermas, her seferinde ve ısrarla itidalli bir radikalizmin, hayat-alanının sorunlarını bilimin evrenine taşımaktan daha yararlı bir sonuç veremeyeceğini söylemiş; aynı dönemde Alman sosyolojisindeki Parsonscı eğilimi temsil eden ve "Büyük Koalisyon" yıllarındaki "*establishment*"in sosyolojik arkaplanını okumamıza izin veren Luhmann'ın sosyal teoriyi toplumsal teknolojiye indirgeyen yaklaşımına karşılık, hermenötik ve sembolik-dilsel bir toplum teorisinin (*Theorie der Gesellschaft*) savunuculuğunu yapmıştır. Gadamer'le tartışmalarında geleneğin mutlaklaştırılması ve dile bir meta-(toplumsal)kurum olarak öncelik atfedilmesine itiraz ederek, dilin ve geleneğin de tarihsel ve toplumsal olarak yapılandırıldığı, dolayısıyla iktidar ilişkilerini içerdiği, böylece hermenötik prosedürlerdeki katı-

151 Sadece teorik bir ahlâk meselesi olarak değil; çünkü Habermas inandıklarını savunmak üzere kamusal ve politik tartışmalara katılmaktan da çekinmemiştir. Sanırım en anlamlısı 1960'ların sonunda solcu öğrencileri otoriteryan tavırlar ve reaksiyoner entelektüel eğilimler taşımakla suçladığı tartışmadır. Öğrencileri sistemi doğuran gerçek güçlerin hızla baskıcı bir hâle gelmelerine katkıda bulunmamaya çağıran Habermas, varolan durumun vehametine rağmen ısrarla itidalli davranmayı, yapılabilecek olanın bilincine varmayı savunmuştur. Bkz., Wigerhaus, 1994; Holub, 1991. Bu çerçevede pozitivizm tartışması için bkz., Adorno, 1977; Heller, 1978; Geuss, 1984. Sistem teorisi üzerine Luhmann'la tartışması için bkz, Holup, 1991. Hermenötikteki Habermas-Gadamer tartışması için, özellikle Bubner, 1975; Mendelson, 1979; Bleicher, 1980; Thompson, 1981. Alman tarihinin ve özellikle Nazi geçmişin normalizasyonu tartışması için bkz., Holup, 1991; Habermas, 1989. Çokkültürlülük, etnisite ve demokrasi tartışması için, Gutmann, 1994; White, 1995. Ahlâkî alan ve bilişsel-moral gelişme tartışmaları için, Wren, 1990. Habermas üzerine yapılan bazı çalışmalar da bu tartışmaların mahiyetini ve boyutlarını anlamak için faydalı olabilir: McCarthy, 1984; Braten, 1991; White, 1988; Outhwaite, 1994; J.M. Bernstein, 1995.

şıksız konumunda bulunamayacağını belirtmiş, nihayet hermenötiği geleneksel bağlarından sıyırarak kurumsal aşkınlığının teorik-metodik bir düzeye çekilmesine katkıda bulunmuştur. *Historikerstreit* (tarihçiler tartışması) Habermas için yine aslî bir teorik kamusal tartışmadır. Burada Almanya'nın Nazi geçmişinin normalleştirilmesine ve Alman biricikliğinin kültürel ve siyasal moderniteyi reddeden hasmâne tutumuna karşı, anayasal devletin temin edeceği çoğulcu bir toplumun savunusunu üstlenmiş, *Faktizität und Geltung*'da (1996) (Olgusallık ve Geçerlilik) daha da somutlaşacağı üzere, Rawls ve Nozick'in neo-liberalizmine ve Walzer ve Taylor'ın çokkültürcülük ve etnisite bağlamındaki komünüteryanizmine karşı bir *Rechtstaat* [hukuk devleti] ve haklar teorisiyle karşılık vermiştir. Ayrıca etik alanındaki tartışmaları, aslında modernitenin gereksindiği bireyin ve kişilik yapılarının moral gramerini ortaya koyan tartışmalar olarak değerlendirilebilir.[152]

Habermas moderniteyi, "yeni bir dönemin bilincinin" kendisini geçmişe yönelik olarak tanımladığı bir âna götürerek tanımlar. Bu her zaman geçmişten bir kopuş anlamına gelmez, ancak geleceğe yönlenmiş bir perspektifle geçmişten farklılaşma istemini belirtir. Geçmiş ve bugün arasına konan keskin karşıtlık gerçekte estetik modernitenin bir ürünüydü; modernist radikalizmin mevcut anlamını geleneğin reddedilmesi bağlamında kavrama amacındaydı. Çünkü modern bir yapıt kendisini geleneğin otoritesiyle değil, kendinden ve "otantik modernitesiyle" haklılaştıracaktı. Estetik modernitenin yolu, değişen zaman bilincini yansıtan ve öncü sanata yaslanan estetik tavırlarla belirlen-

152 Aslında bu tartışmalar, etik sorunların toplumsal sorunlara, toplumsal sorunların da etik sorunlara öncel kılınmaması gerektiğinin, her iki alanın birbirlerinden ayrıştırılmasının konumsal haklılığı garanti etmeyeceğinin göstergesi olarak ele alınabilir.

mişti. Avangard sanatsal konum, hiç kimsenin daha önce keşfetmeyi tahayyül bile edemediği, hiç kimsenin keşfetmeye cüret edemediği bir yeri bulma imkânına kendisini adar; bu ümidsiz bir macera olsa bile. Bu tavır öncelikle geleceğe yönelik olarak kendisini konumlandırsa bile, bugünün itibarını da yükseltir. Çünkü her şeyin kendinden başladığı bir ân olarak bugün, "toplumsal hareketliliğin, tarihte hızlanmanın, gündelik hayatta süreksizliğin" tesbit edilebileceği bir tutamak noktası sunar. Dolayısıyla bugünden türetilmekte olan bir *yeni*'nin adı altında, modernitenin kapsayıcı ögeleri ve süreçleri fışkırır. Buna göre modernite, "geçici, gizemli ve fâninin" olmak zorunda kaldığı biçimi yansıtır. Bu, modernitenin her özgül döneme tarih dışı bir şekilde eklemlendiği anlamına gelmez; bir zamanlar tarihsicilik tarafından coşkuyla savunulan tarihin yanlış normatifliğine karşı kendi tarihini yaratır, öyle ki şimdiki zamanı öncü ruhun canlanacağı bir dönem olarak kuracak ve tarihi yansızlaştırmayı reddedecek bir imkânın tarihe hükmetmesinin "geçici, gizemli ve fâni" teşebbüsüne hayat verir. Habermas'ın kelimeleriyle söylersek:

> Modernite geleneğin normalleştirici işlevlerine başkaldırıdır; normatif olan her şeye başkaldırma deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı ahlâk ve faydanın standartlarını yansızlaştırmanın bir yoludur. Bu estetik bilinç sürekli olarak sır ile kamusal bir skandal arasında diyalektik bir oyunu sahneye koyar; kutsallığın bozulması eylemine eşlik eden korkunun büyüsüne bağımlıdır, ancak yine de daima bu eylemin değersiz sonuçlarından uzakta durur (Habermas, 1981: 5).

Avangard ruh, tarihi süreksizleştirmek isteyen anarşistik teşebbüsle karıştırılmasına rağmen, ne yazık ki ahlâk ve faydanın bazı standartlarına yaslanmak, hatta bunları yan-

sızlaştırma riskini üstlenmek zorunda kalır. Anarşizmi, kendisini muhtelif geçmişlerden farklılaştırmak ve özgürleştirmek için *tarihteki* sürekliliğe yönelmiştir.

Estetik modernite ruhu 1960'ların sonlarından beri tam da Habermas'ın üzerinde durduğu nedenlerden ötürü sürekli bir saldırıya uğramaktadır. En büyük saldırı yeni-muhafazakârlardan gelir ve postmodernistler tarafından desteklenir.[153] İddia olabildiğince basittir: sınırsız kendini gerçekleştirmenin, otantik özdeneyim tarafından örneklenen estetik modernitenin yaratıcı ruhu toplumsal moderniteye yayılmış ve isteyerek onu tahrip etmiştir. Bu görüşe göre, modernist kültür giderek rasyonel hayat tarzını da imhâ edecektir. Burada estetik modernitenin bir parçası olduğu kültürel modernite ile, "toplumsal modernizasyon" arasında kesin bir ayrım vardır. "İdeolojilerin sonu" tezinin misyoneri Bell bu görüşün en ateşli savunucusudur. Bell'in pozisyonu (belki de bütün yeni-muhafazakârların pozisyonu), toplumsal modernitenin kendisini kültürel modernite vasıtasıyla kurduktan sonra, yarattığı güçlerle ondan kurtulduğu bir tarihsel perspektif içerisinde haklılaştırılabilir. Toplumsal modernitenin patolojileri (Bell'in durumunda bunlar hedonizm, statü ve başarıyı artık önemsememe gibi orta-sınıfa dayalı Amerikan kapitalizminin "yerel" sorunlarıdır) kültürel moderniteye atfedilir. Tıpkı kendisini doğuran etiğe ihtiyacı kalmayan kapitalistik mekanizma gibi, toplumsal modernite, kültürel olanı sadece günah keçisi olarak kullanır. Bell'in görmeyi başaramadığı şey, toplumsal modernitenin araçsal-stratejik rasyonaliteye indirgenmesiyle oluşan felâketin, bu sürecin evrimine damgasını vurmuş olmasıdır. Toplumsal modernitenin insan varoluşuna nüfuz

153 Postmodernistler kendi konumlarını etik ve ahlâkî sorunlara dönerek farklılaştırmaya çalışmışlardır. Ancak buradaki istem, rölativizmin bu sorunlara nasıl yanıldığını bir kere daha kanıtlamaktır.

etmesi, yâni kapitalizmin bir kader olarak örgütlenmesi, modernitenin kültürel yetersizliği olarak açıklanamaz. Bu, kültürel modernitenin kendi çelişkilerine sahip olmadığı anlamına gelmez, ancak bunlar zaten toplumsal modernizasyon ve kültürel gelişmenin sonuçlarından bağımsız olarak da vardırlar.

Habermas yeni-muhafazakârların görmezlikten geldiği güçlüklerin riskini üstlenerek, modernite projesinin sanatın ve estetiğin ötesine gittiğini, Bell'in kültürel moderniteyle özdeşleştirdiği estetik modernitenin sınırlarını da aşmak durumunda olduğunu belirtir. Habermas'ın modernite projesini tanımlaması Weberci çözümün güçlü bir yeniden üretimidir:

> Kültürel modernite din ve metafizikte ifade edilen özsel aklın üç özerk alana bölünmesi olarak [varolur]. Bu alanlar, bilim, ahlâk ve sanattır. Farklılaşmışlardır çünkü din ve metafiziğin birleşik dünya kavramları birbirlerinden ayrılmışlardır... Bu eski dünya görüşlerinden devralınan problemler özgül geçerlilik boyutları (hakikat, normatif doğruluk, otantisite ve güzellik) altında toplanacak biçimde düzenlenebilirler. Bundan sonra bilgi ya da adalet veya ahlâk ve zevk sorunları olarak ele alınabilirler. Akabinde bilimsel söylem, ahlâk teorileri, hukuk, sanat üretimi ve eleştirisi de böylece kurumsallaştırılabilir... (Habermas, 1981: 87).

Kültürel modernitenin bu kurumsallaşması, kültürün her üç boyutunun içkin rasyonalite yapılarını üretir: Bilim için bilişsel-araçsal rasyonalite, ahlâk için moral-pratik rasyonalite ve sanat için estetik-kavramsal rasyonalite. Aydınlanma tarihsel olarak bu süreci ilk kez öngörmüştü. *Les philosophes* evrensel bir bilim, evrensel bir hukuk ve ahlâk, özerk bir sanat kurmayı düşlemişlerdi; bunların her biri kendi iç-

sel mantığına göre hareket edecek ve bir diğerine indirgenilemez olacaktı. Bu dönemde klasik yüksek kültür düşüncesi (üstelik bütün "kaba" görünümleriyle) baskın olmasına rağmen, bu gelişmenin araçlarıyla gündelik hayatın rasyonel bir örgütlenmesini ve bu örgütlenmenin kamusal olması gerektiğini savunmaktaydılar.

Artık bütün bu alanlar, birbirlerinden geri çevrilemez bir şekilde farklılaştıklarından, tekil, belirleyici bir perspektife bağlanamazlar, öyle ki sadece rasyonel, incelmiş, aydınlanmış bir "belirleme" bunların içsel mantığını kavrayıp, bu mantıktan kaynaklanan sorunları ele alabilir. Her birinin özgül sorunları vardır ve bu sorunlar, bu alanların kendi içsel düzeysel hiyerarşileri içerisinde değerlendirilmelidir. Yeni-muhafazakâr pozisyon bu farklılaşmayı iki nedenden ötürü kavramaktan acizdir: bir taraftan bütün bu alanların bütünlüğüne sarsılmaz bir inanç duyar, diğer taraftan bütün bu alanları kültürel gelişme başlığı altında eşitler. Yeni-muhafazakârlar bir anlamda çok önceleri Rousseau tarafından dile getirilen masum iddiayı farklı amaçlarla tekrarlamaktadırlar. Buldukları çözümse hemen hemen aynıdır: değişmez bir özün (doğa ya da gelenek) yararına kültürün olumsuzlanması.

Moderniteye Yeni-Muhafazakâr Saldırı

Habermas kültürün olumsuzlanması temasını ABD ve Almanya'daki fenomenleriyle, oldukça dikkatli bir şekilde analiz etmiştir (1985: 78-94). İleri endüstriyel toplumların muzaffer imajı altmışların ortalarından beri ciddi problemlerle karşılaşmaktaydı.[154] Modernizasyon teorileri tarafından

154 Doğrusu endüstriyel-kapitalist toplumlar, reel sosyalist toplumların çöküşünden sonra bile mevcut statükoya ilişkin tatminsizliği gidermekten uzak kalmışlardır. ABD'de Reagan ve İngiltere'de Thatcher dönemi, refah toplumlarının belkemiği sayılan orta sınıfların durumlarında herhangi bir iyileşme-

sosyolojik olarak haklılaştırılan toplum modeli, totaliteryan (SSCB) ve demokratik (ABD) rejimler arasındaki yapısal farklılıklar üzerinde yoğunlaşan bir sözde-siyaset bilimince geliştirilen norm ve süreçlere dayanmakta ve "yönetilemezlik, inanılabilirliğin azalması ve meşruiyet kaybı" nedeniyle de eleştirilere uğramaktaydı. Sonuçta karşılaşılan problemler, "*beklentilerin artması* ve *tanıma ve itaate gönülsüzlük*" olarak kavranılmakta, dolayısıyla mevcut kriz bir moral-kültürel kriz olarak belirlenmekteydi. Daha önceden değinildiği gibi, yeni-muhafazakâr düşünürlerin en önemlilerinden birisi olan Bell, bu krizin toplumsal ve kültürel modernite arasındaki çelişkiden kaynaklandığını düşünerek, toplumsal moderniteyi olumluyor, ancak kültürel olanı eleştiriyordu. Buna benzer bir tavır Batı Almanya'da da gözlemlenmekteydi. Burada politik meseleler ABD'dekinden daha yoğun bir rol oynadığından (2. Dünya Savaşı sonrası yeniden yapılanma ve normalizasyon süreçleri nedeniyle), bu tavrın daha yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini kestirmek güç olmasa gerektir. Modernitenin belli belirsiz kabûlü, Almanların ileri endüstriyel toplumların krizine bakışını da belirlemişti. Bu, muhtevaya bakmaksızın, sadece denetim altında bir modernite modelinin tercih edilebilir olduğu anlamına gelmekteydi. Muhteva farkettiğinde, medeniyetin *Kultur* üzerindeki ifsad edici etkilerinin ayıklandığı gelenek, karar verici bir konumda olmalıydı. Çünkü devlet egemen bir güç olarak bu görevi üstlenmeyi patolojik olarak reddetmekteydi. Teknoloji burada önemli bir ögedir ve tartışmaları iki gruba ayırır. Kitlelere hareketlilik ve doygunluk getirmekte, fakat bireyle-

ye yol açmamıştır. Ancak ideolojik söylemlerine liberal demokrasiyi ve serbest pazar ekonomisini eklemlemeyi başaran yeni-sağ hareketlerin yükselişi gerçekten, yoksun bırakılmış kesimlerin özgün taleplerini engelleme görevini yerine getirmiştir. Hâlâ da yeni-muhafazakâr kesimler için açık bir alan bulunmaktadır: nedeni oldukları krizin sonuçları üzerinden siyaset yapma ve yarattıkları sorunları maskelemeye yarayan teorik bir atak.

re zarar vermektedir; Ulus'a faydalı, bireye zararlıdır. Habermas bu düşünce çizgisini izleyen Alman yeni-muhafazakârlığının içerisinde üç eğilim gözlemektedir:

1) *Entelektüellerin eleştirilmesi*. Bu eleştiri bir taraftan entelektüellere yanlış bir şekilde bir sınıf konumu atfetmek diğer taraftan da onlara "bireysel" anormallikleri, düşük performansları ve sadece itici tavırlara sahip olmaları nedeniyle saldırmak biçiminde gerçekleştirilir. Dreyfus Olayı'ndan bu yana (1894), entelektüeller müdahelelerinin ağırlığı göz önüne alınmaksızın, toplumsal, siyasal ve kültürel krizlerin ortaya çıkmasından sorumlu tutulmuşlardır. Entelektüellere yönelik modern eleştiri, eğitim sistèmindeki işlevlerinden kaynaklanır. Oysa bu sistem post-endüstriyel çağın gerekliliklerini karşılayamayan erken burjuva kültürünün mantığına uyarlandığından, eğitimsel performans düşüklüğü entelektüellere ve toplumsal eleştirideki niyetlerine bağlanamaz. Dolayısıyla entelektüeller suçlanma nedenlerini doğrulayacak konumsal ve kurumsal güçten yoksundurlar.

2) *Kültürel modernliğin çöküşü* tezi. Buna göre kültürel modernite bilim, sanat ve ahlâkta modern değerlerin yeniden üretimine yönelik bir güç kaybına uğramıştır. Bilime yönelik yeni-muhafazakâr reaksiyon, bilimsel pratik ve sonuçlarının birbirine karıştırılmasından doğan bir yanlış anlama ve filistenizmin kendisinden doğar. Bilim yeni-muhafazakâr söylemde iki taraflı bir role sahiptir. Bir tarafta toplumsal sorunların pratik-teknik çözümlerine katkıda bulunduğu ölçüde olumlanması, diğer tarafta hayat-alanını ilgilendiren konularla ilgisinin kalmaması ve böylece kendisine talep ettiği özel konumu yitirerek olumsuzlanması. Sanat daima artistik anarşizmle birlikte anılmakta ve avangard sanat, geleneğin estetik içeriğini tahrip etmekle suçlanmaktadır. Ahlâkî değer ve ilkelerden ayrılarak teknik meselelerin çözümüne indirgenen siyasetin siyasal işlemler ve sınırlı ey-

lemlerle belirlenmesi, yeni-muhafazakârlığın moderniteye dönük tehdidinin başka bir boyutunu oluşturmaktadır.

3) *Geleneğin düzeni.* Gelenek üzerindeki aşırı vurgu yeni-muhafazakâr söylemin vazgeçemeyeceği bir hususdur, çünkü gelenekte iddialarının gerçekleştiğini varsaymaktadır. Geleneğin bütünleştirici işlevleri tekrar tekrar vurgulanmakta, ancak bu işlevlerin modern zamanlarda tekrar nasıl örgütlenebileceğine değinilmemektedir. Burada sekülarizasyon süreci sonucunda dinin bir güç kaybına uğramasının, geleneğin anlam dünyasının yeniden üretilememesinde belirleyici olduğu iddiası dile getirilmektedir.

Ancak Habermas, modernitenin modernist propagandasından da eşit derecede rahatsızlık duyar. Bilim otokrasisi ve bilim, sanat ile ahlâkın, rasyonel bir hayat tarzının tesisini sağlamak üzere herhangi bir katkıda bulunamayacak ölçüde birbirlerinden kopmaları bu propagandayı daha da vahim kılar. Benzer bir şekilde ahlâkın ve sanatın, sahip oldukları kültürel rollerin, kültür endüstrisinin talepleri karşısında ancak ticarî ve sistemik boyutlarda cereyan eder hale gelmesine direnecek güçleri kalmamıştır. Artan uzmanlaşma, modernitenin ilerlemesine karşılık gelmemektedir. Dolayısıyla hayat ve sanat, teori ve pratik arasındaki fark veya mesafe eskisinden daha yoğun bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Modernite projesi bu mesafenin giderilmesiyle de ilgilenmek zorundadır.

Modernite Şartlarının Belirlenmesi

Habermas'ın modernite teşhisi Weber'le başlar, devam eder ve biter; ancak vardığı sonuç Weber'inkinden oldukça farklıdır.[155]

---

155 *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nden ayrı olarak, Habermas'ın modernliğe ilişkin teorik girişiminin diğer ayrıntıları iki ciltlik *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde bulunabilir. Toplumsal rasyonalizasyon ve toplumsal eylem kavramlarını irdeleyen 1. ciltte Habermas toplumsal rasyonalizasyonu Weber'in gözleriyle gö-

Habermas Frankfurt Okulu'nun önceki kuşağıyla ve Eleştirel Teorinin geleneksel temalarıyla ilişkisini açıklarken, kendisi için, tıpkı "bir rasyonalizasyon teorisi olarak şeyleşme teorisi"ni ortaya koyan Lukács gibi, "bir modernizm teorisi, tarihte aklın gerçekleşimi -kusurlu gerçekleşimi- bakış açısından bir modernizmin patolojisi teorisi" geliştirmek biçiminde adlandırdığı bir yükümlülük gördüğünü söylemiştir (Habermas, 1981: 7). Bu yükümlülük teorik olarak, bilinç felsefesi ya da tarih felsefesinde kökleşmiş, özne-merkezli akıl tarafından belirlenmiş, araçsal-stratejik eylemle toplumsal olarak kurumsallaşmış köktenciliği reddeder. Toplumu sistem ve hayat-alanının farklılaşması olarak kavramsallaştırımı, aklın patolojisinin her iki boyuta da sirayet edebileceği, ancak birini güçlendirirken diğerini zayıflatabileceği uyarısında bulunur. Akıl, rasyonalite ve rasyonalizasyon ideaları modernite ideaşının tamamlayıcılarıdır. Akıl kavramı, modernitenin aldığı felsefî istikâmeti aydınlatır; çünkü ona ihtiyaç duyduğu ruhu ve özbilinci vermiştir. Modernitenin tekil bireylerin hayat-alanlarına içselleştirimi, aklın yargılayıcı gücü olmaksızın ancak bir *fable* olarak kalırdı. Rasyonalite, modernitenin kendini anlamasını sağlar. Rasyonalizasyon modernitenin kurucu-şartı, esası ve vazgeçilmez ilkesidir.

Habermas'ın moderniteyi ve modernizasyonu birbiriyle özdeşleştiren gelenekselleşmiş yanılgının altını çizmesi bir taraftan aklın deformasyonunun bir örneği, diğer taraftan modernizasyon teorilerinin, modernitenin kendini anlamasında geçerli ve yerleşik olan kavramlar arasındaki bağı nasıl kopardığının bir işareti olarak yorumlanabilir. Habermas'a göre modernizasyon

---

rür (1984: 143-272). İşlevselci aklın eleştirisine ayrılan 2. cilt yine modernite teorisine bir yer ayırır, ancak orada Habermas'ın müracaat ettiği kişi Weber değil, Parsons'tır (1987: 283-299).

1950'lerde sadece teknik bir terim olarak geliştirilmişti. Weber'in problemini kabul eden, ancak onu toplumsal-bilimsel işlevselcilikle karıştıran teorik bir yaklaşımın markasıydı. Modernizasyon kavramı birikimsel ve karşılıklı olarak birbirini pekiştiren bir süreçler toplamına işaret eder: sermaye oluşumu ve kaynakların seferber edilmesi; üretim güçlerinin gelişmesi ve emeğin üretkenliğindeki artış; merkezî siyasal iktidarın kurulması ve ulusal kimliklerin oluşması; siyasal katılım haklarının, kentsel hayat biçimlerinin ve örgün okullaşmanın yayılması; değer ve normların sekülarizasyonu vb. (Habermas, 1992: 2).

Habermas modernizasyon teorileri aracılığıyla, modernitenin "modern Avrupalı biçiminden" uzaklaştırıldığını ve böylece tarafsız bir toplumsal gelişme sürecine dönüştürüldüğünü, sonuçta da "modernleşme süreçlerinin artık rasyonalizasyon ve rasyonel yapıların tarihsel nesnelleşimi olarak" kavranılmadığını belirtir. Bu tezler belli bir amaca göre tasarlanmışlardır: "otomatik olarak devam eden", üretildiği tarihsel köklerle ilişkisi kalmamış bir süreç olarak ABD tarafından örneklenilen toplumsal modernitenin kapitalist örgütlenmesi. Bu bağlam kayması postmodernistlerin ve yeni-muhafazakârların bir araya gelmesini kolaylaştırmış, modernite kendi tükenişine indirgenebilmiştir.

Habermas'ın modernite teşhisi, buna rağmen "kapitalist sistemin merkezinde yer alan gerilim ve farklılaşmalardan" (Arnason, 1991: 184) kopmamıştır. İletişimsel eylem kavramının ögelerini ortaya koyduktan sonra, sistem entegrasyonu ve toplumsal entegrasyon arasındaki farka ilk kez dikkat çeken Durkheim'i izleyerek toplum içerisindeki yapısal farklılaşmayı tartışmış ve şu sonuca varmıştır:

(1) Toplumları *eşzamanlı olarak* sistemler ve hayat-alanları olarak kavrarız. Bu kavram kendinde (2) hayat-ala-

nının rasyonalizasyonunu toplumsal sistemlerin büyüyen karmaşıklığında ayıran bir toplumsal evrim teorisini barındırır (Habermas, 1987: 118).[156]

Hayat-alanı kavramı (*Lebenswelt*) esas olarak Husserl ve Onun fenomenolojisinden türetilmiş, daha sonra Schutz tarafından geliştirilmiştir. Buna göre öznelerarası bir şekilde kurulan ve paylaşılan bir toplumsal gerçeklik vardır ve bu gerçekliğin bilgisi de yine öznelerarası bir şekilde üretilmektedir. Bir hayat-alanına katılmanın iki sonucu vardır: kültürel olarak aktarılan ve çeşitli alanlara yayılan bir bilgi birikimine sahip olmak ve toplumsal eylemlere katılmanın önşartı olarak geçerli toplumsal ve ahlâkî normları tanımak. Bireylerin karşılıklı anlaşması hayat-alanının temel yapısıdır ve bu yapı olmaksızın iletişimsel eylem mümkün olmayacaktır. Habermas'ın, Schutz'un hayat-alanı kavramını oldukça kültüralist bulması bu teze dayanır. Hayat-alanı sadece toplumsal dünyanın gerçekliğinin bilgisini aktarmaz, aynı zamanda geleneğin sürekliliğini teminat altına alır; kültürel yeniden üretim yoluyla bilginin rasyonalitesini ve tutarlılığını pekiştirir; toplumsal entegrasyonla dayanışmayı ve grup kimliklerini destekler; toplumsallaşmayla,

---

156 Habermas'ın tarihsel evrim teorisi, tarihsel materyalizmin temel kategorilerinin yeniden tanımlandığı bir tarihsel materyalizmin yeniden inşası çerçevesinde kavramsallaştırılmıştır. Her tarihsel aşama yeni bir ihtiyaç örüntüsü ve bu örüntüyü karşılayacak bir kaynak sistemiyle belirlenir. Kaynakların rasyonel kullanılmasıyla, ihtiyaçların rasyonel örgütlenmesi, toplumsal evrimin anlamlı kılınacağı öğrenme mekanizmalarının doğmasını sağlar. Böylece tarihsel evrim "dışsal doğayla, kendi kendini düzenleme ve kendi kendine düzenlenmiş mübadeleyle [doğal] çevreden kopuştan, içsel doğayla kendi kendini düzenleyen mübadeleye uzanan toplumun kendini kuruşu" anlamına gelir. "Her devrimci yeni problemli durumla, teknik olarak gerçekleştirilebilir güç, siyasal olarak kurulan güvenlik, ekonomik olarak üretilen değer ve kültürel olarak arzedilen anlam kıtlıkları ortaya çıkar" (Habermas, 1979: 166). Bu anlam kıtlıklarının rasyonel yollarla giderilmesi, tarihsel öğrenim mekanizmalarının verimliliğini ve işlevselliğini gösterir

değer ve normların tanınmasını, toplumsal eylemin genelleşmiş ehliyetinin kazanılmasını mümkün kılar. "Kültürel yeniden üretim, toplumsal entegrasyon ve toplumsallaşma süreçlerine karşılık gelen hayat-alanının yapısal kurucuları kültür, toplum ve kişiliktir" (Habermas, 1987: 137). Hayat-alanında yer alan bu süreçlerdeki başarısızlık

> kültürel yeniden üretim boyutunda, anlam kaybı, meşruiyet ve yönlenim krizi biçiminde; toplumsal entegresyon boyutunda anomi ve toplumsal dayanışma yokluğu biçiminde; toplumsallaşma boyutunda özellikle egoya ait olmak üzere psikopatolojiler biçiminde (Outhwaite, 1985: 87)

ortaya çıkar. Toplum, diğer taraftan, bir sistem olarak anlaşılmak durumundadır; bunun nedeni, "rasyonalizasyon üzerindeki dışsal sınırlayıcıların" açıklanabilmesidir (Braaten, 1991: 84). Hayat-alanı kavramı, toplumsal kompleksten daha dolaysız bir şekilde kültür ve kişilik yapılarını etkileyen iletişimsel eylem yapısına nüfuz etmek için kullanılmaktaydı. Başka bir deyişle, kültür ve kişilik hayat-alanı bağlamında anlaşılacaktır, sistem kavramıysa toplumsal kompleksi (toplumun kuruluşunu) açıklayacaktır.[157] Bu çerçevede Habermas'ın kılavuzu Parsons'ın genel eylem teorisidir. Bu teori, toplumsal eylemlerin rasyonel bir özne-

---

157 Habermas'a göre uzlaşma tarafından garanti edilen ya da iletişimle varılan toplumsal entegrasyon ile normatif olmayan kararlar aracılığıyla oluşan sistem entegrasyonu arasında esaslı bir fark vardır. Bu fark toplumun kuruluşuna şöyle yansımaktadır: "Eğer toplumun bütünleşmesini *toplumsal entegrasyon* olarak anlarsak, iletişimsel eylemden başlayan ve toplumu bir hayat-alanı olarak kuran kavramsal bir strateji güdüyoruz demektir... O zaman toplumun yeniden üretimi, hayat-alanının sembolik yapılarının korunması olarak ortaya çıkacaktır... Diğer taraftan, toplumun bütünleşmesini münhasıran *sistem entegrasyonu* olarak anlıyorsak, toplumu kendi kendini düzenleyen bir model olarak sunan kavramsal bir strateji güdüyoruz demektir" (Habermas, 1987: 150-1).

nin edimleri tarafından açıklanamaz olduğu, bu nedenle de özne ve çevresini kuşatan yapısal ve kurumsal özelliklerin dikkate alınması gerektiği inancına dayalıdır. İradeci eylem teorisi öznenin niyetine büyük bir yer ayırmakta, buna karşılık değiştirme yetisine bakmaksızın, öznenin üzerindeki "dışsal sınırlayıcılara" ilgisiz kalmaktadır. Bu çerçevede modern dönemde bir toplum anlayışı, yapısal sınırlayıcılar olarak iktisat ve devletin, daha somut olarak bakıldığında, toplumsal sistemdeki davranışsal örüntüyü yöneten modern toplumsal örgütlenmenin somut formları olarak para ve iktidarın varlığına bigâne kalamaz. İktisadî ve bürokratik/idarî mekanizmalar üzerindeki Weberci vurgu da anlamsız değildir; modern toplumsal sistem paranın gücü ve bütün toplumsal alanın yönetimince işletilmektedir. Modern toplumun kendi kendini harekete geçiren güçleri olarak iktidar ve para, toplumsal eylemlerin, toplumsal altsistemlerin yapısal ögeleri olan toplumsal örgütlere uyarlanmasında da işlevseldirler. İktidar ve para, ya hukuk tarafından garanti edilen uzlaşma ilkesi ya da devletin gözetimi altında belirli bir sözleşmesel prosedürün itaatkâr kabûlü ile kurumsallaşmaktadır.

Habermas'ın kapitalist modernizasyona ilişkin analizi, hayat-alanının kolonizasyonuna ve kültürel sefaletle sonuçlanan sistem ve hayat-alanı ayrışmasına büyük önem atfeder; ancak bunlar "sadece sistem olarak ve hayat-alanı olarak farklılaşmazlar; biri diğeriyle aynı zamanda farklılaşır" (Habermas, 1987: 153) ve böylece hayat-alanına sistemik nüfuzun anlaşılmasını sağlar. Daha önceden zikredildiği gibi, toplum, kültür ve kişilikte hayat-alanının rasyonalizasyonu, sistemin kurulmasının bir boyutuydu -ve önemli bir boyutu. Sistemin tanınması ve sistemik kanallarla işlemesi, akabinde hayat-alanını yeniden üreten iletişimsel eylemde içkin ahlâken bağlayıcı kuralları gerektirir. Ancak modern

toplumda sistemlerin artan karmaşasının sistemik bağlantıları normatif bağlamlardan koparması nedeniyle, bunlar altsistemler olarak "hayat-alanının soğurucu güçlerinden" bağımsızlaşmamakta, hayat-alanının normatif inşasına kayıtsız kalan içsel mantıklarını üretebilmektedirler.[158]

Hayat-alanının kolonizasyonu şu halde, iktidar ve para aracılığıyla kendilerini sistem ilkesi etrafında etkili bir şekilde örgütleyen, toplumsal eylemleri yönlendiren sosyal altsistemlerdeki sistem ve hayat-alanı ayrışmasının dolaysız bir sonucudur. Böylece iletişimsel olarak rasyonelleştirici süreçler birbirlerinden farklılaşmakta, sonuçta sistemin mantığı, toplumsal kimliğin bireysel algılanmasını ve dayanışma hislerini dışta bırakarak hayat-alanı formlarına derinlemesine nüfuz etmektedir. Habermas, modern kapitalist topluma özgü kriz eğilimlerinin görünür hâle geldiği,[159] geç-kapitalist ya da post-liberal toplumlarca evrenselleştirilen yanlış yönlendirilmiş bir modernizasyon süreciyle, modernitenin mü-

158 Bu noktada Habermas önerdiği şeye ilişkin olarak modernite teorisini şöyle özetlemektedir: "Modernite teorisi.. bizim şunu görmemizi sağlamaktadır: Modern toplumlarda, iletişimsel eylemin içsel mantığını, alt-sistemlerin hayat-alanına nüfuz etmesince belirlenen kamusal alan kadar ailesel özel alanın kurumsallığı giderilmiş formlarında da 'pratik olarak doğru hâline getiren', normatif bağlamlardan kopmuş etkileşimin olabilirlik hacminin genişlemesi sözkonusudur. Aynı zamanda özerk bürokratikleşmenin sistemik buyrukları, iletişimsel eylemin, bir anlaşmaya varmanın eylem düzenleyici mekanizmasının işlevsel olarak zorunlu olduğu alanlarda bile biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanına soğurulmasını da zorlarlar" (Habermas, 1987: 403).

159 Bu tema, *Legitimation Crisis*'da (1984) geliştirilen argümanın özünü oluşturur. Habermas, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, modern refah devletinin hayat-alanının taleblerini karşılamayı üstlendiğini, ancak giderek bu sorumluluğunu terkettiğini savunur. Sadece sistemin gerekliliklerini öncelemek anlamında değil, aynı zamanda hayat-alanının işlevsizleştirilmesi anlamında. Dolayısıyla ekonomik, rasyonalite, motivasyon ve meşruiyet bunalımlarının ortaya çıkışı hayat-alanı ve sistemin toplumsal bütünle ilişkilerinin kırılmasından kaynaklanır. Ekonomik ve rasyonalite bunalımları sistemde bulunurlar ve sistem bunalımları olarak biçimlenirler; meşruluk ve motivasyon bunalımları ise kimlik krizleridir ve hayat-alanı etrafında çözümlenebilirler (Habermas, 1984: 45).

racaat ettiği ilkelerin çoğunun kaybolduğunu ve karşıtına dönüştüğünü, böylece bir zamanlar aşmayı vaadettiği gerçek güçleri olduğu gibi bıraktığını söylemektedir.

Sistem ve hayat-alanı arasındaki çatışmalı ilişkiler son derece sofistike sistem teorilerinin içinde değerlendirilemez; örneğin Parsons'ın modernite teorisinde sistem ve hayat-alanının özdeşleştirilmesi modernizasyonun patolojilerinin ve toplumsal altsistemlerdeki kriz eğilimlerinin anlaşılmasındaki başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Parsons'ın Kant'tan etkilenen bir kültür teorisindeki geç ilgisi, sekülarizasyonun sorumlu tutulduğu sistem yetersizliklerinin üstesinden gelmeyi amaçlamış, ancak sistem farklılaşmasından (toplumun sistemik ve işlevsel bölümlenmesi) etkilenen sorunları çözememişti. Parsons değer ve normların, sistemin üstlendiği ve örgütlediği işlevlere indirgenerek açıklanamayacağını söylemişti. Ancak bu tez, daima öznelerarası bir şekilde araştırılan, ortak duyusal bir şekilde tanınan ve nihayet prosedürel olarak hukuk tarafından güvence altına alınan ahlâkî bir bağlanmayı gerektiren normların geçerliliği sorusunu cevaplandıramamıştı. Değerlerin oluşumu da sistemik zorunluluklar tarafından açıklanamaz; değerler anlamlı olarak kurulmuş, toplumsal çevredeki eylemleri besleyen kültürel bağlamlara ihtiyaç duyarlar (Habermas, 1987: 283-294).

2. Habermas ve Modernitenin Felsefî Söylemleri

Habermas'ın moderniteyle ilgili tavrının, kendisinin muhtelif bakış açılarından eleştirildiği, önemli meydan okumalara maruz kaldığı her durumda "Aydınlanma'nın mirası" olarak ilân ettiği birikimi savunmak biçiminde somutlaştığını söyleyebiliriz. Aynı şey bir modernite savunusu olarak da gerçekleşmektedir. Politik olarak bakıldığında Habermas te-

orik olarak desteklenemez bir yerelliğin sonuç olarak irrasyonalizm, terör ve mite dönüşeceği ve bu sıfatla tekrar tekrar tarih sahnesine çıkacağı konusunda ısrarlıdır. Benzer bir şekilde "artık hiç bir şey yapılamaz" teslimiyetinin kendisini metafiziğimsi ilkelerle temellendiren teorik bir girişim olarak ya bir "ilk felsefe" ya da "ontoloji" olarak görünürlük kazanabileceğini de belirtir. Her iki düşünce biçiminin de, insanın kendini oluşturma sürecinin kazanımlarının onun elinden alınmasına ya da imhâ edilmesine yol açabilecek bir muhtevaya sahip olduğundan emindir. Akıl, rasyonalite ya da diğer "büyük anlatılar"a yönelen saldırı, kendilerini farklı biçimlerde anlandıran reaksiyoner muhafazakârların bir saldırısıdır ve "postmodern dönemde" sadece yeni bir obskürantizmin doğuşuna katkıda bulunabilir. Bu bağlamda Habermas ile eleştiri nesneleri arasında büyütülmemesi gereken bazı benzerlikler bulunabilir, ancak bu benzerlikler Habermas ve karşıtlarının esaslı bir şekilde birbirlerinden ayrıldıkları gerçeğini ortadan kaldırmaz (Hohendahl, 1986: 50).

Habermas "modernitedeki rasyonalizasyon süreçlerinin esas olarak iki anlamlı olduğu, rasyonalizasyonun hem rasyonalitede bir ilerleme hem de aklın bir tahrifini içerdiği" (Bernstein, 1995: 159) düşüncesini, yaklaşımının merkezine yerleştirir. İletişimsel rasyonalite sadece rasyonalitenin gerçek tarihsel büyümesinin anahtarı değildir, aynı zamanda aklın tahrif edilmesinin anlaşılmasına da katkıda bulunur. Bu tahrif, felsefî ve sosyolojik olarak özne-merkezli aklın karşılıklı anlaşmaya varma sürecine müdahalesi ve hayat-alanına sistemik gayrî meşru nüfuzuyla özdeşleştirilebilir. Modernitenin felsefî söylemleri aklın tahrif edilmesinin sayısız örnekleriyle doludur ve genellikle iletişimsel akıl kavramının hiç olmazsa bir formunun tahayyül edildiğinin bir işareti de yoktur. Habermas bu cümleden olmak üzere Hegel, Marx, He-

idegger, Derrida ve Husserl'i, aklın kendisi hakkındaki aydınlanmasının kapsayıcı bütünü olarak gördüğü iletişimsel rasyonalite düşüncesine katkıda bulunmamaları nedeniyle eleştirir. Ayrıca Heidegger, Bataille, Derrida, Foucault ve en önemlisi Horkheimer/Adorno ikilisinin, kendi felsefî söylemlerinin, irrasyonalite bataklığına düşmeden "aklın ufkunun *dışında*" kaldığını iddiaları etmelerini tutarsız bulur.

Habermas'ın, Foucault'nun, subjektivizm ve bilinç felsefesini tasfiye etmeye çalışan iktidar teorisinden etkilendiği açıktır. Ayrıca genel dil teorisi ve felsefesinden önemli destekler devşirmiştir. Luhmann'la tartışması (toplum *teorisi* mi toplumsal *teknoloji* mi?) daha önceden ortaya koyduğu kimi argümanları gözden geçirmesine vesile olmuştur. Sadık bir tilmiz olmamakla birlikte, Eleştirel Teorinin öncülleri Horkheimer ve Adorno'nun düşüncesindeki yerini ve işlevini asla inkâr etmemiştir. Epistemolojik konularda Foucault'ya yakındır ve Aydınlanma düşüncesinin baskı ve zora karşı savunulmasında beraber olduklarını varsayar. Habermas ve modernitenin felsefî söylemleri aracılığıyla sahneye çağırdığı düşünürler arasındaki aslî farkı, yetiştiği gelenekten istifa eden Heidegger hariç olmak üzere, sadece felsefî ya da politik alanda değil, aynı zamanda teorik alanda da ayırdedebiliriz. Bir kamusal entelektüel olarak bir yığın siyasal/toplumsal soruna ilişkin genel bir modernite projesi çerçevesinde giriştiği teorik müdahalelerin anlamı budur. Sadece felsefî söylemin içinden ya da düz politik zeminden seslenen birisi olarak kalmama isteğinin de.

Habermas'ın *Modernitenin Felsefî Söylemi*'ndeki esas tezi, kitabın 11. bölümünde açıkça ifade edilmiştir: özne felsefesinin dışında bir alternatif arayışı ve özne-merkezli akla karşı iletişimsel aklı koyma çabası (Habermas, 1992: 294). Modernitenin felsefî söylemlerinde, özne-merkezli aklın egemenliğine yaslanan, bilinç felsefesinden türetilmiş, karşılıklı

olarak birbirini destekleyen iki eğilim vardır. Modernitenin zaman bilincini ortaya koyan Hegel hariç olmak üzere, Habermas bu eğilimleri şöyle tanımlar: genel olarak Batılı felsefî gelenek biçiminde anlaşılan rasyonaliteye yönelik totaliterliğe yatkın ve imhâ edici edici bir tavırla radikal bir akıl eleştirisi, beri yandan özne-merkezli aklın hâlâ mevcut ve dolayısıyla özne felsefesinin yine var kaldığı araçsal akıl eleştirisi.[160] Bu eğilimlerin ortak işareti moderniteyi bütünüyle felsefî şartlarda kavramaları, modernitenin estetik ve kültürel boyutlarını (estetik bazıları tarafından modernitede önemli bir boyut olarak kabul edilmekle birlikte) görmezlikten gelmeleridir. Her iki eğilimde de baskın olan bilinç paradigması, yönünü zaman kaybetmeksizin dil ve edebiyata çevirecek, böylece felsefenin, bağlamsız bırakılmamış olmasa bile en azından sonunun geldiği iddia edilebilecektir.

Daha önceden tartışıldığı üzere modern zaman kavramı "yeni, daha önceden görülmemiş ve deneyimlenmemiş" bir şeye başvurarak belirlenmiş, modernitenin tarihsel biricikliği de tam da buna denk düşen bir oluşum olmasıyla haklılaştırılmıştı. Modernitenin felsefî söylemini başlatan Hegel, felsefenin *aktüalizasyonu* olarak olumsuzlanmasının tarihin sonuna karşılık geldiğini, bu uğrakta felsefenin tarihte kendi gerçekleşimini gördüğünü söylemişti; bu bir anlamda felsefe yapma imkânının da tükenmesi demekti. Habermas, Hegel'i modernitenin bir problem olduğunu ortaya koyan ve dolayısıyla bir modernite kavramı geliştiren ilk filozof olarak kabul etmesine rağmen,[161] Onun bu kavramı felsefe-

160 Habermas'ın Luhmann'la etkileşimi sistem teorisi ve özne felsefesi arasında bir yakınlık olduğu tezine yaslanır. Castoriadis ve Luhmann bu yakınlığın tanımlanması için Habermas tarafından örnek olarak seçilmişlerdir. Bkz., Habermas, 1992, özellikle XI ve XII. bölümler.

161 Hegel, ekonomi ve siyaset biliminin gelişim çizgisini değiştirmişti; bu, toplumsal sistemin siyasal sistemden, depolitize bir ekonomik toplumun da bü-

nin lehine olmak üzere paradoksal bir biçimde ilgâ ettiğini düşünmektedir:

> Böylece Hegel'in felsefesi, sadece mevcut gerçekliği değersizleştirme ve eleştiriyi bulandırma pahasına modernitenin kendini-temellendirme ihtiyacını tatmin etmektedir. Sonunda felsefe mevcut durumun barındırdığı bütün ehemmiyeti uzaklaştırır, ondaki istemini tahrip eder ve kendisine karşı eleştirel bir yenilenme görevinden yoksun bırakır (Habermas, 1992: 42).

Hegel felsefeyi tarihe dönüştürmek üzere felsefî gelenekten kopmuştu. Bu yeni dönemin bilinci, felsefe için bir yol bulduğu anlamından ziyade, felsefenin öngördüğü şeyde gerçekleştiği anlamında felsefenin bittiği ilânıyla oluşur. Marx'ın da kendisine biçtiği misyon, felsefeyi, onu gerçekleştirmek üzere aşmaktı. Sol Hegelcilik bu istikâmette gelişti; akıl-olmayana, "burjuva dünyasının tek-taraflı rasyonalizasyonuna" karşı, aklın gizil tarihsel gücünü açığa çıkarmaya çalıştı. Sağ Hegelcilikse mevcut durumu kendinde rasyonel olarak kabul etti; bu durumda felsefeye düşen onu haklılaştırmak, varolan gerçeklikle uzlaşmaktı. Ancak sol Hegelciliğin problematiği felsefe için hâlâ geçerlidir ve bu da Habermas'ın "Genç Hegelcilerin çağdaşları olduğumuzu" düşünmesinin sebebidir.

Ne var ki Nietzsche sağ ya da sol Hegelcilikten en uç, ancak yıkıcı sonucu türetmişti; ne akıl ne de felsefe aydınlan-

---

rokratik bir devletten ayrılması anlamına geliyordu. Bu, iktidar ve para kurumlarının da birbirinden ayrılması olgusunu doğrular. Dolayısıyla Hegel gerçekte modernitenin yapısal öğelerinin nasıl kurumsallaştığını kavrayan ilk düşünürlerden birisi olmaktadır. Hegel'in sivil toplum kavramı devlet ve toplumun birbirinden bağımsız olarak anlaşılmasına katkıda bulunarak, modern devletin oluşum şartlarını da açıklamıştır. Buna ilave olarak, Hegel modernite ve antikite arasında sanat teorisinde kökleşmiş bulunan gerilimi de toplum teorisine entegre etmiştir (Habermas, 1992: 37).

manın diyalektiğini gizleyebilirdi. Nietzsche'nin radikal estetizmi[162] neşeli bir özgürleşim kutlaması yerine, modernist gelenekte biriken bütün entelektüel ve kültürel kazanımları değersizleştiren radikal bir akıl ve modernite eleştirisi geliştirmeyi amaçlar. Aklı iktidarla eşitleştirerek, akla duyulan yanıltıcı bağlanmayı kınar. Bu bağlanma akıl-olmayanın bütün formlarını bünyesinde barındıran öznellik ilkesinde temellenen bir akıl ideasına dayalıdır. Nietzsche'nin eleştirisi felsefî söylemde kendisine iki yol bulmuştur. Foucault, Bataille ve Lacan, iktidar olarak varolan özne-merkezli aklı deşifre eden bir konumdadırlar. Heidegger ve Derrida ise, modernite olarak, akıl düşüncesini yaratan Batılı metafiziği kutsayan felsefî geleneği yıkmaya girişmişlerdir (Habermas, 1992: 97).

Aydınlanma'nın diyalektiğini aşma yolunda, modernitenin felsefî söyleminin tarihinde, akıl ilkin "kendisiyle uzlaşan bir bilgi, sonra özgürleştirici bir temellük ve nihayet tazmin edici bir hatırlama olarak kavrandı." Bu üç girişim, Nietzsche'den önce başarısız olmuştu. Nietzsche buna tanık olmak için özne-merkezli aklın eleştirisine girişmek zorunda kalmış, ancak bu eleştiride farklı bir yol izlemiş ve problemin ortaya konulduğu biçimi[163] aşmak istemişti. Nietzsche'nin izlediği yol, bilinen bir adıyla este-

---

162 Habermas, Nietzsche'den önce, Schiller'in estetiğe merkezî bir yer verdiğini söylemektedir. Burada estetik "gerçek siyasal özgürlüğe yönelik olarak insan türünün yetiştirilmesinin vasatı" olarak kavranmıştır. Romantik hareket (Schiller, Schelling, Novalis, Schlegel ve sonraları müzikte Wagner) sanatı dine paralel bir güç olarak almış, dolayısıyla onu, dinin sunabildiği şeyi sunmaya muktedir bir imkân olarak tasvir etmiştir. Sanat sadece güzel ya da yüce olanda cisimleşen bir mitoloji üretmez, aynı zamanda iyi ve doğrunun ne olduğuna da karar verir.

163 Habermas, Nietzsche'nin bunu yaparak modernitenin karşı-söylemini başlattığı inancını dile getirir. Nietzsche, modernite düşüncesini reddetmesinden ötürü değil, modernitenin bağlamını değiştirmesinden ötürü bir dönüm noktasıydı.

tik radikalizm, bütün bağlayıcı çerçevelerinden kurtulmuş merkezsiz bir öznelliğin derin deneyimlerine dayalıydı. Bütün bilimsel, bilişsel, moral normları nefyetmiş, dinleri, "diğer" kültürleri ve medeniyetleri, Aydınlanma'nın diyalektiğine meydan okuyamayacak kadar rasyonel bulduğunu ilân etmişti. "Köklere dönüş" düsturuyla, eskil geçmişi büyüselleştirmek değil, fakat *Diyonizyen* bir ruhla anlam yaratma amacındaydı. Sonuçta Nietzsche, yine akıl adına ve aklın yararına, *aklın* güç istemini maskeleyeceğini belirterek, felsefî söylemi, estetik deneyimin karşısına koydu. Böylelikle, Habermas'ın işaret ettiği üzere, Nietzsche gibi merhametsiz bir akıl eleştirmeninin bile bir gelecek inşa etmek için ihtiyaç duyacağı zemin ortadan kaldırılmış olur. Daha önce, Nietzsche'nin modernite eleştirisinin biri Bataille'dan Foucault'ya diğeri Heidegger'den Derrida'ya uzanan iki çizgiyle devam ettirildiğini belirtmiştim. İlk iki düşünür güç (iktidar) sorunuyla, güç istemiyle ilgiliydiler. Sonrakiler ise felsefenin sonuyla ya da felsefî politikanın "köklere", ilk fenomenlere, dönmesiyle. Ancak amaç aynıydı ve gayri iradî olarak karşı-Aydınlanma söylemi sürdürülmüş oldu.

Habermas'ın *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ni değerlendirişi, karşı-modernite söylemine nüfuz etmenin bir hazırlığıydı. Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma'yı kendi hakkında düşünmeyen bir söylem olarak kavrıyor gözükmekteydiler. Bir zamanlar mite ve mitin şiddetine karşı çıkan Aydınlanma'nın giderek bizatihî bir mit hâline dönüştüğü biçimindeki yaygın olarak bilinen argümanları, Odyseus'un aldanışının, mitin yeni bir öznelliğe dönüştüğünün kanıtı olarak alınmasında temellenir; buradaki özgürlük ediminde, kahraman kendi kimliğini vatanına başvurarak bulur. Bunu hatırlatan bir şekilde özne-bağımlı Aydınlanma felsefesi kendisini özne ve nesnenin ayrılmasıyla biçimlendirmiştir; bu

ayrım yeni bir öznelliğin de vatanı olmuştur. Özne, özerklik kazanmak üzere, içsel ve dışsal doğası olarak somutlaşan "diğer"inden boşanmak zorundadır. Özne kendisini kurdukça, varolan her şeyin nesneleştirilmesi kaçınılmazdır. Horkheimer ve Adorno kendilerini aklın totaliteryan eğilimlerden kurtarılmasına adamışlardı; yaptıkları ya aklın bir kefâret aracı hâline geldiği eleştiriyi kutsamak ya da bireysel bir özgürleşimi arayan mutsuz bilinci mutlaklaştırmaktı. Burjuva bireyselliğinin politik ve toplumsal idealleriyle özdeşleştirerek, kültürel modernitenin pozitif muhtevasını kavramayı reddettiler.

Heidegger, Horkheimer ve Adorno'nun sessiz kaldıkları şeyi ilân etti: Batı tarihinin sonu ve modern rasyonalist Batılı felsefî geleneğin çöküşü. Heidegger böylece Nietzsche'yle uzlaşacağı yeri bulmuş ve onun Batılı rasyonalizmle kopuşunu bir metafizik eleştirisiyle tamamlamak istemişti. Habermas Heidegger'in felsefeye yaklaşımı ve modernist gelenekteki subjektivizmi eleştirisinde önemli bir boyut olduğunu kabûl eder. Heideger'le birlikte felsefenin yeniden kollektif bir varlıkla ilişkilendirildiğini görürüz; *Dasein*'ın [varoluş] yolunu belirleyecek olan, varlıkların kollektif anlaşılmasıdır. "Doğayı denetim altına almanın, savaşı yürütmenin ve ırksal kültürün global teknikleri tarafından karakterize edilen" modern dönemde Varlık'ın anlaşılması, Descartes'la başlayan, Nietzsche'yle birlikte bile devam eden bir eğilimi hâkim kılar. "Bütün eylemenin ve planlamanın hesaplanışının" amaçsal rasyonalitesi, bu eğilimin varkalmasını sağlar. Heidegger bu *factum*'dan öznellik ve akıl düşüncesini türetir. Habermas'a göre Heidegger açısından rasyonalizasyon ve irrasyonalizasyon arasında bir fark yoktur (1992: 133-4). Bunlar modern öznellik tarafından belirlenen Varlık anlayışının özgül sonuçlarıdır. Böylece Heidegger'le birlikte modernite eleştirisi felsefî söyleme on-

toloji biçiminde eklemlenir ve giderek mutlaklaşır.[164]

Heidegger'in gönüllü tilmizi Derrida, Avrupalı *logos* [mantık]-merkezli metafizik düşünce üzerine öznel bir vurguyla Heideggerci problematiği sürdürür. Derrida'nın felsefî tavrı, rasyonalitenin tahakküm ettiği yerde değil, ortadan kalktığına inanıldığı alanda, "bütün anlamların imhâsının" görülebileceği bir alanda ele alınmasına dayanır ve bu *logos*-merkezli düşüncenin temellerinin bulunmasını gerektirir. Derrida *écriture* [yazı; yazılı olan] kavramıyla bu temelleri bir köken felsefesinde, Almanların genellikle adlanırdığı biçimiyle bir *Ursprungphilosophie*'nin yapısında aradı ki Habermas bu türden bir girişimi zaten iletişimsel rasyonaliteye engel olarak görmekteydi. O'na göre felsefe ve edebiyat arasındaki türsel ayrımı bütün söylemsel ögelerde mevcut olan retorik aracılığıyla ortadan kaldırma çabası, Derrida'nın yaklaşımının esasını oluşturur. *Urschrift*'e [ilksel yazı] varmak için bir metinden diğerine kayan sonsuz araştırma, arkaik bir geleneğe dönerek orada sabitlenmeyi öneren Heideggerci ontolojiden bir adım ilerdedir. Oysa Bataille'ın pozisyonu Heidegger'e daha yakındır.[165]

---

164 Heidegger'in çağdaş toplumda "*das Man*" üzerine betimsel önermeleri bu durumu yansıtmaktadır. Ancak Habermas bu önermeleri ilgi çekici bulmaz, çünkü bunlar teknolojiden, medeniyetten ve çağdaş kültürden nefret eden Alman mandarinlerinin zihniyetinin tipik formülleridir. Eğer varsa Heidegger'in özgünlüğü, felsefî ya da toplumsal kavramlarla düşündüğünde, sözde-sosyolojik ya da felsefemsi idealizasyonlara itibar etmeyişinde yatar. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki felsefî yönelimiyle, kısa sürmüş olsa da Nazilikle kurduğu politik bağ, Habermas'ın tartıştığı hususlardan birisidir. *Dasein*'ın ontolojik temellendirilişine yönelik çaba Almanya'da gündelikliğin kan ve toprak retoriğiyle kolaylıkla özdeşleştirilebilirdi. Heidegger, anti-modern harekete açıkca ilân edilmiş bir destek sunmamakla birlikte, *Führer*'in Almanya'ya bir imkân sunacağı inancına sahip çıktı. Heidegger'in 1945 sonrası sessizliği, Naziliği kamusal olarak asla suçlamaması, sadece "ırkçı" vurgulara dikkat çekişi, düşünürün -Habermas'ın da kabûl ettiği üzere, büyük bir düşünür de olsa- konumunu şüpheli kılar.

165 Bataille Nietzscheci ögelerin aktarılmasında önemli bir figür olarak Foucault ve diğer Fransız düşünceleri etkilemiştir. Toplumun kullandığından daha

Foucault iki nedenden ötürü modernitenin felsefî söyleminde önemli bir figür olarak belirir; birincisi, bir *episteme*'in yapısının bulunabileceği arkeolojik ve geneolojik tarih bağlamında ontolojiyi epistemolojiyle değiştirir; ikincisi, "bilme isteminin", "güç istemine" dönüşümünün analiz edilebileceği bir "iktidar teorisi" sunar. Tarihi, bir dönemin anlamının yapıştırıldığı merkezî bir kavramın perspektifinden okumak yerine, arkeolojik yaklaşımla yeniden inşa edilebilecek söylemsel pratiklerle okumayı savunur. Buna göre tarih, söylem ve bilgi düzenlerinin deposudur. Foucault yorumlamanın tarihte gizlenmiş bu düzenleri asla deşifre edemeyeceğini düşünerek, hermenötik [yorumsamacı] işlemlere itibar etmez. İktidar teorisi rasyonel bir özne kavramının ve bilinç felsefesinin eleştirilmesinde yol açıcı bir kavramsal düzen sunar.

Foucault'nun bir akıl eleştirisi formu olarak beşerî bilimleri deşifre etmesi (ki Habermas bunu bilim karşıtı faaliyet olarak görür), bu bilimlerin güç istemine dolaysız bir şekilde bağlanmaları nedeniyledir; yâni sadece bir bilgi ve söylem düzenine hizmet ederler. Oysa genel olarak beşerî bilimlerin kenarında kalan tıp, kriminoloji vb. alanlarda başka söylem ve bilgi düzenlerinin varlığını gösteren ampirik bir *datum* vardır. Tarih ve felsefe, geneoloji ve arkeoloji yardımıyla Foucault'nun ihtiyaç duyduğu kavramsal ve epistemolojik öncülleri verirler. Habermas hem *datum*'un elde edilmesi hem de *episteme*'in kurulmasında Foucault'un başarısız olduğunu iddia eder. Sadece kendine müracaat eden bir teorinin, kendi gövdesi dışındaki bir oluşumu kavraya-

---

fazlasını üretmesi, üretilen artığın, tahakkümün kurumsallaştığı toplumsal hayatın değişik alanlarına nüfuz etmesi sonucunda, toplumun bu sıfatla varolması, -artığın bir işlevi olarak- Bataille'ın ifrat ve ısrafın din ya da ekonomi formunda eleştirisinin nedenini oluşturur (Habermas, 1992: 235). Bataille yararcı bir mantığa göre düzenlenebilen bir rasyonel bilgi arayışını sorgular. İnsanlığın kendini gerçekleştireceği ânda etkili olmak üzere, bir lüks türü olarak felsefî söylemi aşacak bir "düşüncenin" peşindedir.

mayacağını söyler. Foucault bir gözlemcinin perspektifinden tarihin anlaşılmasına hizmet eden hermenötik işlemleri kabul etmemesine rağmen, nihaî olarak benzer bir nesneleştirici metodolojik tavrı izlemiştir. Çünkü Foucault'nun pozisyonunda bile tarih, kendini anlamanın bir aracı olmaya indirgenerek tarihsel bugünün tahakkümü altında değerlendirilmektedir ve gözlemciyi haklılaştıran subjektivist boyut işlevselidir. Geneolojinin diğer bilimlere öncel konumu, bastırılmış bilgi/söylem düzenlerini aydınlatma imkânlarının açılmasına katkıda bulunacağı iddiasıyla haklılaştırılmakta, ancak bizatihi hakikat istemini garanti edememektedir. Oysa böyle bir istem bilgi ve iktidar arasındaki normatif geçişi sağlayacaktır. Ayrıca geneoloji moderniteyi reddeden bilgi formlarını izleyerek, ters yoldan yine güçle uzlaşabilir.

Habermas iktidar teorisine dayalı bir bilgi türü olarak kendi kendini denetleme bilgisini üretmeye girişen beşerî bilimlerin maskesinin düşürülmesiyle ilgili bazı problemleri olduğunu belirtmektedir (Habermas, 1992: 266-269). İlkin Foucault'nun bilgi arkeolojisiyle Heidegger'in metafizik eleştirisi arasında yakın bir ilişki vardır, her iki yaklaşım da iki kök kavramla tarihin özne-merkezli anlaşılmasını paylaşırlar: *episteme* ve Varlık. İkincisi Foucault eleştirmeye niyetlendiği yapısalcı işlemleri kullanmakta; yapısalcılıktan sonra "insan"ın varolup olmadığı sorununu görmezlikten gelmektedir. Üçüncüsü bilginin arkeolojisinin geneolojiye tâbi kılınması, iktidar teorisini yerinden oynatmaktadır. Böylece

- bilginin biçimlendiği ve aktarıldığı bilimlerin söylemleri ve genelde bütün söylemler ayrıcalıklı statülerini kaybetmekte; diğer söylemsel pratiklerle birlikte *sui generis* bir nesneler alanını açan iktidar komplekslerini oluşturmaktadır (Habermas, 1992: 269).

Söylemlerin oluşmasını açıklama iddiasındaki iktidar te-

orisi iki nedenden ötürü başarısız olmaktadır: ampirik iktidar süreçleri üzerine yoğunlaştığından, iktidarın sınıf, çinsiyet, ırk vb. bağlamında nasıl kurumsallaştığını gözden kaçırmaktadır. İkincisi, iktidar, söylemlerin nasıl ortaya çıktığını açıklayan yarı-aşkın bir kategoriye dönüştüğünden, herhangi bir söylemin özerkliğindeki vurgusunu kaybetmektedir. Bu konuya ilişkin olarak Foucault gizil iktidar formlarının araştırılmasının, iktidarın toplumsal ve siyasal formlarının pratik olarak açığa çıkartılması gerekliliğini ihmal etmeye izin vermediğini düşünür. Dolayısıyla kendisini iktidarın derin görünümleriyle sınırlayan bir iktidar teorisi, iktidarın toplumsal ve (makro anlamda) siyasal işlevlerini de kavrayamaz. Bu noktada Habermas, Foucault'yu bir "yeni-muhafazakâr" olarak adlandırmada tereddüt etmez. Ancak bu adlandırmanın, Habermas açıkca söylemese bile, muhatabının Batı merkezli projeye duyduğu itimatsızlıktan da etkilendiği açıktır. Habermas eleştirisini, Foucault'nun istemeden bir subjektivizm ve *logos*-merkezciliğe düştüğünü belirterek tamamlar:

> Eyleyen öznenin önceliği- bir özne ki dünyayla ya biliş formunda ya da pratik olarak ilişkilidir. Foucault, bu ilişkiyi tersine çevirir. Öznellik iktidar ilişkilerinde temellenmiş söylemlerin sonucudur (Hohendahl, 1986: 59).

Herhangi bir teorik girişimden beklediğimiz hakikate yönelik bir iddiadır; ancak, der Habermas, bu iddia geneolojide yer almaz. Hakikatin iktidar ilişkilerinden türetilmesi, kabul edileceği üzere, lokal kalacak bir argümandır ve hakikate yönelik evrensel bir iddia herhangi bir lokalitede bulunamaz. Habermas, Foucault'nun, kendine göndermede bulunan bir düşünme biçimiyle evrensel geçerlilik iddialarını reddetmekten ve eleştirinin normatif haklılaştırılmasının

inkârından kaynaklanan sorunları aşamadığı kanaatine varır. Anlam, geçerlilik ve değerin bertaraf edilmesi bunun dolaysız bir sonucudur ve bu da Foucault'nun bir modernite teorisindeki yerini güvenilmez kılar.[166]

3. Modernitenin Ufku

Sürecin gerçek başlangıcından itibaren modernitenin bilincindeki en belirleyici öge öznellikti. Habermas Hegel'in bu kavramla modernite söylemini başlattığı inancındadır. Çünkü öznellik sadece felsefe için bir başlangıç noktası değildir; modernitenin farklı boyutlarının içsel mantıklarını geliştirmek üzere bulabildikleri yolların somutlaşması olarak ahlâk, estetik ve siyaset için de aynı şey geçerlidir. Ancak Hegelci siyasal felsefede açıkça gözüktüğü üzere, öznellik yaratmış olduğu şeyin üzerindeki üstünlüğünü kaybetmiştir (bireyin *üzerinde* devlet). Hegel'den sonra modernite felsefesi üç gruba ayrılır:

> Bunların hepsi kendi bilincindeki öznellikle kökleşmiş bir akıl düşüncesini eleştirirler. Genç Hegelcilerle anılan birincisi bir pratik felsefesi olmaya eğilimlidir... İkinci grup modern toplumun yabancılaşması ve tahribatının tazmini için Hegel'in devlet ve din düşüncesini olumla-

166 Tabiatıyla bu özet Habermas ve Foucault arasındaki tartışmanın ana hatlarını koymak için yeterli olmayacaktır. İki düşünür arasındaki çatışmaların ve uzlaşmaların bir çoğunu aydınlatan yararlı bir derleme olarak bkz., Kelly, 1994. Nancy Fraser'in bu kitapta yer alan makalesi, Habermas tarafından "teorik olarak paradoksal, siyasal olarak şüpheli bulunan" Foucault'nun nasıl ve hangi ölçüde bir "yeni-muhafazakâr" olarak değerlendirilebileceği konusunu aydınlatır. Foucault'nun hümanizm olarak gördüğü, onsekizinci yüzyıldan önce "İnsan" olarak asla varolmayan bir "İnsan" hakkında söz sahibi olan ve bu sıfatla beşerî bilimlere yayılan bir eğilimdir. Hümanizmle birlikte yeni bir bilgi/iktidar rejimi, beşerî bilimlerin nesnesi olarak İnsan'ı yaratmıştır. Modernite söylemsel olarak bir hümanizm formudur ve içerisindeki modernist ögeler olmaksızın reddedilemez.

mıştır... Ancak Habermas'ın ilgisini üçüncü grup çeker. Büyük bir devrimci hareket içerisinde bu post-Hegelciler ne Aydınlanma'yı ileri götürmeyi ne de kazanımlarını dondurmayı isterler; istedikleri, akıl düşüncesinin kendisine muhalefet etmektir (Holup, 1991: 155).

Böylece Habermas'ın, Nietzsche'den Foucault'ya farklı isimler tarafından temsil edilen modernitenin felsefî söylemini okuyuşu, bir temel ontoloji (Heidegger ve takipçileri), Eleştirel Teori (Horkheimer), negatif diyalektik (Adorno), yapısalcılık ve dekonstrüksiyon eleştirisi biçimine bürünmüştür. Bunların hepsi Hegel'in başlattığı bilinç felsefesiyle kurulmuş bir özne kategorisi altında toplanabilirler. Habermas'ın modernitenin felsefî söylemine dönük eleştirisi, modernitenin ufkunun değişmesi imâ edilerek yumuşatılmıştır. Bu değişimin Habermas'daki yansıması metafizik düşünüşe bir dönüş biçiminde gerçekleşir, ancak bu metafizik Batı geleneğini yaratan (bu sıfatla da örneğin Heidegger'in eleştiri oklarına hedef olan) geleneksel metafizik değildir. Bu, başarılarının, siyaset ve felsefede reaksiyoner hareketler elinde bir felâkete dönüştüğünü görmeye muktedir bir postmetafizik düşünüştür.

Tarihsel olarak yabancısı olmadığımız metafizik gelenek, "Platonculuk, Aristoculuk ve hatta rasyonalizm ve ampirizme" dayanmaktadır. Çağımızda, aynı kaynaklardan, metafizik gelenekteki kökleriyle mukayese edilebilen dört felsefî hareket doğmuştur: analitik felsefe, fenomenoloji, Batı Marksizmi ve yapısalcılık. Bunlar sadece kronolojik anlamda değil, gelenekle kopuşu imâ eden ve kendilerini modern kılacak düşünce temalarına sahip olmaları anlamında da moderndirler. Habermas bu temaları, postmetafizik düşünme, dilbilimsel dönüş, aklın konumlandırılması, teorinin pratik üzerindeki önceliğinin tersine çevrilmesi ve *logos*-merkezliliğin aşılması olarak sıralar (Habermas,

1992a: 4-6).[167] Postmetafizik düşüncede, evrensel hakikate varabilme önceliği iddiasında bulunacak empatik bir teori kavramı artık geçerli değildir. "Bir cümlenin ilk elde bir hakikat değerine sahip olup olmadığına karar verecek olan, bilimsel süreçlerin prosedürel rasyonalitesidir." Bilinç felsefesinden dil felsefesine kayan paradigma değişikliği, özne ve nesne arasındaki ilişkinin dil ve dünya arasındaki ilişkiye aktarılmasını garanti altına alır. Akıl klasik sıfatlarından soyulmuş, eyleme, dile ve bedene yerleştirilmiştir. Hayat-alanı pratiği, aklın nasıl konumlandığını keşfettiğimiz yerdir. *Logos*-merkezliliğin aşılması ya da pratiğin teori üzerindeki önceliği, *praxiste* kökleşmiş bilişsel istemlerin bir işaretidir ve bu sıfatla anlaşılmalıdır. Bu ortak temalar yine de çatışmaların ortadan kalktığını, tartışmaların bittiğini göstermez, aksine şimdi karşılaştığımız,

> yankılarının farklılığında aklın birliği hakkındaki tartışmadır; bilimlerin konserinde felsefî düşünüşün konumu hakkındaki tartışmadır; Aydınlanma'ya karşı özgül bilimsel disiplinin, dışrak ve içrek olan hakkındaki tartışmadır; nihayet felsefe ve edebiyat arasındaki sınır hakkındaki tartışmadır. Dahası... moderniteye baştan beri eşlik eden bir sorun yüzeye vurmuştur: bir kere daha yenilenen bir metafiziğin özselliğinin taklidi (Habermas, 1992a: 9).

4. Habermas ve Rasyonalite

Habermas'ın ilk araştırma programının, eleştirel bir teorinin teorik ve pratik boyutlarıyla ilgilendiğini daha önce

---

167 Bu sınıflandırmayla Habermas'ın modernitenin felsefî söylemine karşı giriştiği polemiği yumuşattığı açıktır. Çünkü bu söylemde anlamlı ve postmetafizik düşüncenin oluşumuna katkıda bulunabilecek, modern dönemdeki düşünme temalarını zenginleştirebilecek ögeler bulunduğuna inanır.

söylemiştik. Sosyal bilimleri ampirik-analitik bilimsel örüntü tarafından dikte edilen kuralları ve prosedürleri izlemeye zorlayan pozitivist bilim felsefesi, bütün Batılı felsefe geleneğini belirleyen bir özne teorisi olarak bilinç felsefesi, Habermas'ın dolaysız eleştiri nesnesini oluşturmaktaydı. Ancak Habermas'ın halihazırdaki araştırma ilgileri, rasyonalite sorununun üç boyutta ortaya konulduğu bir iletişimsel eylem teorisi aracılığıyla ifade edilmektedir. Birinci boyutta rasyonalite, hermenötik ve analitik dil felsefesi tarafından sunulan rölativizm çerçevesinde ele alınır. Eğer her kültür rasyonaliteyle ilgilenmek üzere kendi ölçütüne sahipse, rasyonalitenin evrensel standartları nasıl kurulabilecektir? İkinci boyutta rasyonalite insan davranışının mahiyetiyle ilgilidir: toplumsal eylemlere, rasyonaliteyi nasıl atfedebiliriz?[168] Üçüncüsü Habermas, toplumsal bütünlüğün farklı alanlarına rasyonalizasyonun nüfuz etmesinden başka bir

168 Rasyonalite kavramları ve bunlara karşılık gelen toplumsal eylem kavramları arasındaki bağlantı Weber'de olduğu gibi Habermas'ta da bulunur. Teleolojik eylemde özne ile dışsal/nesnel dünya (olup bitenler dünyası) arasında bilişsel ve pratik olarak bir ilişki vardır. Bilişsel ve pratik sorunlar araçsal olarak rasyonelleştirilmekte, böylece bunlara karşılık gelen rasyonalite tipi araçsal ya da stratejik rasyonalite olmaktadır. Normatif olarak yönlendirilen eylemde, özne, öznelerarası geçerliliği olan normlar tarafından kurulan bir toplumsal dünyaya müracaat eder; değer ve istek kipleriyle varolan bir dünyaya. Ön-iletişimsel rasyonalite burada ortaya çıkar, ancak bir iletişimsel ehliyet teorisi olarak ifade edilen iletişimsel rasyonalite en yüksek anlamını, Habermas'ın teorik nesnesini düşünümsel olarak kurduğu ve özerk bir şekilde birbirinden ayrıştırdığı iletişimsel eylemde bulur. Dramaturjik eylem modelinde, öznenin öznel deneyimi nesnel dünya üzerinde baskındır ve böylece rasyonalite öznenin deneyimlerinin doğruluğuna bağlanmıştır. Teleolojik eylemde, amaçlılık belirleyicidir; her toplumsal eylem dışsal dünyanın gerekliliklerine göre uyarlanmıştır. Normatif ve dramaturjik modelde rasyonalite formları ya genelleştirilebilir çıkarların haklılaştırılmasında ya da öznel değerlendirmelerin korunmasında kullanılmaktadır. Sadece iletişimsel eylemde rasyonalite, eylemin normatif, öznel ve nesnel boyutlarının meşrulaştırılabileceği bir bağlam sunulmaktadır. Bu konuda daha fazla yorum için bkz., Thompson ve Held, 1982; Geuss, 1984; Pusey, 1987; White, 1989; McCarthy, 1991; Honneth ve Joas, 1991; Seel, 1991; Dux, 1991.

anlama gelmeyecek olan, (Giddens, 1985: 97) toplumsal rasyonalite ideasıyla ilgilidir. Bu boyutu daha önceki sayfalarda tartışmıştım; burada rasyonalite düşüncesi iletişimsel eylem felsefesiyle ilgili olarak kavramsallaştırılır. Bu amaçla Habermas'ın evrensel pragmatik teorisi ve iletişimsel eylem kategorisi üç boyutu da kapsayan bir bağlam sunar ve bu bağlam,

> konuşma ve eylemin "evrensel-pragmatik altyapısını" inşâ edecek genel bir *iletişim* teorisini; bir iletişimsel ehliyet teorisi formunda genel bir *toplumsallaşma* teorisini; kültürel geleneklerde öznel olarak niyetlenilen ya da açık olarak eklemlenenin ötesine gidecek nesnel bağlantıları kavramayı mümkün kılacak bir *toplumsal sistemler* teorisini; yorumlamanın (ya da eleştirinin) nesnesinin ve yorumlayıcının (ya da eleştirmenin) tarihsel konumlarının sistematik bir yeniden inşasını mümkün kılacak bir *toplumsal evrim* teorisini (McCarthy, 1994: 127)

kapsamaktadır.

Bir hermenötik miras olarak toplumsal hayatta karşılıklı anlamanın ve anlaşmanın önemi, bireyler arasında birbirlerini anlama zemini yaratmaya yönelen pratik istem düşüncesini ortaya koymasından ötürü Habermas tarafından bilhassa vurgulanmaktaydı. Evrensel pragmatik teorisi mümkün karşılıklı anlaşmanın şartlarını sunmaktadır. Dil, anlamanın özgül bir vasatıdır. Çünkü dil, ya da bundan öte bir dili etkili bir şekilde kullanma yetisi, öncelikle karşılıklı anlaşma olarak kavranılan ve rasyonalite olarak adlandırılan iletişimi, iletişimsel eylemin varlığını gerektirmektedir.[169]

---

169 "Aklın iletişimde konumlandırılmış olmasının aklın kendisinin iletişimsel olarak nitelendirilmesini haklılaştırmayacağı" (Seel, 1991: 48) hatırdan çıkarılmamalıdır.

Bu iletişim, anlamanın bilgisine sahip olmalıdır.[170] "İletişimsel olarak davranan herkes evrensel geçerlilik iddiaları ortaya koymalı ve bunların yanlışlanabileceğini varsaymalıdır." Rasyonel olmak, geçerlilik iddialarına sahip olmak ve bunların aynı türden başka iddialarla yarışacağını kabul etmek demektir. Bir kişinin, "ahlâkî ya da sözel önermeler kadar olgusal hakikat alanını da" göstermeyi amaçlayan bir anlamaya varmak üzere ortaya koyduğu geçerlilik iddiası, aynı zamanda bu kişinin "anlaşılabilir bir şeyi *dile getirmek*; anlamak için bir şeyi sunmak; dolayısıyla *kendisini* anlaşılabilir kılmak; ve başka *bir kişiyle* anlaşmaya varmak" iddialarını da içerir:

> Bir [karşılıklı] anlamaya varma hedefi (*Verständigung*), mukabil anlamanın öznelerarası karşılıklığında, paylaşılan bilgide, karşılıklı güvende ve bir diğerine uymada sonuçlanan bir anlaşma (*Einverständnis*) yaratmalıdır. Anlaşma, mukabil kavranabilirlik, hakikat, doğruluk ve haklılığa yönelik geçerlilik iddialarının tanınmasına bağlıdır... İlave olarak, iletişime katılan iki taraf dünyadaki herhangi bir şey hakkında bir anlayışa varmalılar ve böylece niyetlerini bir diğeri anlaşılabilir hâle getirmelidirler (Habermas, 1976: 3)

Geçerlilik iddiaları kültürel rölativizm bağlamında değerlendirildiğinde, kültürel değerlere bağlı bir geçerlilik iddiası,

---

170 Gerçekte ne zaman "rasyonel" ifadesi kullanılırsa, orada "rasyonalite ve bilgi arasında yakın bir ilişkinin olduğuna" (Habermas, 1984: 8) hükmedilir. Bu ifadeyi belli bir davranış biçimi ve bu biçimin kavramsal belirlenimini anlatmak üzere de kullanabiliriz; ya rasyonel olarak davranıyoruzdur ya da davranma biçimimizi tasvir etmek üzere rasyonel bir argümantasyona başvuruyoruzdur. Rasyonalitenin bilişselci versiyonu, teleolojik eylemdeki bilişsel-araçsal rasyonalite biçiminde ya da içerisinde iddialar barındıran bir konuşmadaki iletişimsel rasyonalite biçiminde olabilir. Bilgi ya araçsal tahakküm ve denetim formunda ya da iletişimsel anlama olarak kullanılabilir.

tıpkı hakikat ve haklılık iddiaları gibi, yerel sınırları aşamaz. Kültürel değerler evrensel olarak hesaba katılamazlar; bunlar isimlerinin imâ ettiği gibi, özgül bir grup ya da kültürün hayat-alanı ya da ufku içerisinde mukimdirler. Sadece tikel bir hayat biçimi bağlamında inandırıcı kılınabilirler. Böylece değer standartlarının eleştirisi, tartışmaya katılanlar arasında paylaşılan bir ön-anlamayı gerektirir (Habermas, 1984: 42).

Dolayısıyla bunlar, "önermelerin hakikati, ahlâkî normların doğruluğu ve sembolik ifadelerin kavranılabilirliği ya da iyi biçimlendirilmişliğinin" aksine, söylem içerisinde test edilemezler. Tartışma formları farklı önerme gövdelerine yaslanan farklı geçerlilik iddialarınca yürütülür: *Teorik* önermeler neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterirler. *Pratik* önermeler, toplumsal eylemleri geçerli ve etkili bir biçimde yönlendirme yetilerine göre değerlendirilirler. *Estetik* önermeler tikel deneyimleri olumlarlar. Bu önerme kümeleri birbiriyle bağlantılıdırlar, ancak her biri kendi özerk mantığına sahiptir. Bu cümleden olmak üzere teorik sorunlar, pratik sorunların ifade edilme biçimlerinden farklı bir ifade edilme biçimine sahiptirler. Pratik ve estetik önermeler değer yüklüdürler, kültürel olarak belirlenirler.

Habermas bundan sonra dünyayı anlamanın mitik ve modern yollarını karşılaştırır. Bu karşılaştırmanın anahtar kavramı rasyonelleşmiş hayat-alanı kavramıdır: hayat-alanı yapıları bireyleri toplumsal eylemlere rasyonel olarak nasıl güdülemektedir? Piaget'nin merkezsiz dünya anlayışı olarak adlandırdığı tasarı, büyüde ya da mitik dünya kavrayışında bulunmaz; fakat rasyonalite için de vazgeçilmez bir özellik taşır. Habermas'ın üç dünyası (varlıkların nesnel dünyası, zihnî durumların öznel dünyası, toplumsal normların nesnel dünyası), bireylerin kendilerine yönelik varsa-

yımsal tavırlar geliştirmelerine bağlı olarak birbirinden farklılaşır. Bu farklılaşma hayat-alanının rasyonalizasyonunun zorunlu şartıdır. Bu türden bir farklılaşmanın olmadığı yerde, herhangi bir konudaki tartışmanın farklı boyutlarına bağlı geçerlilik iddiaları da olmayacaktır. Büyüsel ve mitik düşüncede doğanın toplum ve kültürle yanlış bir şekilde özdeşleştirilmesi, iletişimsel rasyonalitenin ortaya çıkmasını engellemiştir. Önceki tartışmalardan sistem ile hayat-alanının ayrışmasının ve araçsal rasyonalitenin içsel ve dışsal doğayı tahakküm altına aldığını çıkarsayabiliriz, ancak madalyonun diğer yüzünde, "kültürel değer alanları" (White, 1989: 33) formunda, bilim ve teknolojiye, bunların normatif yapılarına, hukuk ve ahlâka, nihayet sanat ve eleştiriye yönelik geçerlilik iddialarının dile getirildiği[171] mukabil üç dünya tasavvuru bulunmaktadır:

Aklın uğraklarının kendileri ve birbirleri üzerine düşünmesi, hakikat, adalet ve zevk sorunlarının bir diğerinden farklılaştığı rasyonalite boyutlarının bölünmesinden daha küçük bir problem değildir. Rasyonalite sorunun ampirisist bir kısaltılışına karşı yegâne korunma, bilim, ahlâk ve sanatın bir diğeriyle iletişim kurduğu kaotik yolların hızlı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu alanların her birindeki farklılaşma süreçlerine, baskın bir geçerlilik boyutunun önceliği altında, ilkin dışta bırakılan iki boyutu tekrar bir araya getiren karşı hareketler eşlik etmektedir (Habermas, 1987: 398).

Bilim, ahlâk ve estetikteki farklı geçerlilik iddialarının kurumsallaşması, kültürün oluşmasına hizmet eden iletişimsel

---

171 Habermas burada iki sorunun altını çizer: Birincisi, "nesnel olarak uğraklarına dağılan bir aklın yine de birliğini koruyup koruyamayacağı"; ikincisi "uzmanlık kültürlerinin gündelik pratikle nasıl dolayımlanabileceği." Habermas evrensel pragmatik düşüncesinin bu soruları cevaplandırdığı inancındadır. Bilim teorisi, hukuk ve ahlâk teorisi ve estetik, mukabil geçerlilik iddialarının (hakikat, normatif doğruluk ve otantiklik) farklılaştığı aklın uğrakları olarak düşünülebilir. Bkz., Habermas, 1987: 397-8.

eylem örüntüleri tarafından gerçekleştirilir. Kültür, sembolik olarak ortak aklı ve bilgiyi yeniden üretir ve toplumun kuruluşunda iletişim içinde bulunan taraflar arasındaki toplumsal dayanışmayı güvence altına alır. Bireylerin duyarlılık eğitimi, onları normatif olarak yönlendirilen değer ve kurallarla uygunluk içinde konuşmaya ve hareket etmeye muktedir kılan iletişimsel eylemce garanti edilir (Habermas, 1987: 136-7). Dux iletişimsel eylemin kurulu çerçevesinin, eşitlik ve tahakkümün rasyonel formlara evrimini de açıkladığını savunmaktadır (Dux, 1991). Joas, Habermas'ın sosyal teori alanındaki katkılarını inkâr etmemekle birlikte, toplumsal eylem teorisinin, diğer eylem teorileriyle aynı analitik düzeyi paylaştığını ve iletişimsel eylemin rasyonaliteyi etkileyen "para" ve "iktidar"ın yıkıcı gücünü ancak kendilerinde değil, ürettiklerinde yâni artık olarak açıklayabildiğini (Joas, 1991: 118) söyleyerek esaslı bir eleştiride bulunur.

Benhabib iletişimsel eylem teorisinin bir rasyonalite teorisi olarak paradoksal bir nitelik taşıdığını söylemektedir. Habermas da bu niteliği doğrular; bir taraftan belli bir konuda anlaşmaya varmanın öznelerarası bir şekilde kurulmuş dilsel örüntüleri aracılığıyla hayat-alanının rasyonalizasyonu, diğer tarafta para ve iktidar gibi kendi kendisini harekete geçiren amaçsal-rasyonel eylemin hayat-alanının bütünlüğünü aşındıran yayılması bu, paradoksu doğurur (Habermas, 1984: 34). Benhabib'in formülasyonuna göre,

> rasyonalizasyon süreçleri paradoksaldır, çünkü ilkin toplumsal rasyonalizasyonu mümkün kılan hayat-alanının rasyonalizasyonunu zayıflatmaktadır. Moderniteyle başlatılan hayat-alanının rasyonalizasyonu, kapitalist büyüme tarafından harekete geçirilen toplumsal rasyonalizasyonun dinamiğince sürekli tehdit altında tutulan özgürleşimci bir gizilgüç ihtiva eder (Benhabib, 1986: 236).

Habermas kültürel modernitenin bilişsel, ahlâkî ve estetik kazanımlarını korumak ister. Çünkü rasyonalite teorisi ve rasyonalizasyon süreci, giderek rasyonalitenin bağlayıcı ölçütleri hâline gelen "değer alanlarının farklılaşması" ve "merkezsiz dünya anlayışı"na göndermeyle haklılaştırılabilir (Weber mirasının Habermas için ne ifade ettiği de buradan çıkarsanabilir). İletişimsel eylem ve mukabil rasyonalite tipi, kendinde- olguların yalnızca sözel ve betimsel ifadesi değildir, kültürel modernitenin kurucusu olma iddiasını da taşır. Benhabib ütopyacı akıldan iletişimsel akla radikal değişimin, Habermas'ın modernite projesinin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtir. Modern kültürdeki anlam kaybı bir akıl kaybı olamaz, çünkü rasyonalite aynı zamanda, bilişsel-araçsal, ahlâkî-pratik ve estetik önermeleri nesnel ve öznel dünyaya, en önemlisi de bir dünya görüşü devşirdiğimiz kültürel konumlara ilişkin olarak kendi kendimizi eğittiğimiz birikimsel bir öğrenme sürecidir de. Bir kere öğrendiğimiz bir şeyi, der Habermas, iradî olarak öğrenmemiş olmayı isteyemeyiz. Bu değişiklik aynı zamanda Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun radikal eleştirisinden kendisini uzaklaştırmasını da mümkün kılmıştır.

Bilinçten çok iletişim ve dilin bir işlevi olarak konulan formel rasyonalite özsel değildir, söylemseldir. Bunun en önemli sonucuysa, rasyonalitede belirleyici özsel bir muhteva yerine öznelerarası bir şekilde oluşmuş bir kurucu ögenin peşine düşmemizdir. Bu rasyonalite argümantasyon formlarıyla ilgilenir, önermelerin muhtevasıyla değil. Söylemsel olarak bu tavırların yer aldığı alanları farklılaştırmaktan ziyade nesneleştirici, değerlendirici ve açıklayıcı tavırları dolayımlar (Ingram, 1987: 337).

YEDİNCİ BÖLÜM

Sonuç: Bir İmkân Olarak Modernite ve Rasyonalite

Bu çalışmanın başında pratik bir yönelimle bir sosyoloji tanımına varmaya çalışmıştım: geç modern dönemin her uğrağında modernitenin tarihsel gerçeğini kavramsallaştırmak ve bu tanım dolayısıyla, sosyolojinin alanını ("teorik nesnesi"ni) genişletmek. Bu tanımı gerçekleştirmenin mümkün bir yolu vardı: sosyolojiden gaspedilen bütün entelektüel faaliyet alanlarını geri almak. Yürürlükteki sosyolojik pratik, sosyolojik düşüncenin özgürleşimci uğraklarının izlerini kaybettiğinden, sosyolojinin teorik yapısında, onun karakterini korumak üzere radikal bir değişiklik teklif ettim; çünkü sosyolojinin ilkesel nesnesi olan *Toplum*, sosyolojik olanın gerçek mahiyetinin açığa çıkartılmasındaki en büyük engeli teşkil etmektedir. Modernite, "modern" toplumun kuruluşunun anlaşılması için bir anahtar görevi görür ve varolan toplumsal felâketin boyutlarını ortaya çıkarır; hem bir neden hem de bir sonuç olarak. Alman sosyolojik deneyimi ile Weber ve Habermas'ın aracılığıyla sunmaya çalıştığım modernite ideası, sosyolojinin kendisini yükselteceği bir zemin sunabilir. Alman deneyiminin görünür so-

nuçları, en azından ve politik olanda sınırlı kalmamak üzere, "aklın hilesi"ni yansıtan bir şekilde neticelendi. Dolayısıyla özgüllüklere yönelik çabaları, eğer tarihten öğreneceğimiz bir şey varsa, daha ayrıntılı ve eleştirel bir biçimde değerlendirmek zorundayız.

Weber'in modern döneme ilişkin kültürel karamsarlığı ve Habermas'ın özgürleşimci modernite projesi arasında "seçici bir yakınlaşma" vardır; sadece aynı entelektüel geleneğin içerisinden gelme anlamında değil, aynı zamanda, değişik istikametlere yönelmelerine rağmen aynı güçten etkilenmeleri anlamında. Aklın gücüyle, insanın düşünme yetisiyle, insanın değiştirme dürtüsüyle ve kültürel ve dilsel pratiklerde kurumsallaşan insanın daha iyi olana yönelimiyle. Tam da Kant'ın söylediği gibi:

> Eğer insana içkin ve değişmez, fakat sınırlı bir iyilik atfedeceksek, bu, kendisinin üretebileceği bir olguyla ilgili olarak türünün daha iyiye ilerlemesini kesinlikle öngörebilmeye muktedir hâle gelebileceği olacaktır (Kant, 1979: 151).

Aynı çizgide Kant'ın söyleyecek daha çok şeyi vardı:

> Eğer insan türünün geniş olarak ve sürekli bir şekilde daha iyiye doğru ilerleyip ilerlemediği sorulacak olursa, burada önemli olan insanın doğal tarihi (gelecekte yeni türlerin ortaya çıkıp çıkamayacağı) değil, fakat bundan da ilerde onun moral tarihi, çok daha açıklıkla insanın kökensel bir nosyona (*singulorum*) göre bir tür olarak tarihi değil, fakat halklara ayrılan ve toplumsal olarak yeryüzünde birleşmiş insanların bütünü olarak (*universorum*) tarihidir (1979: 141).

Kant'ın adlandıracağı gibi "daha iyi istemi" (ya da Bloch'un ümidsizce düşlediği *Hoffnungprinzip*'i [Umut İlkesi] ha-

tırlayınız), bitimli ontolojik varlığımızı ve yerleşik tarihsel konumumuzu anlamak için iyi bir aracı olabilirdi, ancak akıl bundan daha fazlasını vaadetmişti. Önemli olan şu ki, akıl bu vaadinde durmadı. Bir formunda akıl bunu yapamadığını unuttu, diğer formunda aklın (ya da akıl) hilesi hakiki akıl formu olarak ortaya çıktı. Aklın vaadini tutamaması olarak tarih, insanların tarihi her zaman istedikleri gibi ve istedikleri biçimde yapamayacağına dair trajikle kesişti (Marx). Öyleyse gerçek Aydınlanma, insanın akıl hakkındaki bilinçliliğinin reşit hale gelmesidir. Bu en azından bir niyet olarak Aydınlanma felsefesinin önerdiği bir şeydi -aklın kurucu gücüne duyduğu inancı, ondan doğru bir hayatın ilkesinin türetilebileceği bir inanç olarak koyarak. Ancak unutulmamalıdır ki bizzat Aydınlanma'nın içerisinde, "halklara bölünmüş, ancak toplumsal olarak birleşmiş insanlar bütününü" dışlayan bir çok yönelim vardı. Akla atfedilen olumsallık, bu atfın tarihselliğiyle paradoksal sonuçlar üretebilirdi. Tam da buradan Aydınlanma'nın tarihsel işlevi ortaya çıkar: bir olumsuzlamaya tanıklık etmek. Ancak bu olumsuzlamanın üzerine çıkabilmek ve daha iyiye yönelik istem için akıldan evrensel bir şey umabiliriz- bütün gerçek tarihsel farklılık ve güçlüklere, sınıfsal, ırksal, kültürel bütün çarpıtmalara rağmen. Akılda olanı, insan olmaktan başka bir kimliğe müracaat etmeyerek paylaşmamızı engelleyen nedir? Pek çok şey- aklın tarihinin, bunun hiç bir zaman böyle olmadığını gösteren bir tarih olarak durmasından kaynaklanan pek çok şey.

Rasyonalitenin daha iyiye olan isteminin en gelişmiş ve kapsamlı aracı olduğu iddiası, modernitenin her uğrağında ve her insan için, bu iyi istemine ilişkin tikel bir yol açabilecek bir süreci başlattığı argümanını izlemelidir. Rasyonalite ve moderniteyle ilgili çekinceleri tekrar hatırlatmak pahasına, bu özgürleştirici hissin de belli vargıları olduğunu

belirtmek gerekir. Bu yüzyılın başında, Baudelaire, belâ melankoli şairi, Paris caddelerinde aklın hilesi tarafından belâya sokuldu. Petersburg'da yaralayıcı bir derunî selâmet ihtiyacıyla kıvranan Dostoyevski aynı kaderi paylaştı, benzer nedenlerle. Çünkü modernite beklenmedik, karşılamaktan başka bir seçeneğin olmadığı bir şey getirmişti. Paris ya da Petersburg, modernitenin her küçük görünümünün bütün boyutlarıyla deneyimlendiği mekânsal uğrak olarak varoldular, çünkü "modern şehir kişisel ve siyasal hayatın birbirine karıştığı ve birleştiği" bir ortam olarak kuruldu. Bu kuruluş farklı biçimlerde gerçekleşti. Berman'ın Baudelaire ve Dostoyevski ya da Paris ve Petersburg'u mukayese etmesi bu durumu açıklar. Paris, dinamik bir burjuvazinin, hızlı modernizasyonu sağlayacak aktif bir ulus-devletin, yüksek toplumsal farklılaşmanın, Devrim'in şehriydi. "Baudelaire dünyadaki en devrimci şehrin ortasında yaşarken hiç bir zaman... haklarından şüphe etmedi. Evrende bir yabancı gibi hissedebilirdi kendisini; fakat Paris caddelerinde bir insan ve yurttaş olarak evindeydi." Diğer tarafta Petersburg bütün bu modernleştirici güçlerden yoksundu; Batılı ürünleri kullanmak üzere güçlü bir isteğin varlığına karşın, Batılı bir üretim tarzı geliştirmek için gerekli çaba yoktu. Kölelik kurumsal olarak mevcut değildi belki, ancak üretim için seferber olmayan, yaşamak için gerekli araçlardan mahrum bir yığın köle vardı. Petersburg Paris'i taklid etti; bireysel duyarlılıkları besledi, fakat bu duyarlılığın teminatı olacak bireysel haklar yoktu. Cadde, serbest iletişimin gerçekleşebildiği yegâne mekândı. İnsanlar bağlayıcı kimlikleri (bir aristokrat, yeraltı dünyasından bir adam) olmaksızın karşılaşıp, konuşabilirdi. Petersburg caddelerindeki bu yeni oluşumu, Dostoyevski anlatıladı. Petersburg'daki mahrumiyet, modernist deneyimi engellememekle birlikte, Paris ve Petersburg modernizmi arasındaki fark her zaman varolacak-

tı. Bu fark, "doğrudan iktisadî ve politik modernizasyonun ürünleri üzerine inşa edilen, vizyon ve enerjisini modernize olmuş bir gerçeklikten -Marx'ın fabrikaları ve demiryolları, Baudelaire'in bulvarları- türeten gelişmiş ulusların modernizmiyle", "gerikalmış ve azgelişmişlikten, fantazya ve modernite rüyalarına dayalı, kendisini mahremiyet ve mucize ve hayaletlerle mücadeleyle besleyen modernizm" arasındaki farktır (Berman, 1982: 229:232).

Eğer modernite bir "daha iyi istemi"nin sonucuysa (ki ben öyle düşünüyorum), bu istemin Paris ve Petersburg'da tarihsel olarak farklı bir biçimde gerçekleştiği kesindir ve bu kesinlik bugün de değişmemiştir. Moderniteyi kendi mülkü olarak kbyan bir anlayışla, dışlanan toplumların baskılanmış melez modernizmi, bugün belki ondokuzuncu yüzyıldan daha trajikomik sonuçlar doğurmaktadır. O zaman Kantçı bir *universorum*'un canlandırılmasının ütopik bir proje olarak görülmesi ve dolayısıyla bir yana bırakılması fikrini tekrar düşünmemiz gerekir. Üstelik, Baudelaire ve Dostoyevski'nin estetik-ifadesel rasyonalitede kök salan mimetik aklı, Protestan asketizmin araçsal rasyonalitesindeki akılla kökensel olarak aynı akıldır. Oysa hâlâ bir *farklılığa* işaret ediyoruz. Bu farklılık nasıl oluşmaktadır? Dolaysız cevap, modernitenin tarihsel gelişimi ve rasyonalizm türlerinin tarihsel inşası olacaktır. Ancak bu cevap sadece bir tek modernite modeli ve rasyonalite tipi olduğunu varsayar. Çünkü buradaki tarih, dışlayıcı bir tarihtir. Hem Habermas hem Weber bu dışlayıcı tarihin bir topluma, bir medeniyet haritasına özgülüğünü kabul etmiştir. Yine de bu modelin içsel mantığı başka modellerin de olabileceğini öngörür. Weber'i hatırlayınız; farklı bakış açılarından farklı hayat kürelerinin rasyonalize edilebileceğini söylemişti. Gerçeklik kavramsal olarak tüketilemezdi ve bir özgüllüğün tükettiği iddiasına sarıldığı gerçeklik, gerçekliğin ideel

olarak bildiğimiz ve ampirik olarak anlamlı bulduğumuz bir çerçeveden ibaret olduğu olgusuyla çelişmekteydi. Habermas'ı hatırlayınız; ilerlemenin diyalektiğinin, toplumsal-evrimsel öğrenme mekanizmalarınca bahşedilen, gerçek problem durumlarının üstesinden gelebilme yetisinden ibaret olduğunu vurgulamıştı. Bu vurgu Batı dünyasındaki örnek bir modernite modeli ile dünyanın geri kalan kısmındaki geç kalmış moderniteler arasındaki farklılıkların vurgulaması amacıyla değil, bu farklılığın aşılabilmesi, en azından farklılığın üretken kılınabilmesi ihtimalini belirlemek amacıyla değerlendirilebilir. Önce bu farklılıkların nasıl yaratıldığını ve nasıl yazıldığını bilmek gerekiyor. Bu hikâye öncü coğrafyasında ortaya çıktığında, hikâyenin yapıcıları ve anlatıcıları arasındaki ardzamanlı savaş, süreç içerisinde farklı patolojilerin doğmasının, gelişmesinin ve patlamasının tohumlarını atmıştı. Ancak hikâyenin kendi coğrafyasını terketmesi başka bir savaşa, en azından öncü coğrafyanın içsel savaşının gerilimini ortadan kaldırabilecek bir savaşa yol açtı. Bu da hiç olmazsa Baudelaire ve Dostoyevski'yi karşı karşıya getiren bir savaştır.

Savaş bittiğinde kimin *"zelot"* olduğuna karar vermek hem kolay hem de daha haklılaştırılabilir bir mahiyet taşır. Yenilgiye tanıklık eden ve *yenilebilir* olanı kendi nesnesi olarak seçen bir tarih, savaşın taraflarının kim olacağına ve *ex post facto* galibin kim olduğuna merhametsizce karar veren bir tarih, bu kararı dayatır çünkü. Bugün modernleşme sürecine ait farklı deneylerin birini diğerine tercih etmeyi sağlayacak, farklılıkların üstesinden gelmeyi buyuracak işlevsel kategorilere hâlâ sahipsek, herhangi bir biçimde iletişimsel bir rasyonaliteden bahsetmenin imkânı kalmamış demektir. Doğu'nun yaşamış olduğu ya da tâbi kaldığı modernizasyon süreçlerinin (*modernite* değil), örneğin Kamboçya ve İran'ın uyguladığı yanlış-siyasal modernleştirici

stratejinin (Kamboçya örneğinde komünist pratik aracılığıyla bir tür politik teknoloji) ya da yanlış-kültürel girişimin (İran örneğinde dinsel başkaldırı aracılığıyla bir tür kültürel teknoloji olarak) bir türdeşlik göstermedikleri açıktır.[172] Taşıdıkları tarihsel totalitarizmin artıkları dışında ortak hiçbir şeyleri yoktur.

Bu cümleden olmak üzere, Batı ve Doğu arasındaki kültürel savaş bir akültürasyondan daha fazla bir şey olmasaydı, "nüfuz etmeden" başka her şey olarak tanımlanabilecek bir süreci kaydeden ve sigaya çeken birisi olarak Pellicani'yi okumak ilginç olacaktı.[173] Doğu'daki direnişin dinsel dilini bir "çöküş" dili olarak yaftalamak güç olacağı gibi, moderniteye karşı verilen tarih-dışı mücadelenin Humeyni gibi öndegelen figürleri de, anti-modernist kültürel projenin zelotça radikalleştirilmesinin temsilcileri olarak değerlendirilemezler. Humeyni'nin bir İslâm devrimi çerçevesinde antitoplumsal ve kültürel modernite karşıtlığı tarafından dolayımlanan bir sorunsala sahip olup olmadığı da tartışılabilir. Kültür, tıpkı medeniyet gibi, Doğu'yla Batı arasında kökleşen ve uzayıp giden farklılıklar hakkında konuşmak için başvurulacak, el atılacak son kavramdır. Bunları birbirinden farklı kılan öge, tekil bir tarihsel perspektif içerisinde ve kültürel bir bağlamda mutlaklaştırılamaz.

---

172 Burada Toynbee'nin sadık bir izleyicisi olduğu anlaşılan Pellicani'nin fikirlerini tartışıyorum. Yaklaşımının ayrıntıları için bakınız, Pellicani, 1991, 127-132 ve 1992. Görüldüğü üzere Pellicani Batılı olmayan toplumların kendi yorumladıkları biçimiyle bile modernleşemeyecekleri inancındadır. Batıya özgü, tekil bir tarihsel modernite deneyimi vardır ve bu deneyim bütün Batılı olmayan unsurları dışta tutarak, Doğu ve Batı arasındaki gerçek farklılık olarak kalacaktır, ona kalırsa.

173 Çünkü bu bir politika konusudur. Doğu'yla Batı arasındaki ilişkiler hiçbir zaman bütünüyle kültüre bırakılmamıştır. Akültürasyonun kurulu çerçevesiyle modernitenin kavramsallaştırılması, Pellicani gibi samimi bir modernistin ilke olarak reddetmesi gereken efendi-köle diyalektiğinin (ki modernite aşmayı vaadetmişti) halihazırdaki bir görüngüsü olacaktır.

Doğu için kendi tarihinde Batılı değerleri bertaraf etmek, aslında "silahlara müracaatla" bile mümkün olmadı. Bu, hem Batı medeniyetini hem de moderniteyi, bu yolla bertaraf edilebilen değerlere sahip olmaları nedeniyle hafife almak demek olacaktır. Eğer bu değerler silahla bertaraf edilebiliyorsa ya da edildiyse, bu, modernliğin çıplak güce karşı korunaksız olduğu anlamına gelecektir. Gerçekte eğer Batılı projeye atfedilebilecek bir biriciklik varsa, kesinlikle bu projenin bertaraf edilemezliğine bağlı bir biriciklik olmalıdır. Eğer bir "temizleme siyasası" bütün Batılı ifsadı ortadan kaldırmak için yeterli olmuş olsaydı, bu kaçınılmaz olarak modernitenin kısmen (diğerleri tarafından kötülüğün kaynağı olarak düşünülen kısım) belirli bir başlangıç noktasından ve belirli hedefler açısından tersine çevrilebileceği anlamına gelecekti. O zaman Batı modernitesinde özgün olan ve hatta örneğin Pellicani gibilerini onun "kaderiyle" muhatap kılan şey nedir? Modernite hiç olmazsa Doğu için başarısız olmamış mıdır? Batı'daki başarısı tartışmadan beri midir?[174] Eğer öyleyse moderniteden başarılı bir proje olarak söz etme hakkına sahip miyiz- bu başarının ölçütlerinin tartışmanın şimdilik dışında kalması şartıyla. Pellicani gibilerinin ürettiği manzaraya bakarsak, bu soruyu sormak zorundayız ve başarı ya da başarısızlık birer değerlendirme ölçütü olarak hep karşımıza çıkacaktır. Gerçekte böyle bir zorunluluğumuz yok. Bu zorunluluğu dayatanlar,

174 Eğer başarılı değilse, bunun için iki sebep ileri sürülebilir: Modernite, bütün Batılı olmayan toplumları dışta bırakan, münhasıran Batılı bir projedir ve Batılı olmayan toplumlar moderniteyi yakalamaya yeterli değillerdir. Modernitenin tarihi, bu iki sebebin de geçerli olduğunu gösterir. Ancak modernitenin kendisinde bütün sınırların ötesine giden gizli bir diyalektiğin de yer aldığını biliyoruz. Vaadkâr, meydan okuyucu ve yaratıcı. Yine modernite kapsamını geliştirdikçe, Batılı olmayan toplumlar bu kapsamın içerisine doğru evrilmektedirler- bütün tarihsel ve toplumsal engellere ve olumsuz irade beyanlarına rağmen. Böylece modernitenin özbilincine katkıda bulunabilecek bir modernite eleştirisine de yol açabilirler.

modernite projesinin hâlâ öncü coğrafyasında kalması gerektiğinde ısrar edenlerdir. Sürece nesnel bir bakış, kapitalist-bürokratik tahakkümün gerçek bertaraf edici olarak işlediğini ve böylece Batı kadar "diğeri"ne de kapitalist-modernist projenin öngördüğünden farklı bir şey bırakmadığını gösterecektir zaten. Modernitenin özgün öncüllerini her aşamada yeniden dile getirerek, Doğu ya da Birinci Dünya tasarımına sığmayan bütün toplumlar için kendilerini tanımlamaya, dolayısıyla savunmaya izin veren kavramsal yapılar yaratarak her tikel kolektifliğe kendi kimliğini inşa etmesi için bir fırsat yaratabiliriz. Modernite bunu sağlayacak bir öze içkin değilse, tarihsel olarak anlamı ve özgünlüğü nedir?

Pellicani İran ve Kamboçya'da olup bitenleri karşı-modernitenin nasıl kurumsallaştığını ve ne kadar yıkıcı olduğunu göstermek üzere kullanır. Tarihi tanıklığa çağırmaya başladığımızda, reşit olmayan ulus-devletlerin patolojisi olarak değil, organize ve kurumsal modernitenin dolaysız sonuçları olarak Auschwitz'i ve Cezayir'deki Fransız saldırganlığını gizleyecek bir örtü bulmak güçleşebilir. Batılı modernitede, ortak kültürel ve toplumsal beşerî mirası karalayacağımız örnekler sadece bu ikisiyle de sınırlı değildir. Batılı olmayan toplumların yaşadığı geç-modernite deneyimi,[175] Pellicani'nin de belirttiği gibi felâketlerle sonuçlanacak kadar farklılaşmış, dolayısıyla inhiraflarla dolu ve heterojen bir karmaşa arzeder. Ancak bu karmaşanın pozitif bir

175 Çin ve Hind kültürlerini ve bunların değişik varyasyonlarını, *Doğu* kavramı altında tartışmak tarihsel ve sosyolojik olarak anlamlı değil. Eğer Çin ve Hind Doğu'yu işaret edecekse, o vakit İslâm toplumları ve medeniyeti başka bir sınıflamaya tâbi tutulmalıdır. Weber'in dünya dinleri kavramındaki tipolojilerin İslâm ve Hıristiyanlık, İslâm ve Yahudilik arasındaki karşılaştırmaları daha işlevsel kıldığını düşünüyorum. Dolayısıyla Pol Pot'un katıksızlaştırılmış, tarih-dışı, vasatî bir toplumsal düzen için işlevsel kıldığı otoriteryanizmin, İran'daki İslâmî devrimle özdeşleştirilmesi yanıltıcı olacaktır.

işlevi de olmuştur: moderniteyi, giderilemez, sonsuz bir sefalet yaratmak ve kolektif ruhsal kimlikleri yıkmakla suçlayan gelenekselci bir söylemle ifade edilmiş olsa bile burada bir modernite eleştirisi vardır. Pellicani ve benzeri diğer modernistler (en günceli de Huntington) bu eleştiriden herhangi bir şey öğrenilemeyeceğine inandıklarından, onu "saldırganlıkla" özdeşleştirmekte, küstah bir şekilde Avrupa-merkezli tezleri tekrarlamakta ve gizli (gerçekte son derece açık) oryantalist yaklaşımlarını açığa vurmaktadırlar. Burada gerçekten Doğu ve Batı arasında varolduğuna inanılan köklü farklılık yeniden üretilmekte, Doğu ve Batı arasındaki her şey bu farklılığa götürülerek açıklanmaktadır.

Weber çalışmalarıyla kendine haklı bir yer edinen Schluchter, *realpolitik* ölçülere vurulamayacak daha soğukkanlı ve âlimane bir tavırla, Batılı olmayan ögenin gelişkin bir temsilcisi olarak İslâm'ı moderniteye engel bir oluşum olarak değerlendirir (Schluchter,1996: 105-178) . "Engel olma", İslâm'ın bilinçli, iradî bir tercihi değildir, bir somut durum, tarihsel bir gerçeklik, yapısal bir nitelik, Weber'in İslâm toplumlarına ilişkin sosyolojisinden çıkabilecek nesnel bir sonuç olarak belirir. Daha önce belirtildiği gibi, Weber farklı din ve medeniyet çevrelerine ilişkin bir karşılaştırmanın; rasyonalitenin ürünü olarak ortaya çıkan devletin, hukukun, şehrin, bilimin, metodik davranma biçiminin türettiği ekonomik etiğe dayalı siyasal hakimiyet biçimi ve dünyanın fethine ya da dünyaya uyarlanmaya dayalı dinsel etik biçimlerine bağlı olarak işlevselleşeceğini düşünmekteydi. Bunun dışında örneğin Kalvinizmin ya da İslâm'ın dinsel temelleri arasında esastan (özellikle Tanrı kavramı ve doktriner temeller açısından) bir farklılık olmadığı kanaatindeydi (Schluchter, 1996: 126). Benzeri şekilde örneğin İslâm ekonomik bir zihniyete sahipti, ancak bu zihniyeti devrimcileştirmemişti. Dolayısıyla İslâm ve Batı medeniyet

ve kültür çevreleri arasında varolan farklılıklar, sanıldığı kadar derin değildir; farklılığı yaratan, bu farklılıkların davranış biçimlerini etkileyip etkilememesinde ve davranışın belli, metodik bir davranışsal örüntüye uyup uymamasıdır. Daha geniş bir açıdan bakıldığında İslâm dini, kendi oluşum sürecinde, Batılı modern süreç, değer ve kurumları ortaya çıkaran gerilimlerin ve çatışmaların nasıl regüle edileceğine ilişkin bir pratikler dizisi geliştirmemişti. Bunları ancak modernite ve modernitenin sonuçlarıyla karşılaştığında farkedecekti.

Ancak kapitalist modernizasyon diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkide hep meydan okuyan taraftı; ya bu sürece "bir karşılık üretilecek" ya da "kapitalist merkezin kolonisi" olunacaktı. Üstelik üretilecek bir karşılığın en azından kültürel olarak ayakta kalabileceği herhangi bir zemin de kalmamıştı. Kapitalist merkeze karşı bir ayaklanma, bilgisine sahip olunan tek biçimde gerçekleşecek ve o zaman da "kurbanın saldırgan olduğu" söylenecekti. Gerçekte Batı dışından Batı'ya karşı herhangi bir şekilde (ideolojik, kültürel, iktisadî) "saldırgan" olabilecek bir güç var mıdır? Olaylar Pellicani'nin Toynbee'nin modası geçmiş dikotomisinden türettiğinden daha farklı bir seyir takip etti ve etmekte. "Modernitenin temel kurumları, pazar, siyasal çoğulculuk ve sekülarizm" Batılı olmayan toplumlar tarafından verimli bir şekilde uyarlanamadı- bireyin, Protestan etiğin, formel hukukun, rasyonel bilimin gelişmemesinden ötürü değil belki de; sadece pazarın eşitsizliğin ve sınıfsal baskının mekânı olmasından, siyasal jakobenlik ve otoriteryan tahakkümün politik alanı belirlemesinden, sekülarizmi harekete geçirmek üzere aydınlanmış bir despotizmin hüküm sürmesinden ötürü. Batı'da özgürleştirici bir modernite deneyimine yol açan güçler ve değerler, Batılı olmayan toplumlarda modern yapıların oluşumu için ancak negatif bir iş-

levsellik yüklendiler. Ben hâlâ Batılı olmayan toplumların barışçıl ve demokratik bir dünya düzeninin gerçekleşmemesinde en püyük paya sahip olup olmadıkları sorusuna bir cevap bekleyenlerdenim. Soruyu başka bir biçimde tekrar soralım: Modernite, hiç olmazsa Doğu için başarısız sayılmalı mıdır? Modernite, kendi öncü coğrafyasının dışında bir ilgiye sahip midir? Tekrar etmek gerekirse, Doğu'yla Batı arasında meselenin özüne müteallik herhangi bir farklılık koyma konusunda ikna olmuş değilim. Ancak modernitenin tarihsel formasyonu, modern değerler ve felsefeler kendilerini "evlerinde" hissettiklerinde bile farklı seyirler takip etmişti. *Modernite* adına "diğer" modernitelerin dışlanması, yüksek modernliğin kurulmasıyla karıştırılmaması gereken modernleşmenin kendini kurumsallaştırma politikasıydı. Modernitenin yaratıcı ruhuyla telif edilebilecek melez modernitelerin kabulü, postmodernite teorilerinin onaylayacakları bir eğilim değildir muhtemelen. Modernitenin evrenselliğini, yani herhangi türden bir tikelliğin kendi biricikliğini ortaya koyabileceği bir moderniteyi savunmak için bu kabulden başka bir yol göremiyorum. Rölativizmin olumlayıcı karakteri, modernist evrenselciliği tarihsel eleştiriye karşı korumasız bırakacaktır. Modernist eleştirilerin kendilerine yönelik gönderimsellik iddiası olarak modernitenin otoritesi, tarihsel bugünün eleştirisi, Foucault'nun başlangıç noktası, modernitenin vaadi olarak konulduğu her özgül uğrakta bir özyıkım makinesi olarak işleyecektir. Buradan evrensel/tikel kutuplaşması değil, bu kutupların gerçekte birbirini tamamladıkları sonucu çıkar, çünkü modernite kendisini tikel formunda mümkün olduğu kadar evrensel olarak sunumlamıştır. Bir ayırdetme noktası bulunmamasına rağmen, özsel modernite, modernitenin kendisini gerçekleştirmesi sürecinde evrensel, bu gerçekleşmenin algılanması sürecinde de tikel bir karakter kazanmıştır.

Habermas'dan öğrenilen, moderniteye özgü olanın, modernitenin normatifliğinin evrenselleşmesinin, modernitenin kendisine rağmen güvence altına alınılabileceğidir.

Tekrar eski hikâyeye dönecek olursak, modernite teorilerinin utangaç itirafı modernitenin başarısızlığına ilişkindir ve bu tarihsel olarak doğrulanmıştır. Burada benim isteğim, bir modernite eleştirisi olamaz. Sadece rasyonalite ve modernitenin bir kere daha *universorum*'a uygun bir şekilde yeniden inşa edilmesini talep ediyorum - bir talep yalnızca ve o kadar. Her ikisine yöneltilen bir eleştiri, zaten yarattıkları tarihsel gerçeklik kanıt gösterilerek haklılaştırılabilir, ama birer imkân olarak sahip oldukları dinamizmi öldürmez. Aklın anlam üretmede zorlandığını, zaman zaman tökezlediğini, rasyonalitenin türediği ruhu imha ettiğini, modernitenin özgün vaadini unuttuğunu görmemek için kör olmak gerekir. Ancak akıldan başka modernitenin tarihsel kötülüğünün üstesinden gelebilen yaratıcı ruhu cesaretlendirecek başka bir güç var mı? Bunu yapmayı üstlendiğinde, akıl, üstelik yalnızca kendi kefâretini ödüyor olacaktır, yani bize olan borcunu.

KAYNAKÇA

Abel, Theodore (1968). "Some Contributions of Max Weber to Sociological Theory", *Research Reports in the Social Sciences*, cilt 2, s. 1-18.

Adorno, Theodor ve Max Horkheimer (1979). *Dialectic of Enlightenment*, çev.: John Cummings, Londra: Verso.

Adorno, Theodor W. vd., (1977). *The Positivist Dispute in German Sociology*, çev.: Glyn Adey ve David Frisby, Londra: Heinemann.

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

Alexander, Jeffrey (1983). *Theoretical Logic in Sociology*, cilt 3, *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, Berkeley: University of California Press.

Anderson, Perry (1992). *A Zone of Engagement*, Londra: Verso.

Antoni, Carlo (1962). *From History to Sociology*, çev: Hayden V. White, Londra: Merlin Press.

Arato, Andrew ve Eike Gebhart, ed., (1985). *The Essential Frankfurt School*, New York: Continuum.

Arnason, Johann P. (1991). "Modernity as Project and as Field of Tensions", in Axel Honneth ve Hans Jonas, ed., *Communicative Action*, Londra: Polity Press, s. 181-213.

Ashley, David. "Habermas and the Contemplation of 'The Project of Modernity'" Bryan S. Turner, ed., *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde, s. 88-197.

Axtmann, Roland (1990). "The Formation of the Modern State: A Reconstruction of Max Weber's Arguments", *History of Political Thought*, cilt 11, no: 2, s. 295-311.

Barbaret, Jack M (1980). "Principles of stratification in Max Weber: an interpretation and critique", *British Journal of Sociology*, cilt 31, no: 3, s. 401-418.

Barrow, Clyde. W (1982). "Styles of Intellectualism in Weber's Historical Sociology", *Sociological Inquiry*, cilt 60, no: 1, s. 47-61.

Baudrillard, Jean (1983). *In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of Social and Other Essays*, New York: Semiotext(e).

Bauman, Zygmunt (1990). *The Ambivalence of Modernity* Londra: Polity Press.

Bell, Daniell (1979). *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londra: Heinemann.

Bendix, Reinhard (1962). *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City, NY: Doubleday, 1962.

Bendix, Reinhard ve Guenther Roth (1971). *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley ve Los Angeles: California University Press.

Benhabib, Seyla (1982). "Rationality and Social Action: Critical Reflections on Max Weber's Methodological Writings", *The Philosophical Forum*, cilt 12, no: 4, s. 356-375.

Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Benjamin, Walter (1969). *Illuminations*, çev.: Harry Zohn, New York: Schocken.

Berman, Marshall (1982). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster.

Bernstein, J. M. (1995). *Recovering Ethical Life*, Londra: Routledge.

Bernstein, Richard. J (1985). *Habermas and Modernity*, Londra: Polity.

Blackbourn, David ve Geoff Eley (1991). *The Pecularities of German History*, Oxford: Oxford University Press.

Blumenberg, Hans (1991). *The Legitimacy of Modern Age*, çev.: Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Bottomore, Tom (1984). *The Frankfurt School*, Londra: Tavistock Publications.

Bottomore, Tom and Robert Nisbet., ed., (1978). *A History of Sociological Analysis*, Londra: Heinemann.

Braaten, Jane (1991).. *Habermas's Critical Theory of Society*, New York: State University of New York Press.

Breuer, Stefan (1982). "The Illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber ve György Lukacs", *New German Critique*, no: 26, s. 55-79.

Bronner, Stephen Eric (1994). *Of Critical Theory and Its Theorists*, Oxford: Blackwell.

Brubaker, Rogers (1984). *The Limits of Rationality*, Londra: George Allen and Unwin.

Bubner, Rudiger (1975). "Theory and Practice in the light of the hermeneutics-criticists controversy", *Cultural Hermeneutics*, no: 2, s. 337-352.

Burger, Thomas (1987). *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham: Duke University Press.

Burger, Thomas (1993). "Weber's Sociology and Weber's personality," *Theory and Society*, cilt 22, no: 6, s. 813-836.

Calinescu, Matei (1977). *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Bloomington: Indiana University Press.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: Chicago University Press.

Chefdor, Monique, vd., (1986). *Modernism Challenges and Perspectives*, Urbana: University of Illinois Press.

Collins, Randall (1986). *Max Weber. A Skeleton Key*, Londra: Sage.

Connerton, Paul (1980). *The Tragedy of Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, Paul., ed., (1976). *Critical Sociology*, Harmondsworth: Penguin Books.

Craig, Matheson (1978). "Weber and the classification of forms of legitimacy", *British Journal of Sociology*, cilt 38, no: 2, s. 199-215.

Çiğdem, Ahmet (1992). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Ankara: Vadi Yayınları.

Dahrendorf, Ralf (1967). *Society and Democracy in Germany*, New York: W. W. Norton and Company.

Dallmayr, Fred (1987). *Critical Encounters: Between Philosophy and Politics*, Notre Dame: University Notre Dame Press.

Dubiel, Helmut (1987). *Theory and Politics*, çev. Benjamin Gregg, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Durkheim, Emile (1966). *The Rules of Sociological Method*, Chicago: Free Press.

Dux, Günter (1991). "Communicative Reason and Interest: On the Reconstruction of the Normative Order in Societies Structured by Egalitarianism or Domination", Honneth ve Joas, ed., *Communicative Action*, içinde s. 74-96.

Dülmen, Richard van Dülmen (1988-89). "Protestantism and Capitalism", *Telos*, no: 78, 71- 80.

Eisen, Arnold (1978). "The Meanings and confusions of Weberian "rationality"", *British Journal of Sociology*, cilt 29, no: 1, 57-70.

Elias, Norbert (1978). *The History of Manners, The Civilizing Process*, cilt 1, çev.: Eomund Jephcott, New York: Pantheon Books.

Elias, Norbert (1982). *The Civilizing Process, State Formation and Civilization*, trans. Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell.

Ferarotti, Franco (1982). "Bismarck's Orphan : The Modern World and Its Destiny, from "Disenchenment" to the "Steel Cage"", *Social Research*, cilt 49, no: 3, s. 634-667.

Fraser, Nancy (1994). "Michel Foucault - A 'Young Conservative', Kelley, ed., *Critique and Power*, içinde, s. 185-210.

Freund, Julien (1972). *The Sociology of Max Weber*, çev. Mary Ilford, Middlesex, Penguin Books.

Friedman, George (1981). *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Cornell University Press.

Frisby, David (1988). "The Ambiguity of Modernity: Georg Simmel and Max Weber" Mommsen ve Osterhammel, ed., *Max Weber and his Contemporaries*, s. 422- 433.

Frisby, David (1988). *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Londra: Polity Press.

Frisby, David (1992). *Simmel and Since, Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Londra: Routledge.

Gadamer, Hans-Georg (1986). *Reason in the Age of Science*, çev.: Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Gellner, Ernest (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*, Londra: Routledge.

Geuss, Raymond (1984). *The Idea of a Critical Theory Habermas and Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*, Oxford: Polity Press.

Goodman, Mark Joseph (1975). "Type Methodology and Type Myth: Some Antecedents of Max Weber's Approach", *Sociological Inquiry*, cilt 45, s. 45-58.

Graf, Friedrich Wilhelm (1987). "Friendship between Experts: Notes on Weber and Troeltsch", Mommsen ve Osterhammel, ed., *Max Weber and his Contemporaries* içinde, s. 215-233.

Greenfeld, Lian (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gross, David (1988-89). "Weber in Context: The Dilemmas of Modernity", *Telos*, no: 78, s. 109-117.

Gross, David (1992). *The Past in Ruins, Tradition and the Critique of Modernity*, Amherst: The University of Massachusetts Press.

Gutmann, Amy, ed., (1994). *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen (1977). *Theory and Practice*, çev.: John Viertel, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society*, çev.: Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1981). *Knowledge and Human Interests*, çev.: Jeremy Schapiro, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1981). "Dialectics of Rationalization: An Interview by Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte and Arno Widman", *Telos*, no: 49, s. 5-33.

Habermas, Jürgen (1982). "*The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading* Dialectic of Enlightenment", *New German Critique*, no: 26, s. 12-30.

Habermas, Jürgen (1984). *Legitimation Crisis*, çev: Thomas McCarthy, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1984). *The Theory of Communicative Action, Reason and the Rationalization of Society*, çev.: Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1985). "Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures" Bernstein, ed., *Habermas and Modernity*, s. 78-94.

Habermas, Jürgen (1988). *On the Logic of Social Sciences*, çev.: Shierry Weber Nicholsen ve Jerry A. Stark, Londra: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1989). *New Conservatism*, ed. ve çev.: Shierry Weber Nicholsen, Cambridge: Mass.: The MIT Press.

Habermas, Jürgen (1992). *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Habermas, Jürgen (1992). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, çev. William Mark Hohengarten, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Habermas, Jürgen (1994). *Past as Future*, çev.: Max Pensky, Lincoln, University of Nebraska Press.

Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms*, Londra: Polity.

Habermas, Jürgen (1977b). *Toward a Rational Society*, çev.: Jeremy J. Schapiro, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action, The Critique of Functionalist Reason*, çev.: Thomas McCarthy, Londra: Politiy Press.

Habermas, Jürgen, ed., (1984). *Observations on "The Spiritual Situation of the Age"*, çev.: Andrew Buchwalter, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Hawthorn, Geoffery (1976). *Enlightenment and Despair*, Cambrıdge: Cambridge University Press.

Heine, Heinrich (1986). *Religion and Philosophy in Germany*, New York: SUNY Books.

Held, David (1983). *Introduction to Critical Theory*, Londra: Hutchinson.

Heller, Agnes (1978). "The positivism dispute as a turning point in German post-war theory", *New German Critique*, no: 15, s. 49-56.

Heller, Agnes (1990). "What is and what is not practical reason", Rasmussen ed., *Universalism vs. Communitarianism* içinde, Cambridge, Mass.: The MIT Press, s. 163-182.

Hinkle, Gisela (1986). "The Americanization of Max Weber," *Current Perspectives in Social Theory*, cilt 7, s. 87-104.

Hohendahl, Peter U (1986). "Habermas' Philosophical Discourse of Modernity", *Telos*, no: 69, s. 49- 65.

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

Holup, C. Robert (1991). *Jürgen Habermas, Critic in the Public Sphere*, Londra: Routledge.

Honneth, Axel (1979). "Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno", *Telos*, no: 39, s. 61-85.

Honneth, Axel (1982). "Work and Instrumental Action", *New German Critique*, no: 26 , s. 31-54.

Honneth, Axel (1991). *The Critique of Power*, çev.: Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Horkheimer, Max (1989). "Notes on Science and Crisis", Bronner and Kellner, ed., *Critical Theory and Society* içinde, s. 52-47.

Horkheimer, Max. (1985) "The End of Reason" Andrew Arato ve Eike Gebhard, ed., *The Essential Frankfurt School*, içinde, s. 26-48.

Horster, Detlev ve Willem van Reijen (1979). "Interview with Jürgen Habermas, *New German Critique*, no: 18, s. 29-43.

Hughes, Michael (1991). *Nationalism and Society Germany 1800-1945*, Londra: Edward Arnold.

Husserl, Edmund (1970). *The Crisis of Euorpean Sciences and Transcendental Phenomenology*, Nortwestern University Press.

Huyssen, Andreas (1982). "Critical Theory and Modernity", *New German Critique*, no: 26, s. 3-11.

Immanuel, Kant (1949). *The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich, New York: Modern Library.

Ingram, David (1987). "Philosophy and the aesthetic mediation of life: Weber and Habermas on the paradox of rationality, *The Philosophical Forum*, cilt 18, no: 4, s. 329-357.

Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination*, Boston: Little Brown.

Jones, Richard (1987). H. "Rationality and Mysticism", *International Philosophical Quarterly*, cilt XXVII, no: 1, 17, s. 263-279.

Kalberg, Stephen (1980). "Max Weber's types of rationality", *American Journal of Sociology*, cilt 85, no: 5 , s. 1145-1179.

Kalberg, Stephen (1994). *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Londra: Polity Press.

Kant, Immanuel (1979). *The Conflict of Faculties*, New York: Abaris Books.

Kant, Immanuel (1986). *Critique of Pure Reason* , Londra: Everyman.

Keane, John (1984). *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kellner, Douglas (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Kelly, Michael, ed., (1994). *Critique and Power*, Cambridge, Mass. The Mit Press.

Kilminster, Richard (1979). *Praxis and Method*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Koselleck, Reinhart (1985). *Futures Past: On the Semantics of Historical Past*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Koselleck, Reinhart (1989). *Critique and Crisis*, Oxford: Berg.

Krieger, Leonard (1957). *The German Idea of Freedom*, Chicago: Chicago University Press.

Leiss, William (1971). "Technological Rationality: Marcuse and His Critics", *Philosophy of Social Sciences*, no: 2, s. 31-42.

Lenk, Kurt (1987). "Tragic Consciousness of German Sociology", Meja vd. içinde, *Modern German Sociology*, s. 57-75.

Lepenies, Wolf (1992). *Between Literature and Science: the Rise of Sociology*, çev.: R.J. Holingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

Levine, Donald (1981). "Rationality and freedom: Weber and beyond", *Sociological Inquiry*, cilt 51, no: 1, s. 5-25.

Levine, Donald (1985). *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago: Chicago Univerity Press.

Lewis, John (1980). *Max Weber and Value-free Sociology A Marxist Critique*, Londra: Lawrence and Wishart.

Lichtblau, Klaus (1991). Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretative Sociology, *Theory & Culture and Society*, cilt 8, s. 33-62.

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

Löwith, Karl (1983). *Max Weber and Karl Marx*, çev.: Hans Fantel, Londra: George Allen and Unwin.

Lukacs, Georg (1980). *The Destruction of Reason*, çev.: Peter Palmer, Londra: Merlin Press.

Lyotard, Jean-François (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.

Macintosh, Donald (1980). "Max Weber as a Critical Theorist", *Theory and Society*, no: 12, s. 69-109.

Maker, William (1987). "Reason and the Problem of Modernity", *The Philosophical Forum*, cilt XVIII, no: 4, s. 275-303.

Marcuse, Herbert (1986). *Reason and Revolution*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Marcuse, Herbert (1987). "On Science and Phenomenology", Giddens, ed., *Positivism and Sociology* içinde, Londra: Heinemann, s. 225-236.

Marshall, Gordon (1980). "The dark side of the Weber thesis: the case of Scotland", *British Journal of Sociology*, cilt 3 , no: 1, s. 419-440.

Marx, Karl ve Frederick Engels (1975) *Selected Works*, Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl (1977). *Early Writings*, Londra: Penguin Books.

Mattheson, Craig. "Weber and the classification of forms of legitimacy", *British Journal of Sociology*, cilt 38, no: 2, s. 199-215.

McCarthy, Thomas (1984). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londra: Polity Press.

Meja,Volker, vd., (1987) *Modern German Sociology*, New York: Columbia University Press.

Mendelson, Jack (1979). "The Habermas-Gadamer Debate", *New German Critique*, no: 18, s. 44-73.

Mestrovic, Stepen G. (1991). *The Coming Fin de Siècle*, Londra: Routledge.

Mitzman, Arthur (1981). "Flaubert and Weber: Post-Heroic Consciousness in France and Germany", *Theory and Society*, cilt 10, no: 1, s. 81-102.

Mitzman, Arthur (1985). *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New Brunswick: Transactions.

Mommsen, Wolfgang (1987). "Personal Conduct and Social Change," Lash and Whimster, ed., *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde, s. 35-51.

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

Mommsen, Wolfgang J. (1989). *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago: The Chicago University Press.

Mommsen, Wolfgang J. ve Jürgen Osterhammel, ed., (1988). *Max Weber and his Cotemporaries*, Londra: Unwin Hyman.

Mueller, Gert. H (1982). "Socialism and capitalism in the work of Max Weber", *The British Journal of Sociology*, cilt 33, no: 2, s. 151-171.

Murvar, Vatro (1983). *Max Weber Today*, Milwaukee: University of Wisconsin.

Murvar, Vatro, ed., (1985). *Theory of liberty, legitimacy and power: new directions in the intellectual and scientific legacy of Max Weber*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Münch, Richard (1993) "Contribution of German Social Theory to European Sociology," Nedelman, Sztompka ed., *Sociology in Europe* içinde, s. 45-66.

Nedelmann, Brigitta, Piotr Sztompka, ed., (1993) *Sociology in Europe*, Berlin: Walter de Gruyter.

Nelson, Benjamin (1976). "On Orient and Occident in Max Weber", *Social Research*, cilt 43, no: 1, s. 114-29.

O'Neill, John. "The disciplinary society: from Weber to Foucault", *British Journal of Sociology*, cilt 37, no. 1, s. 43-60.

O'Neill, John, ed., (1977). *On Critical Theory*, Londra: Heinemann.

Oakes, Guy (1982). "Methodological Ambivalence: The Case Of Max Weber", *Social Research*, cilt 49, no: 3, s. 588-615.

Oakes, Guy (1988). *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Oakes, Guy (1988-89). "Farewell to *The Protestant Ethic* ?" *Telos*, no: 78, s. 81-94.

Outhwaite, William (1995). *Habermas A Critical Introduction*, Standford: Standford University Press.

Özlem, Doğan (1990). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul: Ara Yayınları.

Parkin, Frank (1982). *Max Weber*, Londra: Tavistock Publications.

Parsons, Talcott (1965). "Evaluation and Objectivity in Social Science: An Interpretation of Max Weber's Contribution", *International Journal of the Social Sciences*, cilt 15, s. 196-204.

Pellicani, Luciano (1988). "Weber and the Myth of Calvinism," *Telos*, no: 75, s. 57-78.

Pellicani, Luciano (1991). "The Cultural War between East and West," *Telos*, no: 89, s. 127-132.

Pellicani, Luciano (1992). *The Genesis of Capitalism and the Origins of Modernity*, çev.: James G. Colbert, ed. Kerry Milliron, New York: Telos Press.

Piccone, Paul (1988-89). "Rethinking Protestantism, Capitalism and a Few Other Things," *Telos*, no: 78, s. 95-108.

Plat, Jennifer (1985). "Weber's *versthen* and the history of qualitative research: the missing link", *British Journal of Sociology*, cilt 36, no: 3, s. 448-466.

Pusey, Michael (1987). *Jürgen Habermas*, Londra: Tavistock Publications.

Rasmussen, David, ed., (1990). *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Razzell, Peter (1977). The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism:A Natural Scientific Critique", *British Journal of Sociology*, cilt 28, no: 1, s. 17-37.

Rene, Descartes (1931). *Philosophical Works of Descartes*, New York: Dover Publications Inc.

Roderick, Rick (1986). *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, New York: St. Martin's Press.

Rossi, Pietro (1965). "Scientific Objectivity and Value Hypotheses" *International Social Sciences Journal*, cilt 15, s. 84-98.

Roth, Guenter ve Wolfgang Schluchter (1979). *Max Weber's Vision of History*, Los Angeles: University of California Press.

Roth, Guenther (1976). "History and Sociology in the work of Max Weber", *British Journal of Sociology*, cilt 27, no: 3, s. 306-318.

Roth, Guenther (1987). "Rationalization in Max Weber's Developmental History," Lash ve Whimster, ed., *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde, s. 75-91.

Sadri, Mahmoud (1982). "Reconstruction of Max Weber's Notion of Rationality: An Immanent Model", *Social Research*, cilt 49, no: 3, s. 616-633.

Sahey, Aron, ed., (1971). *Max Weber and Modern Sociology*, Londra: Routledge ve Kegan Paul.

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

Scaff, A. Lawrence (1981). "Max Weber and Robert Michels", *American Journal of Sociology*, cilt 86, no: 6, s. 1269-1286.

Schaff, A. Lawrence (1985) "Weber before Weberian sociology", *British Journal of Sociology*, cilt 35, no: 2, s. 190-215.

Schluchter, Wolfgang (1981). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley: University of California Press.

Schluchter, Wolfgang (1987). "Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World," Lash ve Whimster, ed., *Max Weber, Rationality and Modernity* içinde, s. 92-115.

Schluchter, Wolfgang (1989). *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*, çev.: Neil Solomon, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

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

Seel, Martin (1991). "The Two Meanings of 'Communicative' Rationality: Remarks on Habermas's Critique of a Plural Concept of Reason", Honneth ve Joas, ed., *Communicative Action* içinde, s. 36-48.

Seidman, Steven (1994). "The End of Sociological Theory", Seidman, ed., *The Postmodern Turn* içinde, s. 119-139.

Seidman, Steven ve David G. Wagner, ed. (1992). *Postmodernism and Social Theory*, Oxford: Basic Blackwell.

Seidman, Steven ve Michael Gruber (1977) "Capitalism and individuation in the sociology of Max Weber", *British Journal of Sociology*, cilt 28, no: 4, 498-508.

Seidman, Steven, ed., (1994). *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shafir, Gershon (1985). "The incongruity between destiny and merit: Max Weber on meaningful existence and modernity", *British Journal of Sociology*, cilt 36, no: 4, s. 516-530.

Sica, Alan (1988). *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Simmel, Georg (1971). *On Individuality and Social Forms*, Chicago: Chicago University Press.

Simmel, Georg (199). *The Philosophy of Money*, Londra: Routledge.

Sombart, Werner (1967). *The Quintessence of Capitalism*, New York: Howard Fertig.

Stark, Jerry (1982). "Weber and Husserl on Social Science and Crisis," *Current Perspectives in Social Theory*, cilt 3, s. 225-241.

Stern, Fritz (1961). *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley ve Los Angeles: California University Press.

Taylor, Taylor (1992). "Inwardness ve Culture Of Modernity", Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, and Albrech Wellmer, ed., *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* içinde, Cambridge, Mass.: THe MIT Press.

Tenbruck, Friedrich H. (1980). "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, cilt 31, no: 3, s. 316-51.

Tenbruck, Friedrich H. (1987). "Max Weber and Eduard Meyer" Wolfgang Mommsen ve Jürgen Osterhammel, ed., *Max Weber and his Contemporaries*, içinde 234-267.

Turner, Bryan S. (1974). *Weber and Islam*, Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Turner, Bryan S. (1992). *Max Weber: from history to modernity*, Londra: Routledge.

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

Turner, Charles (1990). "Lyotard and Weber: Postmodern Rules and neo-Kantian Age of Postmodernity", Turner, ed., *Theories of Modernity and Posmodernity* içinde, s. 108-116.

Turner, Charles (1992). *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, Londra: Routledge.

Ülgener, Sabri F (1981). *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul: Der Yayınları.

Weber, Marianne (1988) *Max Weber. A Biography*, çev.: Harry Zohn, Oxford: Transactions Books.

Weber, Max (1949). *The Methodology of Social Sciences*, ed. ve çev.: Edward. A Shils ve Henry A. Finch, New York: Free Press.

Weber, Max (1951). *The Religion of China*, çev.: Hans H. Gerth, New York: Free Press.

Weber, Max (1958). *The Religion of India*, çev.: Hans H. Gerth ve Don Martindale, Glencoe, III.: Free Press.

Weber, Max (1974). *From Max Weber*, ed. ve çev.: H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Weber, Max (1978). "Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism", çev.: ve ed., Wallace M. Davis, *American Journal of Sociology*, cilt 83, no: 5, 1105-1131.

Weber, Max (1978). "Subjectivity and determinism", Giddens, ed., *Positivism and Sociology* içinde, s. 23-31.

Weber, Max (1978). *Economy and Society*, ed., Guenther Roth ve Claus Wittich, cilt 2, Berkeley: University of California Press.

Weber, Max (1986). "The Reich President", *Social Research*, cilt 53, no: 1, s. 125-132.

Weber, Max. (1958) *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev.: Talcott Parsons, New York: Charles Scribner's Sons.

Wellmer, Albrecht (1971). *Critical Theory of Society*, çev.: John Cumming, New York: Herder and Herder.

Whimster, Sam (1980). "The profession of history in the work of Max Weber: its origins and limitations", *British Journal of Sociology*, cilt 31, no: 3, s. 352-376.

Whimster, Sam (1987). "Karl Lambrecht and Max Weber: Historical Sociology within the Confines of a Historians' Controversy", Mommsen ve Osterhammel, ed., *Max Weber and his Contemporaries* içinde, s. 268-283.

White, Stephen K (1989). *The Recent Work of Jürgen Habermas Reason, Justice and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

White, Stephen K., ed., (1995). *The Cambridge Companion to Habermas*, New York: Cambridge University Press.

Whitebook, Joel (1979). "The Problem of Nature in Habermas" *Telos*, no: 40, s. 41-69.

Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School*, çev.: Michael Robertson, Londra: Polity Press.

Wilson, Bryan, ed., (1970). *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell.

Wolfgang, Schluchter (1996). *Paradoxes of Modernity*, çev.: Neil Solomon, Stanford: Standford University Press.

Wolin, Sheldon (1981). S. "Max Weber Legitimation, Method, and the Politics of Theory", *Political Theory*, cilt 9, no: 3, s. 401-424.

Wren, Thomas, ed., (1990). *The Moral Domain*, Cambridge, Mass.:The MIT Press.

Wrong, Dennis, ed., (1970). *Max Weber*, New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Zaret, David (1980). "From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory", *American Journal of Sociology*, cilt 85, no: 5, s. 1180-1201.