

Atilla Güney

Sosyolojinin Marksist Reddiyesi

Yordam Kitap

Atilla Güney

1990'da Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nü bitirdi. Bir süre farklı kamu kurumlarında memur olarak çalıştıktan sonra 1997'de Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset Bilimi kürsüsünde asistan oldu. 2000 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda doktorasını tamamladı. 2004'ten itibaren Mersin Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde çalışmaya başladı. 2008'de doçent oldu. Mersin Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde profesör olarak akademik çalışmalarını sürdürürken 16 Ocak 2016'da "Barış İçin Akademisyenler" inisiyatifinin kamuoyu ile paylaştığı "Bu Suça Ortak Olmayacağız" başlıklı basın bildirisini imzaladı ve bu gerekçeyle Nisan 2017'de akademideki görevinden ihraç edildi.
Uluslararası ve ulusal dergilerde çok sayıda makalesi yayınlanmıştır.



Sosyolojinin Marksist Reddiyesi

Atilla Güney

Yordam Kitap: 357 • **Sosyolojinin Marksist Reddiyesi** • Atilla Güney
ISBN 978-605-172-361-7 • *Kitap Editörü*: Sakine Erdoğan
Düzeltme: Didem Gerçek • *Kapak ve İç Tasarım*: Savaş Çekiç
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Birinci Basım*: Kasım 2019
© Atilla Güney, 2019; © Yordam Kitap, 2019

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **W:** www.yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: **Pasifik Ofset** (Sertifika No: 44451)
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İstanbul
T: 0212 412 17 77

Sosyolojinin Marksist Reddiyesi



Kızım
Sewran'a

İçindekiler

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR 11

GİRİŞ 17

1. BÖLÜM
BÜYÜK USTA 33
Ontolojik ve Epistemolojik Kökenler 34
Emek-Değer'e Karşı Kültürel Değer 40
Kapitalizmin Ruhanileştirilmesi 63
İktidarın Metafiziği ve Sınıf İlişkilerinin Reddi 69
Üretim İlişkilerine Karşı Otorite Biçimlerinin Metafiziği 83

2. BÖLÜM
SOĞUK SAVAŞIN SİLAHŞORU 97
Tarihselliğin Yerine Gelenek 107
Somut Toplumsal İlişki İmkânsızdır;
Öyleyse Toplumsal Yapıyı Verelim? 117

3. BÖLÜM
MİSYONERLER 140
İnsan Dini Üretir Din İnsanı Değil 161
Kesp ile Ta O Kadar Cehl Olamaz,
Cehlin Ol Mertebesi Sehl Olamaz 186

SONUÇ YERİNE:
SOSYOLOJİK TAHAYYÜLE KARŞI DİYALEKTİK 211

KAYNAKÇA 234

Önsöz ve Teşekkür

Tarihi, toplumu ve insanlar arası ilişkilerin görünümlerinin altında yatan içeriği anlayıp açıklamada kılavuzluk edebilecek kuramsal yaklaşımların sağlamlığı, kapitalizmin krizinin siyasal krizle katmerlenip toplumsal faşizm[1] biçiminde görünür olduğu zamanlarda daha iyi anlaşılır. Birkaç nesildir, ülkede neredeyse tüm toplumbilim çalışmalarının üzerine çöreklenmiş, emperyal tahakküm kurmuş idealist toplumsal tarih anlayışının boyunduruğu altındayız. Ne var ki, bu anlayış artık kendini suskunlukla dile getiren bir krizin içerisinde. Akla gelebilecek her türden toplumsal olguyu, yegâne dertleri topluma-siyasete şekil vermek olan

1 Faşizmi, otoriterlik veya diktatörlük tartışması üzerinden salt bir siyasal rejim biçimi olarak kavrayan düşünme tarzı, toplumsal bütünü birbiri ile ilişkisiz parçalı yapılar olarak formüle eden sosyoloji ve ondan türetilen siyaset bilimine özgüdür. Faşizm gerçekte ne bir devlet biçimidir ne de bir siyasal rejimdir. Faşizm bir toplumsal biçimleniş, yaşam tarzı, yaşamı algılayış ve insanlar arası ilişki biçimidir. Faşizmi her tanımlama girişiminde mutlak kullanılma ihtiyacı doğuran şiddet, aslında burjuva yaşam biçiminin ve onun sivil toplumunun zaten kalbinde yer alır, bütün bir dokuya kanı pompalayan ana piston görevi görür. O nedenle barış ve sükûnet, kapitalizmin istisna hali, savaş ve şiddet doğasında var olan bir gerçekliktir. Yine bizleri gündelik yaşamın içinde debelenip dururken o hayat gailesi içerisinde hatalı düşünmeye sevk eden bir başka tersyüz olmuş görüntü, devlet denilen o koca heyulanın toplumu şekillendirdiği yanılsamasıdır. Oysa gerçek tam tersidir: Devlet insanlar ve toplumsal ilişkiler olmaksızın var olamaz. Ona şeklini veren içine gömülü olduğu toplumsal ilişkilerdir. Devleti ya da rejimi faşist olarak tanımladığımızda aslında kaçınılmaz olarak toplumu da faşist olarak tanımlamalıyız; ya da daha doğrusu önce toplumsal ilişkilerin analizinden başlayıp devletin biçim ve niteliğine doğru ilerlemeliyiz.

"siyasal seçkinler" kurgusu ve kerameti kendinden menkul "devlet geleneği" ile insani eylemlere anlam kazandırdığı varsayılan din –İslam– üzerinden açıklayan, evlere şenlik bir sosyolojizm, şimdilerde krizde gibi görünüyor. Bu sosyoloji tarikatı, koskoca bir toplumun tarihini, temel dertleri "devlet inşa etmek" olan, merkeze çöreklenmiş Kemalist aydınlar ve Kemalizm ile çevrede oyalanan ve ne modernite ye ne modernizme –aman ha kapitalistleşme demeyin çarpılırsınız– uyum sağlayabilmiş, İslamın can ve ruh verdiği "halk" arasındaki kavgayla açıklıyordu. Bu tarikatın jargonu ile konuşacak olursak, şimdilerde çevredeki gürûhun bir kısmı "Kemalist devleti işgal etmiş", "kendi burjuvazisini yaratmış", "kendi *ethos*"unu topluma zerk etmeye çalışıyor görünüyor. Memleket ahalisi, bu eskinin mağdurları, zamane İslamcı-milliyetçilerin arkasında saf tutmuş halde toplumsal faşizme doğru "ne mutlu Türküm, Müslümanım" nidalarıyla ilerlerken, çevredeki biçareler kalpsiz dünyanın kalbi olmaya soyunmuş bu İslamı hâlâ sineye çekiyorlar.

"Bizi en çok geleceğe ilişkin sosyalizm inancının yokluğu yıkıyor" diyordu Fredric Jameson. Bir sömürü düzeneği olarak kapitalizmin yıkılabileceğine dair inançsızlık, piyasanın gündelik yaşamımızın her ayrıntısına, düşüncelerimize, yaşamı algılayışımıza ve eylemlerimize sinmesinin yarattığı umutsuzluk halini üzerimize boca ediyor. Kuşkusuz bu inancın oluşumunda, toplumsal tarihimize salt düşünceler ve ideal kurgular üzerinden yaklaşan, insani eylemi, sınıfsal mücadeleleri görmezden gelen, yok sayan bir sosyoloji anlayışının etkisi inkâr edilemez. Geçmiş siyasi yaşamın tamamını, düşüncelerin ve onların taşıyıcısı konumunda olan bir avuç seçkinin yönlendirip idare ettiği lafzı üzerinden kurgulayan bu sosyoloji anlayışı, güncel siyasi gelişmeleri anlayıp açıkla-

ma mantığı üzerinde, nefes almayı zorlaştıran bir tahakküm kurdu. Akademik mekânların soğuk duvarları arasında yürütülen bir tartışmanın ötesine geçip, gündelik siyaset üzerine değerlendirmede bulunma çabası içerisindeki insanların düşünce kalıbını, analiz biçimini ve kavramsal alet çantasını da biçimlendiren bu mantık, bu haliyle bilimsel bir konumlanışın ötesine geçip ideolojik bir biçime büründü.

Zira sorunu ortaya koyuş ve teşhis biçimimiz, sorunun çözüm yollarına dair ipuçlarını da bağrında taşır. Bu çalışmaya konu olan sosyolojik yaklaşım, her türden bilimsel çabanın dünyayı değiştirmek yerine, onu sadece anlayıp açıklama vazifesiyle mükellef olduğu, bunu bile ancak kısmi düzeyde yapabileceği iddiasındadır. Aynı sosyolojik yöntem, sınıf ilişkileri ile maddi üretim/yeniden üretim ilişkilerini ısrarla ve inatla analiz dışı tuttuğu için, toplumsal ilişkileri ve tarihi, düşünsel kurguların ve düşünenlerin idare ettiği söylemler/semboller bütünü olarak tanımlar. Böyle yaparak insanlar arası maddi ilişkileri yok saydığından, insanların dünyayı değiştirebileceğine dair devrimci iddianın karşısında duran muhafazakâr ideolojilerin mecrasına su taşır. Sosyoloji, modern bilim kılığına bürünüp bir toplumun yakın tarihinin neredeyse tümünü din-devlet ilişkisi olarak ele alıp aslında bir bakıma verili tahakküm ilişkilerinin gerçek nedenlerini peçeleme işi görüyorsa, nesnesinin kendisine dönüşmüş, ideoloji biçimini almış demektir.

Bu çalışma, işçi sınıfı mücadelesi ve onun hikâyesinin kuramsal izdüşümü olan tarihsel maddeciliğin reddedilişi üzerinden kurgulanmış, emek değer teorisinin yerine idealist-spekülatif bir kültürel değer anlayışını ana omurgası yapmış sosyoloji disiplinine ve onun Türkiye'deki tedarikçilerine kuramsal bir saldırıyı amaçlamaktadır. Hal böyle olunca

burjuva biliminin objektiflik, nesnellik ve nezaket jargonunu bir kenara itmek gerekti. Zira ortada biteviye devam eden bir sömürü ilişkisi varsa, tarafsız ve objektif bilim naraları atmanın ne anlamı olabilir ki! Sosyoloji, en ateşli sınıf savaşımlarının yaşandığı 19. yüzyıl Avrupası'nın bağrında, burjuva ideologların akıl almaz idealist düşünsel manevraları ve emeğin hiçbir şekilde değer yaratmadığını ispat etmeye yönelik zihinsel gayret ortamında şekillendi; soğuk savaş yıllarında Amerikan iktisadi ve siyasi emperyalizmi altında emperyal bir disiplin halini aldı. Üzerinde yaşadığımız şu tekinsiz topraklarda merkez-çevre gibi ahmakça bir modelin bu kadar zaman memleket sosyal-siyasal biliminin üzerinde tahakküm kurması ve bu denli bilimsel beğeni alması hayrete şayandır.

Bu çalışmaya konu olan sosyoloji, soğuk savaş döneminin ideolojik mücadeleler ikliminde kurumsallaştı. Bir dönemin siyasi tarihin mezarlığına defnedilmiş olması, onun ruhunun bir parçası olan sosyoloji anlayışının gelecek kuşakların zihni üzerine bir karabasan gibi çökmesine engel değildir. Bugün Hegel'in "tarihsel tin"i misali tüm insani bilimlere musallat olmuş bu sosyoloji anlayışının eleştirisidir amaçlanan. Dolayısıyla genel olarak sosyolojinin ve onun siyaset sosyolojisi, din sosyolojisi, tarihsel sosyoloji gibi alt dallarının tedrisatından geçmiş, özellikle de yerli meslekten sosyologlarla kişisel bir polemiğe girmekten kaçınıldı. Bu nedenle okuyucunun zaman zaman yadırgayacağı üslup, belirli şahsiyetlere yönelmiş bir polemikten ziyade, meselenin lafzına değil özüne yönelik bir epistemolojik gerilim hikâyesi olarak anlaşılmalı.

Eziyetli ve can yakıcı bir süreçte ortaya çıktı bu çalışma. Bir insanın, eleştirdiği idealizmin girdabına, aldığı sosyo-

loji müfredatı nedeniyle bizzat kendisinin de kapıldığının farkına varması, her cümlede bu sosyolojik emperyalizmin, zihninin derinliklerine, düşünme biçimi ve alışkanlıklarına karabasan gibi çöreklendiğini duyumsaması kadar acı verici bir haleti ruhiye olmasa gerek. Bu koşullar altında, mutlak bir yalnızlık ve asabi bir ruh hali içerisinde, her umutsuzluğa düşüşümde beni çekip çıkaran *sevgili eşim Canan ve kızım Sewran*'ın bu küçük ve tersinden bir o kadar kasvetli risalenin her satırına sinmiş umutları benim de umudum oldu: Sonsuz sevgiler.

Böyle bir çalışma yapma düşüncesi ilk defa yüksek lisans tezimi yazarken kafamda belirmişti. O kıvılcımı ateşleyen hocam, danışmanım ve daha çok da ustam *Prof. Dr. Raşit Kaya*'ya minnet borçluyum. Okurun takdirine kalmıştır ama bilimsel ve fakat pek de akademik olmayan çalışmanın yazarını, dilini, üslubunu ve meramını anlayabilecek yegâne dost, arkadaş ve meslektaşım *Melahat Kutun*'a her satırı sabırla okuduğu için ve yaptığı eleştirilerden dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır. Ve nihayet, akademiden ihraç edilmenin yarattığı kasvetli ve bir o kadar tuhaf zamanlarda, bu çalışmayı tamamlama konusunda eksikliğini hissettiğim heyecanı yeniden edinmemin önünü açan Yordam Kitap emekçilerine sonsuz teşekkürler.

Belirtmeden geçemeyeceğim önemli bir nokta: Başlangıçta *kızım Sewran*'a ithaf edilen bu çalışma, ısrarla ve inatla hikâyesi anlatılmaktan imtina edilen *Türkiye İşçi Sınıfı*na adanmıştır.

Atilla Güney
Mersin, Ağustos 2019

Giriş



Tarihsel maddeci bilimin temel konusu, hiç şüphe yok ki maddi üretimdir. Ancak üretimden anlaşılması gereken, toplum içinde üreten bireylerin, dolayısıyla toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimidir.[2] Sosyoloji bilimi, toplumsal olarak belirlenen üretim ilişkileri içerisinde eyleyen, birbiriyle ilişkiye giren insanın yerine, insan doğasına atfedilen güç istenci ile zehirlenmiş biçimde birbiri üzerinde tahakküm kuran ve bunu yaparken de her eyleme anlam yükleyen "fail"i yerleştirmiştir. Bu yer değiştirme edimi basit bir karşı-bilimsel argüman olmanın ötesinde, geçtiğimiz yüzyılın belki de en önemli ideolojik hamlelerinden biridir.

Toplumsallığın tarihsel ve maddi özünü görmezden gelip bireyleri birer Robinson Crusoe gibi ele almayı tercih eden bu sosyoloji(zm), toplumsal gerçekliği, doğada rastlanmayan bir amaç-eylem bağıntısına göre oluşan, insanın kendisi için kurup içinde yer aldığı "tinsel bir dünya" olarak görür. Bu anlayışa göre sosyoloji, insani amaçların belirlenmesiyle ve bu amaçlara bağlı istemli insan eylemleriyle ilgilenir. Onlar için düşünce, toplumsal alan söz konusu olduğunda doğadaki gibi yasa-olgu ilişkisine dayalı nedensellikle değil, amaç-eylem bağıntısına dayalı nedensellikle çalışır. Bir başka deyişle, sosyolog, toplumsal dünya ile doğanın ontolojik olarak birbi-

2 Karl Marx, *Grundrisse*, C. I., çev. Arif Gelen, (Ankara: Sol Yayınları, 1999), 21.

rinden ayrı-farklı olduğu varsayımını baştan kabullenmeli; her iki alanın bilgisine erişme biçim ve yönteminin kökten farklı olduğu varsayımına yaslanmalıdır.

Doğa-toplum ikiliğinin dayanaklarını ve izlerini, toplumbilimler içerisinde özne-nesne ikiliği formülasyonu biçiminde sürmek mümkün. Özne-nesne ilişkisinden hareketle bilginin kaynağını ikili formülasyonlara dayandırmanın tarihi oldukça eskidir. Toplum üzerine düşünmeyi diğer düşünce alanlarından ayırma alışkanlığı, toplumsal işleyişi ve ilişkilerin kendine özgü bir mantığı olduğu iddiası ve nihayet sosyolojinin nesnesinin bizzat insanın kendisi olduğu düşüncesi, düşünce tarihinin kendisi kadar eskidir. Bu ayrımın bilinen en eski mimarlarından Platon (M.Ö. 427-347), felsefe ve varlıkbilim ile iç içe geçmiş fizik bilimlerini doğrudan aklın/düşüncenin alanı içine alıp *episteme*'nin [bilmenin] konusu yaparken, insan ilişkilerinin incelenmesini *doxa*'nın [kanı] ve duyumlar alanının içinde tanımlıyordu. Bu nedenle birincisini *theoria*, ikincisini *historia* olarak adlandırdı. Teorik aklın kendisinin bizzat insan tininin yaptığı bir şey olduğunu iddia eden aydınlanmanın büyük filozofu Immanuel Kant (1724-1804), özneyi doğrudan bilgi nesnesi konumuna yerleştirerek, bilgiden bağımsız bir bilgi nesnesinin varlığının olanaksız olduğu sonucuna vardı. Kant bu işi o denli ileri götürdü ki, doğa bilimlerini dahi verili öncel kategoriler olmaksızın kavranamayacak hipotetik bilgi statüsüne yerleştirerek, Platon'un *theoria-historia* ayrımını *theoria-empiria* ikiliğine vardırdı.

Geçtiğimiz yüzyılın en kapsamlı ideolojisi olarak tanımlanabilecek sosyoloji disiplini, ontolojik olarak bu kadim idealist gelenekten beslenir. Bu gelenek toplumu, bireylerin kendi eylemlerine öznel bir anlam yüklediği ve bu anlamın

içinde faaliyette bulunulan yaşam alanının anlam dünyası [*ethosu*] tarafından şekillendirildiği ilişkiler örüntüsü olarak tanımlar. Bu anlayışa göre, her eyleme bir kültürel/tinsel değer atfedilmesi kaçınılmazdır; aksi halde eylem insani ve toplumsal olamaz. Hal böyle olunca, sosyoloji denilen büyük disiplinin asli vazifesi de bu eylemlerin içerdiği anlamları yorumlamaya çalışmaktan öteye gidemez.

İnsan kültürel yani değer yönelimli bir varlık olduğuna göre, her türden sosyoloji de aslen insan kültürünün olaylarını ve yarattığı kurumları, belirlediği eylem tipolojilerini yorumlayan kültür merkezli bir bilim olmalıdır o zaman. Toplumsal bir olgunun, bilen özneye dışsal, kendi başına nesnelliği olan bir gerçeklik olarak incelenmesi de olanaksızlaşır bu durumda. "Zira" der bu büyük geleneğin kurucu babalarından Weber (1864-1920), "bir olayın sosyal ya da iktisadi bir olay olma niteliği, onun nesnel olarak sahip olduğu bir şey değildir. Bu daha ziyade, söz konusu tekil olaya belirli bir durumda atfettiğimiz belirli kültürel anlamdan doğan bir şey olarak, bilişsel ilgimizin yönelimi tarafından koşullanmıştır".[3] Sosyoloji böylece kültürü, olaylara ve bireysel eylemlere anlam veren bir belirleyen, bütün ilişkisel maddi nedensellikleri bertaraf eden bir ideoloji olarak 20. yüzyıl başından bu yana neredeyse toplumla ilgilenen bütün bilimleri tahakkümü altına aldı.

Ortalama akademik standartlar içerisinde pedagojik kaygılarla kaleme alınan bir sosyoloji ders kitabında ya da daha karmaşık temel toplumsal meseleleri ele alan eserlerde, sosyolojinin "kurucu babaları" sıralanırken, A. Comte, W. Pareto, G. Simmel ve M. Weber gibi isimlerin yanına Karl

3 Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 90.

Marx da ilave edilir. Elinizdeki bu çalışmanın amaçlarından biri de Marx'ın büyük oranda şekillendirdiği tarihsel maddeci bilimin bu sosyoloji anlayışı ile uzaktan yakından ilgisinin olmadığını göstermektir. Comte'dan başlayarak sosyolojinin metodolojik temellerinin sağlamlaştırılmasında, sömürgecilik çağında yeni keşfedilen kıtalardaki "ilkel toplumlar" üzerine incelemelerin doğurduğu sosyal antropolojinin rolü inkâr edilemez. Sosyal antropoloji sayesinde "Batı dışı toplumlar" üzerine yürütülen çalışmalar, önce karşılaştırmalı çalışmaları, ardından da kaçınılmaz olarak toplumsal olguların ikili modeller üzerinden açıklanması sonucunu doğurdu. İngiliz toplumsal antropolog A.R. Redcliff-Brown'ın (1881-1955) çalışmaları aracılığıyla kültür kendi içinde bütünleşmiş, kendine has sembolik anlam mantığı olan bir bütün (yapı) olarak görülmeye başlandı. Ama bundan önce Herbert Spencer (1820-1903), insan bedeni ile toplumun işlevsel olarak uzmanlaşmış farklı birimleri arasında kurduğu benzerlikler üzerinden kültürel yapı analizi ile işlevselciliği sentezleyerek belki de modern sosyolojinin kurucu babası olma mertebesine erişti. İşte temelleri bu denli derinde yatan yapısalcı kültür ve işlevselci eylem anlayışından feyz alan hâkim sosyoloji, tarihsel maddeciliği, kültürel gerçekliği yok sayıp hemen her türden toplumsal olguyu maddi süreçlerle açıklamakla suçlar. Oysa Marx, kültürü analitik bir gerçeklik olarak inkâr etmez, tam tersine onun ideal tip olarak sosyolojik inşasını sorgular. Marx'a göre kültürün asli ve birincil kaynağı, insanın doğa üzerindeki maddi emeğidir. Bu nedenle onun dünya üzerindeki varlığının sebebi anlam değil, insanın maddi gereksinimleridir. Öte yandan kültür, belirli bir tarihsel süreçte toplumsal yaşamın sürdürülebilirliğini destekleyecek özerk bir biçime bürünebilir ve bu zorunludur da.

Ancak bu özerklik biçimsel bir yanılsamadan öte, kendine ve maddi dünyaya yabancılaşmış tarihsel bir gerçekliktir. Bu yabancılaşmış biçimiyle kavranıp kavramlaştırılan kültür ve din gibi görünümler, toplumsal ilişkileri açıklayıcı analitik araçlar haline gelebilirler.

Sosyoloji, bilimsel disiplin olarak 19. yüzyılın sınıf savaşımları koşullarında, muhafazakâr bir burjuva bilimi olarak icat edildi. Sosyolojinin bu sınıfsal karakteri, kurucu babalarını insan emeğinin hiçbir şekilde değer yaratmadığını ispata, insanın maddi emeğinin ürünü olan değerin yerine, bireyin içinde kendi varoluşuna ve eylemlerine anlam verdiği tinsel/kültürel değeri ikame etmeye yöneltti. Bilinçli insan eyleminin yerine, marjinal-faydacı iktisat okulundan devşirilmiş kültürün şekillendirdiğine inanılan anlamlı insan eylemi kavrayışı üzerinden, örtük bir analiz biçimi olarak toplumsal sınıfları ve sınıf ilişkilerini sosyolojinin dışında tutmayı başarabildiler. İlk kuramsal temellerini Jeremie Bentham (1748-1832) ve J.S. Mill (1806-1873) gibi İngiliz iktisatçıların attığı faydacı okula göre, bir malın değeri, malın kendisinde bulunan bir şey değil, malın alıcısında bulunan bir şeydir. Diğer bir deyişle, değer bizim öznel yönelimimizle belirlenir. Toplumbilime uyarladığınızda, tarihsel gerçekliğin yegâne ölçütünün bu bireysel fayda olduğu gibi tuhaf bir sonuca varılır. İnsan davranışlarının temel amacı fayda elde etmek olduğundan, fayda ister istemez toplumun da temel ölçütü olur. İşte sosyolojinin "par excellence" kurucu babası Max Weber, toplumsal eylem kuramını bu faydacılık anlayışı üzerine inşa eder.

Bundan sonra sınıf, piyasa içindeki konumlanışına göre bir statü grubu mertebesine indirilmiş olarak ancak zorunlu hallerde bahse konu edilecektir. Sınıf mücadelelerine karşı

tarihin motoru olarak seçkinleri ve seçkinler arası rekabeti, sınıf çatışmalarına karşı merkez-çevre gibi yapılar arası kurgusal ikilikleri, maddi üretim ilişkilerine karşı düşüncenin, tinin, kültürün tarihsel belirleyiciliğini öne çıkararak sosyolojizmi kullanılabilir sistematik bir ideoloji olarak ilk tasarımlayan kişi, Weber'dir. Ve yine bu büyük ustanın meramını anlayabilmek için öncelikle felsefi olarak beslendiği idealist öncüllerinin insan-toplum ilişkisi, iktidarın doğasına yönelik vurgularına ve varlık felsefelerine bakmak gerekiyor. Tüm yaşamı, beşeri ve doğa alanı olarak ayırarak farklı analitik kategorilere bağımlı kılan ilk filozof Kant'tır. Sonrasında, beşeri alanı sosyolojinin konusu haline getiren yorumsamacı geleneğin takibi yapılmaksızın çağdaş sosyolojizmi kavramak olanaksız olduğundan, öncelikle bu kökene değinilecek. Toplumun birbirinden farklı anlam dünyalarına sahip sonsuzca yaşam alanından oluştuğuna, insan eylemlerinin ancak söz konusu alanların tinsel yapısının yorumlanmasıyla anlaşılabileceğine ilişkin bilinemezci varsayım, çağdaş sosyolojinin üzerinde yükseldiği temel olmakla kalmaz, tarihsel maddeci toplumsal bütünlük anlayışına üstü kapalı bir saldırıyı da içinde barındırır.

İncelikle işlenmiş entelektüel öğreti ve toplumun derinlerine nüfuz eden kurumlaşmış düşünce sistemi ve söylemi olarak sosyolojinin ideolojiye evrilişi, ikinci paylaşım savaşı sonrasına denk düşer. Bir başka deyişle sosyoloji disiplini, yeni dönemin toplumsal ilişki biçimi olarak sermaye hareketlerinin gereklerine uygun insan ve toplum anlayışının yerleştirilmesi ihtiyacının ürünüdür. Bu nedenle sosyoloji, yeni tarihsel işbölümü için zorunlu olan kurumsallaşmış düşünce kalıplarını üretme anlamında, o güne kadarki verili ideolojilerden ciddi bir kopuşu da yansıtır. Robert Nisbet'in

dediği gibi, sosyolojinin çok kısa bir tarihi ama çok uzun bir geçmişi vardır.[4] Bu çerçevede sosyolojinin kökenini kadim Yunan felsefesine kadar götürmek mümkündür. Ancak akademik bir disiplin olarak ortaya çıkışı, Avrupa'nın 18. yüzyıl sömürgecilik pratiğinden beslenirken, felsefi kökü 19. yüzyıl kıta Avrupası muhafazakâr ideolojisine ve felsefi idealizmine ve irrasyonalizmine dayanır[5]. Ancak, sosyoloji olarak ilksel kurumsallaşmasını da kapitalizmin yeni amiral gemisi olmaya soyunmuş Amerika'nın –gelecekte tehdit oluşturmaya aday işçi sınıfı üzerindeki deneylerine ve göçmen kamplarındaki– toplumsal davranış araştırmalarına borçludur. Genlerindeki toplumsal mühendislik hastalığı nedeniyle bu yeni disiplin, –ilerleyen zamanlarda benzer deneyleri– azgelişmiş ülke halklarının/sınıflarının üzerinde olası devrim tehditlerini engellemek amacıyla uygulayacak sayısız proje üretmekten geri kalmamıştır. Yeni anlayış, toplumsal gerçekliği kendi içinde farklı işleyiş mantıklarına ve faillerin davranış örüntülerine göre parçalarına ayırırken, her bir alanın içsel bütünlüğünü sağlayan, irrasyonel güç istencinin şekillendirdiği ağsal iktidarı varsayıyordu. Hem böylesi bir iktidar anlayışı iddiası hem de toplumsalı düzenlediği varsayılan belirli tarih-aşırı düzenek kategorilerinin varlığına yönelik inancın sosyolojinin temelini oluşturduğu düşüncesi, bu disiplini idealist ve muhafazakâr bir pozisyonda konumlandırdı. Bu teorik düzen ve iktidar saplantısı,

4 Nisbet, R, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi: Giriş*, çev. M. Tunçay ve A. Uğur (Ankara: V Yayınları, 1990), 17.

5 Emperyalizm ile felsefi idealizmi arasındaki ilişkinin olağandışı biçimde cisimleştiği dirimselci felsefenin baş tacı filozofu, sonradan Max Weber'in sosyolojik iktidar (güç) anlayışını şekillendirirken ilham aldığı F. Nietzsche üzerine bir çalışma için bkz. György Lukacs, *Nietzsche: Emperyalist İrrasyonalizmin Kurucusu*, çev. Vural Yıldırım (Ankara: Epos Yayınları, 2014).

doğalında sermayenin toplumun farklı alanlarına dayattığı işbölümünün gereklerine uygun bir paradigmayı zorunlu kılarken, sosyolojinin kendisini siyasal iktidar ile son derece içli dışlı organik bir ilişki içerisinde bulmasına yol açtı.

Bugün genel insan bilimleri üzerinde kasvetli ağırlığını, kanıksattığı terminoloji, bilimsel jargon ve yöntem üzerinden sürdüren sosyo(ideo)loji, bu tahakkümünü büyük oranda soğuk savaş döneminin ağır ideolojik mücadeleler ortamına borçludur. Savaş sonrası sosyolojilerinin siyasal pozisyon alışı ile günümüz postmodern/post-yapısalcı felsefelerinin, hedef tahtasına tarihsel maddeciliği koyuşu arasında oldukça yakın benzerlikler vardır. 1960'lı yıllarda komünizmin hâlâ potansiyel bir tehlike olarak görüldüğü Kıta Avrupası ülkelerinde ardı ardına düzenlenen sempozyum, konferans ve benzeri etkinliklerin ana teması, ideolojilerin sonunun geldiğiydi. İkinci bölümün konusunu oluşturan bu dönemde, bir tür tarihin sonu söylemi aracılığıyla, sınıf eksenli ideolojilerin ve bu ideolojiler üzerinden yürüyen siyasal mücadelelerin artık anlamsızlaştığı söylemi, sosyolojik bir dil olarak kalıcı hale getirildi. Ayrıca sanayi toplumunun yerini bilgi toplumuna bırakmaya başladığı iddiaları aracılığıyla işçi sınıfının toplumsal ve dolayısıyla sosyolojik olarak miadını doldurduğu "sorunsallaştırması"na girişiliyordu.

Post-yapısalcı jargona dört elle sarılanların pek sevdiği bir dille söylenecek olursa, sosyoloji muazzam bir paradigma inşasıdır. Tam da bir ideolojide olması gereken biçimiyle öylesine steril, bütün maddi çatışma ve çelişkilerden azade kılınmıştır ki, kendisini disiplinler üstü konuma terfi ettirmiştir. Bunu da deyim yerindeyse özsel olarak sınıfsal olan iktidarın kendisini genel irade kılığında tam da bireysel iradelerin ve burjuva sivil toplumunun çatışmalarının üzerinde sunması

gibi bir izlek üzerinden gerçekleştirdi. Marx'ın bu sosyolojinin kurucu babaları arasında gösterilmesi, daha da ileri gidilerek bir alt disiplin olarak Marksist bir sosyolojinin varlığından bahsedilmesi, bu ideolojik evrenselleştirmenin boyutlarını ve kapsayıcılığını görmek açısından önemlidir. İdeolojilere son veren ideoloji olarak sosyoloji, toplumsal sınıfları pazar ilişkileri içerisinde eyleyen ekonomik failler statüsüne hapsederken, her türden maddi çelişki ve çatışmayı bilimsel prosedürlerin dışına kovalar. Sınıf savaşımı bir kere yok sayıldıktan sonra, siyasal mücadeleleri açıklayacak nedensellik ilişkisi olarak gelenek, kültür ve onun yan ürünü olan din, bir yandan toplumsal düzen sağlayıcı "*ethos*" olarak, diğer yandan verili bütün siyasal mücadelelerin, toplumsal çatışmaların kaynağı olan "*pathos*" olarak inşa edilir. Böylelikle zaten düzen ve iktidarı saplantılı biçimde merkezine alan sosyolojiden, siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi ve tarihsel sosyoloji gibi alt disiplinler türetilirken, iktisadi ilişkiler ve iktisat bilimi, bu kültür odaklı analitik kurgunun dışında bırakılır.

Sosyoloji, toplumsal olarak belirlenmiş bireyin doğayla ve diğer bireylerle giriştiği maddi ilişkiler anlamındaki üretim ilişkilerini, burjuva iktisat biliminin teknokratik mantığına havale etmiştir. Ardından diyalektik çelişki "nosyonu" da yapısalcı "ikili karşıtlıklar" modeline dönüştürüldü ya da çelişkinin ikiliklerle ikame edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda diyalektiğin içine gizlice sızdırıldı. Diyalektiğin, en masumane solcu biçimlerinde yapısalcı mantıkla, daha radikal muhafazakâr türevlerinde yapısalcı işlevselcilik yoluyla reddiyesi, sosyolojinin toplumun merkezine düzen sağlayıcı bir zemberek yerleştirme inadına da uygundur. Çünkü diyalektik; toplumun da, kültürel deneyim ya da tortulaşmış alışkanlıklar ve zihniyet dünyası denilen şeyin de ampirik olarak

incelenip analiz edilebilecek sabit ve istikrarlı bir töz olmadığı konusunda ısrarcıdır. Sosyoloji bu istikrarsızlığı bertaraf etmek adına, kültürü ve/veya din ile geleneği toplumun düzen sağlayıcı zembereği olarak merkeze alır. Böylelikle Kant'ın nesnelere yönelirken zorunlu olarak kendi *a-priorilerimizi* daha başta nesnenin içine yerleştirdiğimizi iddia ettiği mantıkla, kültürü de toplumsal gerçeklik karşısında bir tür *a-priori* olarak gündemine alır. Daha açık bir deyişle, bu mantığa göre kültürel anlam dünyası veya gelenek olmaksızın toplumu anlamlandırmak da anlamak da olanaksızlaşır. Toplumsal ilişkiler bütününü önce yapısal olarak ayrışmış parçalı anlamlar dünyasına ayırıp sonrasında bütünlüğü sağlayıcı bir töz arama sevdasının yarattığı çatışkılar, olguları niteleyen kavramlaştırma sürecinde de gözlenir. Kavram ile sabit bir tözselliği olmayan nesnesi arasındaki karmaşık ve yabancılaşmış ilişkiyi aşmanın bir yolu olarak "ideal tip" kavram kurgularına başvurulur. İdeal tipe uymayan ya da onun kapsama alanı içerisine sokulamayan olguların ideal tipe uyuyormuş gibi ele alınması kaçınılmazlaştığında, özellikle tarihsel sosyoloji alanında sıklıkla karşılaşılan hikâye anlatıcılığı üslubuna varılır. Bir başka anlatımla, üslup, yöntemin yerini alır.

Bu çalışmanın satırlarında doğrudan veya dolaylı biçimde sıkça vurgulandığı gibi, bir ideolojinin en çarpıcı yanlarından biri de kurgulanmış, gerçek olmayan sorunlara yanlış çözüm önerileri sunmasıdır. Bu da başından itibaren toplumsal mühendislik yapmayı şiar edinmiş bir paradigma inşası olan sosyoloji için biçilmiş kaftandır. Toplumsal mücadelelere karışmadığı için çocuksu bir masumiyete sahipmiş gibi görünen sosyoloji ve onun nesnesi olan sosyolog, soğuk savaşın açtığı derin zihinsel çukurun içinden yeni emperyalizmin hedef tahtasındaki toplumlar için ihtiyaç duyulan

teoriyi inşa etti. Neredeyse yarım yüzyılı aşkın bir zaman diliminde ve devasa bir mekânsal genişlikte tek geçerli sosyolojik anlayış olan modernleşme teorisinin hizmetkârı olacak sayısız sosyolog, kendilerini hâkim bilimsel anlayışa adamış misyonerler olarak yetiştirdikten sonra kendi ana yurtlarına mürit çoğaltmak için gönderildiler.

Batı kapitalizminin ortaya çıkışını özgün bir dinsel-kültürel oluşumun sonucu olarak kavrayan Weberci modeli evrimci/organizmacı tarzda modifiye eden soğuk savaşın misyonerleri, kendilerini –"modernleşememelerini" anlamaya– adadıkları toplumu, Batıda olup da burada olmayanlar üzerinden analize giriştiler. Çalışmanın birinci bölümünde ele alınacak olan sosyolojinin büyük ustası Weber'in, birincil ilham kaynağı Nietzsche gibi, kapitalist rasyonelleşmenin tinsel büyüyü bozacağından endişelendiği için ilerlemeye karşı oldukça ihtiyatlı ve karamsar yaklaştığı bilinir. Fakat Parsons, Rostow, Eisenstadt ve Shills gibi soğuk savaş döneminin cengâver silahşorları, bu karamsarlığı iyimser bir modernleşme teorisine çevirmeyi başarmıştır. Sınıf meselesi ve üretim ilişkilerini, bu gelenekselden moderne doğru ilerleyeceği varsayılan evrimsel sürecin dışında tutma hırsı gözlerini öylesine kör etmişti ki, sonunda kurdukları model, toplumsal gerçeklikle özdeşleştirilmiş basit bir parodiye dönüştü. Daha da vahimi, Weber'de kapitalizm ve kültür (*Protestan ahlakı*), iki ayrı ideal tip olarak seçmeci yakınlık teoremi üzerinden ilişkilendirilirken, modern zaman sosyologları kapitalizmin yerine doğrudan kültürü geçirerek nedensellik zincirini dümdüz ettiler. Soğuk savaş yıllarında şekillenen sosyolojinin izlediği bu yağmacı yaratım, çalışmanın ikinci bölümünü oluşturuyor.

Sadece sosyoloji değil, neredeyse tüm toplumsal bilimler Türkiye'de de modernleşme teorisi görünümünde zuhur etti.

Sosyolojinin kendisine reva gördüğü üçüncü dünya toplumu olma statüsüne yaraşır biçimde –bu dünyanın entelektüel varoşlarında arzı endam eden "küçük harflerle sosyoloji" önce kendisinden bekleneni, yani– merkezi teorinin çevrede test edilmesi görevini üstlenmeliydi ve öyle de oldu. Önce sınıfların reddiyesinin kitaba uygun bir jargonla ifade edilmesi gerekiyordu. Burada biz bize benzerizci ya da "Batıda olup da bizde olmayan" mantığı üzerinden, yıllarca sosyologların dillerine doladığı o meşhur "bizde Batıdaki gibi bir burjuva sınıfı gelişmedi" iddiası –kelimenin gerçek anlamıyla– icat edildi. Artık günlük siyasetin en haşin biçimde masaya yatırıldığı mahalle kahvesi terminolojisine kadar inen bu olmayan burjuvazi hikâyesi, aslında işçi sınıfının da doğal olarak olmadığını ima ediyordu. Bu nedenle toplumsal çatışma veya gerilimin biçimsel olarak gözlenebildiği siyaset sahnesinin başka bir mantık üzerinden sosyolojileştirilmesi üstü kapalı iddia ve tavsiye ediliyordu. Tarihe ve güncel toplumsal değişime odaklanan sosyolojinin böylesine etten kemikten bir özne ile hemhal olma ihtimali bertaraf edildikten sonra, geleneğin kendine özne statüsü biçildi. İkame özne veya öznelliklere ihtiyaç olduğunda, şeytanın bile aklına gelmeyecek bir manevrayla doğrudan doğruya düşünce, kültür devreye sokuldu. O nedenle bugün bile sosyolojinin jargonunu kanıksamış olanların, milliyetçilik, Kemalizm, Osmanlıcılık, İslamcılık gibi kurgulardan herhangi birine ya da aralarındaki varsayımsal mücadeleye değinmeden Türkiye toplumu üzerine kelam edememesini anlamak lazım. Toplumsal sınıfları analitik olarak bertaraf ettikten sonra bu düşünce akımları dolayımıyla hareket eden yönetici/bürokrat veya siyasal seçkinleri düşünsel öznenin nesnesi olarak toplum denilen arabanın önüne koşmak gerekti. Türkiye sosyolojisi bu ne-

denle her zaman analitik ufku kültür, gelenek ve din tarafından şekillenmiş bir düşünce sosyolojisi olmuştur.

Toplumsal gerçekliği ve onun geçmişini düşünce akımları ve taşıyıcısı seçkinler üzerinden açıklama ısrarı, hiçbir maddi nedensellik ilişkisine alan tanımayan bir tarihçiliği ve güncel siyaseti, meslekten siyasetçilerin benimsediği ideolojik konumlanış üzerinden yorumlama tarzını doğurdu. Toplumsal yaşamı siyasi düşünce akımının gözünden görerek kurulan bu "sosyal gerçeklik modeli", istenildiği zaman şekillendirilebilecek bir farazi gelecek unsuruna da sahiptir. Öyle ki bu mantık, geçmişi şimdinin sosyolojisinin izdüşümü olarak kurgulamak gibi bir idealist bilim anlayışına da yol açtı.

Düşünce akımlarının, toplumsal değişimi açıklamadaki ayrıcalıklı sosyolojik konumunun yerini, sonradan "toplumsal çimento", "düzen sağlayıcı başat kültürel değerler bütünü" olarak din aldı. Türkiye'nin son birkaç yüzyılındaki toplumsal siyasal değişimleri, din olgusunu ve tarihsel yaşanmışlığın düşünce ve ideoloji düzeyindeki görünüş/yansımalarını ölçek alarak yorumlama ısrarı, yakın dönem toplumsal tarihçiliğinin temel özelliğidir. Böylece düşünsel bir etkinliğin merkezine inanç yerleştirilerek, incelenen düşünsel nesnenin suretinden bir sosyoloji yaratmaya varıldı. Bütün dinlerde var olan ikili anlatı biçiminin, imanın vazettiği kelama uymanın (burada düşünce akımları ve ideolojiler) nesnel gerçekliğe tercih edilmesi gerektiği inancı kanıksandı. Kültürü toplumsal-siyasal analizin merkezî öğesi haline getirmek, soğuk savaş döneminde piyasaya sürülen ideolojilerin sonu söyleminin Türkiye sosyolojisindeki izdüşümüdür. Paradoks gibi görünmekle birlikte, din siyasetin doğrudan öznesi olarak alındığında ideolojilerin sonu jargonunun vazettiği sınıf

savaşının toplumsal yapının işleyişindeki rolünün önemini yitirdiği önermesi otomatik olarak devreye girer; böylelikle bir ideoloji olarak din, bütün ideolojilere son veren analitik bir araca dönüşür.

Dinin düşünce akımları ve ideoloji şeklinde formüle edilen spekülatif bir sosyolojik araç olarak kullanımıyla ortaya çıkan bulamaçtaki eksiklik, devlet denilen soyut gerçekliğin somut bir spekülasyona dönüştürülmesiyle tamamlanır. Bir başka deyişle, tıpkı ilk ikisi gibi devlet de toplum dışı görünen biçiminin doğallaştırılması için kadim bir gelenekten beslenen aşkın bir güç olarak tasavvur edilir. Osmanlı'dan da öteye giden bir "devletin dini" anlayışının varlığına inanç üzerinden tanımlanan devlet geleneği söylemi toplumsal/siyasal gelişmeleri açıklamada kullanılır. Öyle ki belirli bir döneme damgasını vuran iktisat politikalarından tutun da askerî darbelere kadar pek çok iktisadi ve siyasal olay, bu devlet geleneği üzerinden izah edilir. Bir ideoloji bir kez oluştuktan sonra, kendisini yeniden üretecek belli tasarım biçim ve öğelerine gereksinim duyar. Türkiye siyaset sosyolojisi jargonunda hâkim olan devlet geleneği söylencesi ve neredeyse inanca dönüşen "devlet aklı" fikri de din gibi, bağımsız bir biçimde gelişen ve yalnız kendi öz yasalarına bağlı bir özerk kendilik olarak tasarlanarak "bilimsel tedavüle" sokulur her seferinde. Devleti spekülatif bir soyutlama olarak ele alan bu kadim idealizmin nispeten post-yapısalcılığın tedrisatına bulaşmış olanları, kâh devleti bilişsel ve ahlaki bir *heruistik* [yorumsal] aygıt, kâh toplumsal istikrara hizmet maksadıyla dini araçsallaştıran bir mekanizma olarak ideal tip haline getirirler. Böylece organizmacı mantığa uygun biçimde ideoloji/din/kültür, kurgusal bir toplumun ruhunu ne kadar çok çağrıştırıcı biçimlerde kullanılırsa, devlet de o denli ete kemiğe büründürülerek *in-*

san-biçimli betimlenip anlatılandırılır. İlham aldıkları ataları ne kadar bilinçli biçimde sınıflı toplumu siyasal analiz dışına ötelemişse, müridin şeyhine biatı kuralı gereği yerli tarikat erbabı, devlet-sınıf ilişkisini sorun dahi etmez.

Hegelci anlamıyla dışsal bir zorunluluk olarak kavranan devlet karşısında toplum, ancak devletin kavramsal alanı çerçevesinde, devletin ön-gerektirdiği bir ideal tip olarak kavranır sosyolojide. Tıpkı din gibi devlet de insanın toplumsal varoluşunun nedenidir onlara göre. Sahte bir gizemciliğin izleriyle dolu bu her şeye gücü yeten devlet olma geleneği, devleti insansılaştırarak yalnızca onun gövde bilgisiyle ilgilenirken, onun içeriği, yani soyut gerçekliği mahrem alana ötelenerek üstü örtülür.

Çalışmanın içeriğine dair bu kısa özetten de anlaşılacağı üzere, Birinci Bölüm'de 20. yüzyılın hâkim toplumsal(ı) düşün(ce)me biçimini alan sosyolojinin felsefi arka planı üzerine eleştirel bir değerlendirmede bulunacağım. İkinci Bölüm'de ise, soğuk savaş döneminin örtük sınıf savaşımları koşullarında söz konusu paradigmanın sosyolog denilen yaratı tarafından nasıl ideoloji ve dünya görüşüne dönüştürüldüğü üzerinde durulacak. Türkiye'de sosyolojinin seyrine bakıldığında, 20. yüzyıl, din, kültür gibi kurguların toplumsal ilişkileri belirlediğinden hareketle ikili açıklama modelleriyle değerler arası çatışma ve bunların taşıyıcıları olan seçkinler arası rekabeti toplumsal bilimlerin ve siyasetin merkezine koyan bir sosyolojik düşünme biçiminin hâkimiyeti altında geçti. Üçüncü Bölüm'de, iki tersine dönmüş toplumsal görüngü olarak din ve devlet gerçekliğinin nasıl kavramsal bir inşa olarak merkez-çevre modeli aracılığıyla Türkiye yakın tarihinin ve bugünün açıklanmasında kullanıldığı üzerinde durulacak.

Yeni binyılın başında, gerçek toplumsal ilişkiler yerine – bu ilişkileri açıklama çabasındaki felsefi kategorilerin ve kavramların felsefesi üzerinden geliştirilen söylemle–, ilişkilerin imgelemde kurgulanışı üzerinden yürütülen açıklamayı öne çıkaran postmodern/post-yapısalcı anlayışın saldırısı altındayız. Böylesi bir felsefi bağlam içerisinde, neoliberal birikim modelinin kendisini alternatifsiz ilan edişi gibi, merkez-çevre modeli de her türden tarihsel-toplumsal olguya uyarlanabilen bir hegemonik argümantasyona dönüştü.

Toplumsal/siyasal olgulara, din ve devlet üzerinden kurgulanmış merkez-çevre gibi ikili açıklama modelleri üzerinden yaklaşan sosyoloji anlayışının sınıfsal ve ideolojik tarihsel seyrini açıklamayı amaçlayan bu çalışma, okuyucu tarafından istenirse tarihsel bir gerilim anlatısı olarak da okunabilir.

Bugün bir egemenlik biçimi olarak devletin dini ile dinin egemenliğinin mevcut sosyoloji üzerinden açıklanmasının olanaksızlaştığı ağır faşizm koşullarında, bir toplumsal ilişki olarak sermaye tahakkümünün, kendi çevrimini ve yeniden üretimini diyalektik bir zorunluluk olarak kendi başına yerine getiremediği aşikâr. Birer toplumsal yabancılaşma biçimi ve bir o kadar da gerçeklik olarak din ve devleti, sermaye ve sınıf ile ilişkilendirmeden özerk iki nedensellik olarak almanın artık anlamını yitirdiği koşullarda, dinin toplumsal düzen sağlayıcılığından da devlet geleneği söylencesinden de vazgeçmek gerekiyor. Bunu hakkıyla yerine getirebilmenin biricik yolu da yüzyılı aşkın zamandır zihinleri tahakküm altına alan sosyolojik paradigmanın ontolojisinden, kavram setlerinden ve önerdiği yöntembilimsel bireycilikten kurtulmaktan geçiyor.

1. BÖLÜM

Büyük Usta



İngilizler insanları şapka haline dönüştürüyorsa,
Almanlar da şapkaları fikirlere dönüştürür.[6]

Bilimsel etkinliğin kurumsallaşması –her türlü kurumsallaşmada olduğu gibi–, derinde yatan egemenlik mücadelesi ile beraber yürür ki, mücadelenin kazanan(lar)ı kurumsallaşmanın da gidişatını tayin eder. Bilim insanı denilen, büyük oranda modern dünyanın ürünü olan "yaratı", bu egemenlik mücadelesi içerisinde ve ortasında değil, emekçi sınıf(lar)ın burjuvazi karşısında uğradığı yenilgi ve siyasal mevzi kaybıyla eş zamanlı ortaya çıkmıştır.

Burjuvazinin egemenliğini sağlamlaştırmasıyla birlikte ideolog olarak sosyolog, sinirleri alınmış, sözümona taraflsızlık ve değerlerden bağımsız düşünme yetisiyle donatılmış cübbesi ile bu kanıksanmış kurumsallaşma içerisinde en saygın konumu işgal etmiştir. 20. yüzyılın genel saygı gören sosyolog tipi, sürekli bir cemaate ait olmaya meyilli, inceleme nesnesine dair üst perdeden dem vuran ve sınıfsal ilişkilere her zaman mesafeli bir aristokrattır. O, gemlenemez hırsları, sınır tanımayan arzuları olan ve kendisini ait hissettiği cemaatin diğer müritlerini düşman gören, rekabet hırsıyla do-

6 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam (Ankara: Sol Yayınları, 1996), 115.

nanmış bir küçük burjuvadır. Aristokratik duruş, kapitalizmin devleti gibi, ona sınıf mücadeleleri karşısında tarafsız ve sınıflar üstü bir konum bahşedip ihtiyaç duyduğu kuramsal huzuru sağlarken, pratikte küçük burjuva niteliği, sınıf ilişkilerini saldırgan bir biçimde yok saymaya iter. Büyük oranda soğuk savaş dönemi ideologlarının Max Weber'den devşirip servis ettiği ve Türkiye sosyal bilimine de hâkim olan kurumsallaşmış ideoloji olarak sosyoloji disiplininin tarihini, felsefi dayanaklarını anlamadan bu bilim insanı tipini anlamak olanaksızdır. Sosyolojinin tarihi, "siyasal-iktisadi bir gerçeklik ve bir kategori olarak emek"ten kaçınmanın, bunun yerine kültürel değer, *ethos*, din gibi spekülatif kategorilerin ikame edilmesinin tarihidir. Bu bölümde bu tarihin zembereğini kuran büyük usta Weber üzerinden, sosyolojinin ilksel evreleri, kurgulanışı ve felsefi dayanaklarına değinilecek.

Ontolojik ve Epistemolojik Kökenler

Beşeri bilimlerin değerden bağımsız olması gerektiği çığırtkanlığının zihni sağırlaştırdığı şu zamanlarda, her türden insan eylemini harekete geçiren gücün, kerameti kendinden menkul bir değer olduğunu haykıran epistemolojik-ontolojik bakışın hâkim olması epey tuhaftır. Bu tutarsız ama bir o kadar huzur verici bakış açısının baş tacı edilen ideoloğu olarak Weber, bir yandan değerden bağımsız bir bilimi terennüm etmiş, diğer yandan değer nosyonunu sosyolojizminin romansı haline getirmiştir.

Weber'den bu yana sosyoloji alanında uğraş verenler ya tarihsel maddecilik ile diyalog içerisindedir ya da ona karşı bir cenahta yer alır. Ancak bu tavır, iki kuramsal yaklaşım arasında tercih yapmanın ötesinde, sermayenin yeniden üretimi için gerekli zihinsel üretim araçlarının sahipleriyle, emekçi-

ler arasında tercih yapma sorunudur. Ve yine bu nedenle, bir kuram pratiğinin başka bir kuram pratiği karşısında üstün konuma gelmesi ve akademi dergâhında bunca yaygın mürit bulabilmesi bilimsellikten çok ideolojik bir sorundur.

Weber'in ilk vaazı, bilimsel yargılarla değer yargılarının karıştırılmaması üzerinedir. O, toplumsal mücadelelerin uyguladığı basınçtan uzak duran, salt açıklayıcı bilimsel bir jargon önerir. Çağdaş siyaset biliminin kanonik metinleri arasında yer alan *Meslek Olarak Bilim* ve *Meslek Olarak Siyaset* başlıklı konuşmalarının, biri dışarıda diğeri içeride iki sosyalist devrim sonrasında sunulmuş olması ve tarihleri dikkat çekicidir.[7] *Meslek Olarak Bilim* başlıklı konuşmasında, bilimin doğası gereği gayri şahsi olması gerektiğinden, bilim insanının kendi değer yargılarını açıklamasının yanlışlığından bahseder. Öte yandan da toplumsal gerçekliği açıklayacak bütünsel ve kuşatıcı bir bilme yönteminin imkânsızlığında ısrar eder. Pratik bir siyasal tavır almak ile siyasi ilişkileri incelemenin birbirinden ayrılması gerektiğini üstüne basa basa vurgulayarak, öğrencilerine üniversite sıralarında ve kürsülerinde siyasete yer olmadığını nasihat eder –bu düsturun kendisinin bizatihi bir siyasal tavır olduğunu unutarak ya da öyle değilmiş gibi yaparak.

Weber'in tinselci sosyolojisinin kültür ve *ethos* merkezli tezlerinde, Ekim Devrimi sonrası kuramsal masumiyetini yitirmiş olduğuna inanılan Marksizmin içeriden ve dışarıdan sorgulanmaya başlandığı tarihsel bir oydaşmanın izleri

7 Bu iki makale için *bkz*.: Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986). Perry Anderson birinci yazının 1917'de Bolşevik Devrimi'nin hemen ardından, ikincisinin 1919 başında Bavyera Devrimi sırasında yapılan konuşmalarından yazıya geçirildiğini vurgular: *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 254.

sürülebilir. Bu türden bilişsel düzeydeki tarihsel oydaşımlar, –öncesinde yaşanmış keskin sınıf savaşımının hemen ardından– galip gelenin siyasal hâkimiyetini ideolojik düzeyde pekiştirir. Paris Komünü sonrası Soren Kierkegaard ve Arthur Schopenhauer'ın peygamberliğindeki idealist felsefenin bütün irrasyonel argümanları Friedrich Nietzsche'nin aforizmalarında nefes bulurken, iki emperyal savaş arasında da Weber aracılığıyla keskin spekülatif niteliğini pozitif tınılarla perdeleyerek belirli bir "sosyoloji" üzerinden tüm beşeri bilimlere şırınga edildi.

Prusya aristokrasisine kökten gelen bağlılığı ile geç gelişmiş ve emperyalist paylaşımda zayıf kalmış Alman burjuvazisine duyduğu hayranlıkla karışık hüzün, Weber'i erken çalışmalarında yorumsamacı-tarihselci felsefe ile pozitivizm arasında ikilemde bırakmış gibi görünür.[8] Ancak yüzyıl ba-

8 Weber, tipik bir 19. yüzyıl sonu küçük burjuva liberal düşünürüydü. Emperyalizm çağında, küçük burjuva entelektüeli, zorunlu olarak, büyük burjuvazinin ihtişamı karşısında sersemlemiş biçimde iktisadi anlamda bir liberal ve siyasal anlamda da aristokratik değerleri yücelten bir milliyetçidir. Nietzsche'den ilhamla, sonradan, ikinci paylaşım savaşında, Naziler tarafından uygulamaya geçirilecek olan politikalara ilham kaynağı olacak şu haykırışta bulunur: "Bizden sonra geleceklere barışı ve insan mutluluğunu değil, ırkımızın korunmasına ve daha üstün bir şekilde yetiştirilmesine giden yolu göstermek zorundayız" (Weber'den aktaran Perry Anderson, 2003, s. 285.). Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, (New York: John Willey and Sons Inc., 1975), 519. Weber'in milliyetçi duyguları o denli coşkuluydu ki, Anderson'un (*Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, s. 285) deyimiyle, "milliyetçilik karşısında, hiçbir zaman, ona ilişkin bir kuram oluşturamayacak kadar büyülenmiştir". Ulusun öncü gücü haline gelecek olgunluğa sahip olmadığı için ulusal politikaları da yönetecek siyasal kapasiteye sahip olmamakla eleştirdiği Alman burjuvazisine, Bismark bürokrasisinin vesayeti altında olduğu için ateş püskürür (Weber'den aktaran T. Bottomore, 1989, "Max Weber and the Capitalist State", Graeme Duncan (der.). *Democracy and the Capitalist State*, London: Cambridge University Press). Vesayetçi bürokrasi ya da bugünkü popüler tabiriyle "vesayet rejimi" deyimi, soğuk savaşın ürünü modernleşme kuramının bir yandan geleneksel olarak tanımladığı toplumlardaki otoriter siyasal oluşumları açıklamada kullandığı genelde ise iktisadi ve siyasal süreçler arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını vazeden bir sosyolojizmin omurgasını oluşturur.

şında yükselen işçi sınıfı mücadelesi karşısında kapıldığı dehşet onu, yorumsamacı-irrasyonalist felsefe ile pozitivizm ve klasik iktisattan devşirilmiş yöntembilimsel bireyciliği harmanlayarak, kültürü merkeze alan toplumsal tarih anlayışını tarihsel maddeci bilgi kuramının karşısına yerleştirmeye zorladı.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki belli bir döneme ait düşünürlerin kendi sınıfsal konumlarının ve geliştirdikleri düşünce sistematiğinin toplumsal ve tarihsel işlevinin ne derece farkında oldukları bu çalışma bağlamında ikincil önemdedir. Öyle ki kuramlar arasında tercih yapılırken, belirleyici olan, düşünürün tutumundan ziyade, düşüncenin nesnelleştirilmiş ifadesi ve tarihsel etkisidir. Bir ideoloğun önermelerini tartışma konusu yaparken dikkate alınması gereken temel noktalardan biri, söz konusu düşünürün içinden çıktığı ya da mensubu olduğu sınıftan hareket etmek değil, düşüncelerinin nesnel olarak hangi sınıfsal çıkarın yararına savunulduğudur. Başka bir deyişle, ideoloğun sınıf temelinden bahsederken düşünce düzeyinde kendisini adadığı sınıftır aslolan. Nasıl ki felsefe alanında başlayan Alman irrasyonalizmi, Nietzsche ve Weber üzerinden Martin Heidegger ve Carl Schmith'le zirvesine ulaşmış ve Hitler faşizmine varmışsa, Weber'in kültürcü sosyoloji anlayışı da soğuk savaş döneminde özellikle üçüncü dünyanın akademik varoşlarında yankılanıp bugün postmodernizm ve post-yapısalcılıkla tahtını sağlamlaştıran uzun bir yol izlemiştir. Bu nedenle sosyoloji söz konusu olduğunda 20. yüzyıl bir Weber yüzyılıdır.[9]

Kökleri 19. yüzyıl irrasyonel felsefesine kadar uzanan Weberci sosyolojinin seyrini, sınıf mücadelesinin doğurduğu

9 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, 1981), 108.

sorunlara verdiği yanıtlar belirlemiştir. Bu nedenle kültürcü sosyoloji –düşünsel gelişim itibarıyla içsel bir tutarlılık göstermekten çok– yönteminin içerik ve tonu, sömürülen sınıflara karşı burjuvazinin zorunlu mücadele koşullarında belirlendi. İkinci paylaşım savaşı sonrasında Webercilik anavatandan çıkıp Kuzey Amerika'ya ihraç edildiğinde, Durkheim'in organik sosyoloji anlayışı ile harmanlandı. Zaten kurgulanışında ilham aldığı neoklasik iktisat ve yöntembilimselyöntembilimsel bireycilikle yeniden hemhal oldu. Yöntembilimsel bireycilik, Weberci sosyolojideki çelişkili bütünlüğün olumlayıcı burjuva düğümünü oluşturuyorsa, irrasyonalizmle harmanlanmış yorumsamacı yaklaşım, işçi sınıfına karşı gerici saldırgan düğümü oluşturur.[10]

Heinrich Rickert ve Johann Gottfried Herder gibi yeni-Kantçı tarih okulunun öncülerinin aydınlanmaya karşı geliştirdikleri romantik tepkinin altında, doğal olan-toplumsal olan ve doğa bilimleri-toplumsal bilimler ayrımı yatıyordu. Rickert doğayı, kendi kendine gelişimin gözlendiği alan olarak betimlerken, toplumsallığı, insanın değerlere bağlı amaçlar doğrultusunda ya da daha önce ortaya konulmuş değerlerin gölgesinde yapıp ettiklerinin simgesel bütünü olarak tasvir ettiği "kültür" içerisine yerleştirir. Böylece tarihsel-toplumsal gerçeklik, doğada rastlanmayan bir amaç-eylem bağıntısına göre ortaya çıkan, insanın kendisi için kurup içinde yer aldığı bir kültürel (tinsel) dünya olarak kavranır.

Sonradan, 20. yüzyıl sosyolojisinin neredeyse temel inceleme nesnesi haline gelecek olan kültürel yapının da içeriğini oluşturan bu özneler arası dünyada, maddi ilişkilere yer yok-

10 İdealist geleneğin tarih bilimi (materyalizm) ve sosyolojiye uyarlanmış bir çeşitlemesi olan yorumsamacılığın siyaseten ne denli tutucu bir içeriğinin olduğuna ilerleyen sayfalarda değinilecek.

tur. Doğayı insan ilişkilerinden ayrıksı bir ontolojik konuma oturtan anlayış, böylelikle insanı simgeleştiren bir varlık olarak, kültürü de bütün maddi dayanaklarından koparıp sistematik simgeler bütünü olarak kavramlaştırır. Bu özneler arası ve sembolik sistem bütünü içerisinde maddi yaşantı ve nesneler dünyası da öznenin ona atfettiği semboller aracılığıyla var olabilir ancak.

İnsanın doğal olandan ayrıksılığı ve tersinden, doğanın insana dışsallığına dayalı bu idealist tarih ve toplum anlayışı, toplumsal (kültürel) dünyanın özelliklerini öznel tinin yönelimleri içinde, ancak kurgusal yorumlar aracılığıyla bulup ortaya çıkarabileceğimiz iddiasındadır. Bu nedenle tinbilimci (sosyolog/tarihçi), zorunlu olarak sezgi, empati, sempati ve zihinde yeniden kurma gibi edimlere başvurur. Toplumsal varlık söz konusu olduğunda (Herder'in tinsel olgular olarak tanımladığı) insanın amaç-eylem bağıntısı içindeki etkinlikleri, doğal dünyada olup bitenlerle bir olmadığından birer nesne ve nesnel gerçeklik olarak ele alınamayacakları için ancak anlaşılabilecek tinsel nesnelerdir. Bu tinsel anlam dünyası, açıklanmayı değil anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır.

Kültürü toplumun yaşayışına yön veren düşünce akışı bütünü olarak tanımlayan Herder'in izinden giden Dilthey, insanların kendi düşünce, istek, beğeni ve inançlarından örülmüş bir ağ içinde yaşadıklarını ve tüm bu tinsel öğelerin aynı zamanda insan eylemlerini belirleyen *motifler* olduğunu söyler. Dilthey, sonraları Weber'in özellikle *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*[11] çalışmasında kullanacağı "ethos" kavramına dönüşecek olan "motif"i nedenselliğin yerine ikame edecektir. İnsanın kendisinin yarattığı bir düşünce

11 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011).

veya değer, bir normlar silsilesi ya da hukuk düzeni ve hatta siyasal düzen olarak insan eylemlerinin içeriden belirleyenini anla(t)mak için, sadece kültürel olarak kavranan toplumsal ilişkileri, anlam-eylem, simge-eylem bağıntısı olarak "anlamlandırmak" için motif kavramı kullanılır.[12] Nesnel nedensellik, Weber'in özenle döşediği yöntembilimsel bireycilik malikânesinde gereksiz bir mobilya gibidir. Bireysel davranış ve *ethos*'tan hareket eden tekil nedensel analiz, sonuçları nedenlere atfetmez. Yorumsamacı yaklaşımda sebep-anlam-eylem bağıntısı sebep-sonuç ilişkisi olarak kurulduğundan, önce eylemi motive eden anlamı ve ona bir kural ve norm olma niteliğini veren değeri kavramak gerekir.[13] İnsanın –bütünüyle kendi yarattığı bu tinselliğin belirlenimi altında yaşadığı saptamasından hareketle– bütün maddi yaşamdan, iktisadi ilişkisellikten azade, salt ruhani, manevi bir etkinliği olarak kültür, Dilthey tarafından icat edildi ve Weber tarafından sosyolojiye uyarlandı.

Emek-Değer'e Karşı Kültürel Değer

Sosyoloji kutsal metinlerini, aleni veya örtük ilk ayet-i kerimesi "önce kültürel değer vardı" cümlesi üzerinden oluşturur. Weber sınıf savaşımlarının toz duman ettiği Kıta Avrupası'nda, kendisinden önceki idealist geleneğin yöntembilimsel argümanlarını benimsemekle kalmadı –emperyalizm çağında gerici burjuvazinin ihtiyaç duyduğu irrasyonelliği– Nietzsche'nin güç istenci yaklaşımını eşzamanlı olarak neoklasik iktisat okulunun yöntembilimsel bireyciliği ile cilaladı. Ortaya çıkan bu karışıma göre, toplumsal gerçeklik

12 Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011), 28.

13 *A.g.e.*, 29-30.

tekil olguların korkunç bir biçimde içinde devinip durduğu bir kaostan ibarettir.[14] Gerçekliğin irrasyonel ve kaotik akışına çılgınca iman eden Nietzsche'nin "tanrı öldü" feryadına, Weber, "dünyanın büyüsü bozuldu" çığlığıyla yankı verir. Her ikisi de rasyonelleştirmenin, kaostan ibaret olan bu dünyaya, şu veya bu tarzda bir anlam kazandırma istek ve çabasından, kaosu rasyonel yoldan kavrama girişiminden ibaret olduğunu haykırmakla kalmadılar, rasyonel düşünceyi üstü örtülü lanetlediler.

Weber, bütün sosyolojiyi insan davranışları dolayımıyla olguların (bireysel eylemlerin) anlamını kavrama inadı üzerine oturturken,[15] anlamın maddi-toplumsal karakteri konusunda hiçbir şey söylemedi. Ona göre, davranışlar aracılığıyla anlaşılabilir hale gelen anlam, ancak bireyin içsel yaşamı bir anlatım aracı olarak hizmet verdiği sürece anlaşılabilir. Ve bu içsel yaşam davranışına kendi anlamını hiçbir neden olmaksızın bahşeder.[16] Böylece anlam, maddi dünyadan uzaklaştırılırken, maddi dünya ile arasındaki dolayım bütünüyle yok olur. Bunun yerine, kayıp halka olarak din –Protestan ahlakı (kapitalizmin *ethos*'u)– ya da en genel anlamıyla kültür devreye sokulur.

Avrupa sosyolojisi için emperyalizm koşullarında ana sorun, kapitalizmin kökenine ve doğasına ilişkin bir kuram bulmak ve kendine özgü bir yorum sayesinde bu alanda ta-

14 Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 76.

15 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* Cilt I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 112.

16 "Psikolojik ve sosyal fenomenlerle uğraşan her bilim tüm düşünce tutumlarını da içerecek şekilde, bir insan davranışı bilimidir. Bu bilimler, davranışı anlamaya ve bu anlama vasıtasıyla onu yorumlayıcı biçimde açıklamaya çalışırlar." (Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 67.)

rihsel materyalizmi aşmaktı. İlk adım, "marjinal-fayda" kuramının yandaşları olarak Alman sosyologların çoğunluğunun artı-değer kuramını bilimsel olarak çürütülmüş kabul etmeleri oldu. Bu ön kabulü genel kabule dönüştürmek için Weber, genel olarak kapitalizmin, tikel olarak da toplumsal-insani ilişkilerin doğasını üretim ilişkilerinden arındırarak tinselleştirdi. Bireyi rasyonel tercihler üzerinden tanımlayan neoklasik iktisat okulu, Weberci sosyolojizmin bir disiplin olarak ortaya çıkışında en önemli referans noktalarından biri oldu. Bireyi tanımlayışından tutun da eylem, toplumsal ilişki ve değer kavramına dair birçok yöntembilimsel aracı, neoklasik iktisatçılardan ödünç alıp bunları sosyoloji, özellikle de din sosyolojisi alanına uygularken,[17] iktisadi ilişkilerden azade ve onların dışında olmayı ısrarla vurgulayan bir sosyoloji kurdu.

Marjinal-fayda kuramından devşirilmiş, belirli bir amaca yönelmiş bireysel eylem anlayışı,[18] üretim ve tüketimin sosyoloji alanında kuramsal kullanışlılığına ilişkin soruyu bertaraf etmede oldukça kullanışlı bir argümandı. Bu aynı zamanda arzu ve istencin değer üretiminin temeli olduğuna dair faraziyenin de her türlü çatışmanın üzerinde bir konum edinmesini sağladı. Böylelikle felsefi düzlemde, gözlemlene-

17 Pierre Bourdieu, *In Other Words* (New York: Stanford University Press, 1987), 46.

18 Marjinal-faydacılara göre bir malın değeri, malın kendisinde değil, malın alıcısında yani bireyde bulunan bir şeydir. Bu mantık, anlamacı kültür biliminde, ortaya çıktıkları ve varlıklarını sürdürdükleri tikel koşulların psiko-ampirik analize tabi tutuldukları bireysel eylemlere uygulanır. Amaç, bireysel eylemlerin gerçekten kesin motiflerini tespit etmeye çalışmaktır. Bireyler toplumsal yaşam içerisinde kaynağını sorgulamadığımız kerameti kendinden menkul değerler yumağı olarak karşı karşıya gelirler, gerçekte iletişime geçen bu değerlerdir. (Weber, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*,38-39.) "Anlamlı insan davranışının nihai unsurları hakkındaki tüm ciddi düşünceler, esasen 'amaç' ve 'araç' kategorilerine yöneliktir. Bizler, bir şeyi ya kendi adına ya da daha fazla arzulanan başka bir şeye ulaşmanın bir aracı olarak somut anlamda arzularız." (*Weber, Sosyal Bilimler Metodolojisi*, 78.)

bilir toplumsal dünyanın inşasında zihne etkin ve birincil öncelik veren Alman idealizmi ile onun amaç yönelimli eylem kuramının şekillenmesindeki etkisi inkâr edilemez olan neoklasik rasyonel tercih kuramını sentezledi. Sonuçta, bütün bir toplumsal yaşam ve ona dair bilginin değerler arası seçim süreçlerinin sonucu olduğunu söyleyen bir bilgi kuramı doğdu.[19]

Bütün yaşamını tarihsel materyalizm ile kuramsal mücadeleye adayan Weber, bu uğurda idealizmin tarihsel hörgücünde bulduğu her kavramsal ve kuramsal edevatı kullanmaktan çekinmedi. Maddeci emek-değer kuramı yerine idealist kültürel değer nosyonunu ikame için imdadına marjinal-fayda anlayışı yetişti. Herkesin iyiliği sonucuna varmak için sadece her bireyin bencilce hareket etmesinin yeterli olduğunu iddia eden bu anlayış, ahlak problemini bir yana bıraktığı için ideolojilere son verme iddiasında bulunan bir ideolojidir de.[20] Marjinal-fayda kuramının kurucularından Stanley Jevons 1879'da şöyle seslenir:

> Sayıları gittikçe artan ve örgütlenme güçlerini geliştiren işçi sınıfımız, siyasal ve iktisadi özgürlüğümüzün gelişmesini durdurmaya yönelebilir. O halde emeğin hiçbir biçimde değer yaratmadığını ortaya koyan bir kuram geliştirmeliyiz.[21]

19 Bu idealist gelenek o denli güçlüdür ki 1862-1954 yılları arasında yaşamış ve II. Dünya Savaşı sırasında nasyonal sosyalizmin savunuculuğunu yapmış olan Alman tarihçi Friedrich Meinecke tarihin yalın olaylarla değil de toplumları yönlendiren büyük düşünce akımlarının doğmasına olanak sağlayan kültür ilkeleriyle ilgilenmesi gerektiğini söyler. Ona göre, tarihin içeriğini oluşturan olay değil, olayı yaratan düşüncedir. Bu düşünceleriyle soğuk savaş döneminin kültürel etkileşimci kuramının öncülerinden olduğu söylenebilir.

20 Joan Violet Robinson, *İktisadi Felsefe*, çev. Mehmet Tomanbay (Ankara: V Yayınları, 1986), 55.

21 W. Stanley Jevons, *The General Theory of Political Economy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986), 90.

Sınıf savaşımlarının hararetlendiği dönemlerde, burjuva ideologların ideolojilerin sonu söylemini ve –sınıf çatışmasının yerine– kendi faydaları için rasyonel tercihler yapan bireyler varsayımını akademik piyasaya servis etmesi bundandır. Öncelikle bireyin kendi dışındaki maddi dünyaya yönelmesi bir arzu ve tercih sorununa indirgenip zorunluluğun kör ve kahredici yasası inkâr edilir. Sonrasında yapılması gereken, bu arzunun (amacın) altında yatan idealları açık hale getirmek ve bireyin tercihini yönlendirecek araçlarla bu anlam bütünü (kültür) arasında var olduğu varsayılan –ki bunu *a-priori* kabul etmeliyiz– bir rasyonaliteye ulaşmaktır.[22] Bilim, kendisini kültürel değerleri yorumlamakla, yani anlamlı insan davranışı olarak kavranan ampirik gerçekliğin analitik bir biçimde düzenlenerek anlamlı yapılara dönüştürülmesiyle sınırlamalı ve bununla yetinmelidir. Çünkü, "(…) idealların sosyal hayatın gelişimi üzerindeki tarihsel etkisi o denli büyüktür ki (…) değer yargılarına dönük bilimsel işleyiş, sadece ulaşılmak istenen amaçları ve bunların altında yatan idealları anlamak ve empati kurarak analiz etmek"le yetinebilir ancak.[23]

Weber yorumlayıcı sosyolojiyi, marjinal-faydacılığı sosyolojik eylem kuramına uyarlayarak ve toplumsal eylemi, bir ya da daha fazla bireyin öznel biçimde anlaşılabilecek davranış yönelişi olarak tanımlayarak, marjinal iktisat kuramının sosyolojik genellemesi olarak yeniden inşa etti.[24]

22 Burada rasyonaliteden anlamamız gereken şey aslında matematikte örüntülere benzer biçimde birbirine dışsal iki olgu ya da değişken arasında anlamlı, anlaşılabilir, sürekli, rutinleşmiş bir ilişki biçimi olduğudur. Bu örüntülerin kültür bilimlerinde nasıl işleyeceği, hangi değişkenin bir başkasıyla bu türden bir rasyonaliteyi nasıl oluşturacağı seçici yakınlık teoremi ile açıklanır. Örneğin kapitalizm ile Protestan ahlakı arasındaki ilişki seçici yakınlıkla açıklanmıştır.

23 "(…) en yüce ve en nihai değer yargıları, davranışlarımızı belirleyip hayatımıza anlam ve önem katarlar." (Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 18.)

24 Bu konuda Weber'in *Ekonomi ve Toplum* çalışmasının birinci cildinde yer alan sosyal eylem başlıklı bölüme bakılabilir. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum,* C. I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Yöntembilimsel bireyciliği o denli ileri götürdü ki, sosyolojik bir bağlamda devlete, ulusa, korporasyona, aileye, kolorduya ya da benzer topluluklara gönderme yapıldığında kastedilen şey yalnızca bireylerin gerçek ya da olası eylemlerinin belirli bir gelişiminden ibaret kalır.[25] Yine benzer şekilde, devlet gibi oluşumlar, etkinliğin öznel yorumu bakımından yalnızca birey-kişilerin öznel etkinliklerinin sonuç ürünleri ve örgütlenmiş biçimleri olarak ele alınır. Artı-değer ve sömürü sorunlarına girmeye gerek duyulmaksızın, rasyonellik ve hesaplanabilirlik gibi kapitalist toplumsal ilişkilerin yüzeyindeki olgularla uğraşmakla yetinilir. Bu da kaçınılmaz olarak kapitalist iktisadi ilişkilerin ters yüz edilmesini gerektirir. Bu soyutlaştırıcı çarpıtma, 20. yüzyılda Anglosakson sosyolojisinin kuramsal liderliğinde, ideolojik biçimlere, özelikle de dine iktisadi ilişkilerden daha üstün ve öncelikli nedensel rol atfeden bir "sosyolojizm"in yerleşmesine olanak sağladı.[26]

Sosyoloji bağlamında yeniden dekore edilen marjinal-fayda kuramı, siyasal olanı iktisadi olandan, güç kullanımının iktisadi olanın özüne tümden aykırı olduğu spekülasyonu ile[27] ayırır; "toplumsal aktör" ise, içinde değer yönelimli amaçların şekillendiği toplumsal ilişkiler bütününden soyutlandıktan sonra verili özellikleriyle başlangıç noktası olarak devreye sokulur. Bu sosyolojizmin eyleyen aktörünün amaçları, neoklasik iktisadın rasyonel tercihler yapan bi-

25 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, C. I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012) 14.

26 Osmanlı-Türkiye üzerine siyasi tarih analizlerinde gözlenen baskın kuramsal eğilim olan "merkez-çevre" ilişkileri modeli, toplumsal ilişkilerin içeriğini İslamcılık, Batıcılık, Kemalizm gibi yapısallaşmış düşünceler ve bu yapılardan birini –neden onun değil de diğerinin tercih edildiğini sorgulamaksızın– tercih edip ona göre hareket eden bireysel eylem üzerinden açıklayan bu idealist geleneğin azgelişmiş ülke güzellemesidir.

27 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum,* C. I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 100.

reyinin değerle donanmış eylemleri üzerinden tanımlanır. Toplumsal tarih, sosyolojizmin mantığının geçmişe dönük bir izdüşümüne dönüştürülerek açıklanır. Onlara göre sosyoloji, aktörün kendi başına kurduğu amaçları açıklamadığı gibi, bu amaçları yönlendiren değerleri ve eylemin içinde oluştuğu toplumsal ilişkileri de açıklayamaz. Bu durumda yapılabilecek tek şey, bu amaçlar temelinde eylemin, değerlerin ve toplumsal ilişkilerin hipotetik sonuçlarını ele almak, iktisadi, toplumsal ve kültürel eylemliliklerin öznel boyutunun yorumlanmasını sağlamak olmalıdır.

> Bir olayın sosyal-ekonomik bir olay olma niteliği, onun nesnel olarak sahip olduğu bir şey değildir. Bu daha ziyade, söz konusu tekil olaya belirli bir durumda atfettiğimiz spesifik kültürel anlamdan doğan bir şey olarak, bilişsel ilgimizin yönelimi tarafından koşullanmıştır.[28]

Yorumlamayı sağlam temellere oturtabilmek için –toplumsal olgunun ontolojik konumlandırılışı aracılığıyla– gerçek nedensel ilişkileri çözebilecek hem gerçek hem de nedensel olmayan ilişkiler kurgulanır. Şayet insan ilişkilerini doğadaki olgulardan ayıran temel ölçüt, insan eylemlerinin amaçlı (ve anlamlı) ve değer yönelimli olması ise, sosyoloğun görevi bu anlam(lar) ilişkisini açığa çıkarmaktır. Bu nedenle sosyoloji, sosyolog için bir tür ruh çıkarma etkinliğinden öte bir şey değildir. Sözgelimi, borsa ve bankacılık konuları bizim ekonomiye yüklediğimiz anlam itibarıyla birer iktisadi olgudur. Devlet de bütçe ve mali konular söz konusu olduğunda iktisadi bir olgudur; davranışını bilinçli olarak başka bir şeyin yönlendirdiği birtakım yasama etkinliklerinin iktisadı etkilediği ölçüde, yani iktisatla ilgili sonuçlar taşıdığı

28 Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 90.

bağlamda devlet, "iktisatla bağlantılı" bir olgu olarak ele alınır. Son olarak devlet, iktisadi olmayan meselelerdeki davranışı kısmen iktisadi motiflerden etkilendiği ölçüde "iktisat tarafından koşullanmış bir olgudur".[29] Görüldüğü gibi her şey sosyoloğun kullandığı kavramlar seti üzerinden eylem ya da ilişkinin belirli bir parçasının –ki bunun da nesnel bir ölçütü yoktur– yorumlanması, ondan bir anlam çıkarılması suretiyle açıklanmaktadır. Bu, Weber sosyolojisinin etrafında koşuşturduğu, nihai ve en temel toplumsal eylemlerin temellerinin rasyonel açıklamalara uygun olmadığına dair güçlü irrasyonel damardır.

Liberal piyasa iktisadı kuramı, bireyin kendi tercihleriyle belirlediği amaçları gerçekleştirmek için gereken en iyi araçları seçerek akılcı bir biçimde "davranacağı" varsayımından hareket eder. Bu kuram piyasa içerisindeki mal değiş tokuşunu, ancak bu ilişkiler bütününün ötesine geçilerek kavranabilecek yalıtılmış bireyin davranışları sayesinde gözlenebilecek tercih yasalarına başvurarak açıklamaya çalışır. Weber de iktisadı tanımlarken neoklasik iktisatçıların bu argümanını peşinen kabullenir:

> Eğer ekonominin herhangi bir anlamı varsa o da tam anlamıyla görgül açıdan bakıldığında, birçok amaçlar arasından seçim yapması, yani kullanılabilecek ya da bu değişik amaçların gerçekleştirilmesiyle elde edilecek araçların kıtlık durumuna göre yönlenen bir seçim yapmayı anlamakta olmasıdır.[30]

Böylelikle toplum analizi, formel mantık çerçevesini aşamayan bir alana sıkışmış ideal-tip kavramlarla yürütüldüğünden, üretilen artı-değer, bu değerin aktarımı ve sınıflar

29 *A.g.e.*, 91.

30 Weber, *Ekonomi ve Toplum* C. I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 101.

arasında yeniden bölüşüm ilişkisi devre dışı bırakılır. Bir başka deyişle, dolaşım sürecinin bütünlüklü analizinden ziyade dolaşım, sadece piyasa ilişkilerine indirgenerek yani görünen haliyle incelenir. Bu durumda da dolaşım ve mübadele, bütün insani ilişkiler gibi, toplumsal bir ilişki olmaktan çok bireyler arasında bir ilişki gibi ele alınır, bireyler de toplumsal (*sınıfsal*) ilişki ve konumlanışlarından arındırılarak, mübadeleye salt kendi arzularını gerçekleştirmek için giriyor gibi tasarlanır. Weber'in sosyolojisinde, tam da bu nedenle, toplumsal ilişki mefhumu olmadığı için sosyoloji de bireysel ilişkiler üzerinden kurgulanır. Nasıl ki klasik iktisat, iktisadi hareket, yapı ve şartların bireylerin mülkiyetine göre, toplumsal servetin de bireysel servete ulanmasıyla kavranabileceğini iddia ediyorsa, Weberci sosyolojide de toplumsal eylem, bireysel eylem olarak tanımlanırken, değer de kendine dışsal veya ilişkide olduğu dünyadan azade bir varlık olarak yani üretilmemiş değer nosyonundan hareketle kurgulanır.

Öyle ki toplumsal ilişki ve toplum denilen mefhumun bizatihi kendisi, bireysel arzuların yapılara dönüşmüş halidir. Toplumsal yapıları insan eyleminin niyetlenilmemiş sonuçları olarak gören yöntembilimsel bireycilik, Weber'le birlikte, insanı doğanın geri kalanından anlamlı etkinliklere girişmesi nedeniyle ayıran, yorumsamacı gelenekle harmanlanır. Böylece aktörlerin amaçlı eyleminin yapılardan önce geldiği inancı, yapıyı reddetmeden insan davranışlarını yapılara, yapılaşmış davranışlara dönüştürmeye kadar vardırılmıştır. Weber'e göre birey, eylem esnasında davranışına öznel bir anlam iliştirdiği sürece ve ancak o zaman failin etkinliği eylem olarak tanımlanır ve bu anlam kültürden gelir.[31] Bu nedenle

31 *A.g.e.*, 112.

anlamaya dayalı sosyolojide, inceleme konusu olan eyleme, ilk olarak eyleyenin davranışa bağladığı anlam, ardından eyleyeni bu eyleme yönelten güdüler ve nihayet bu güdülerin şekillendirdiği yapılar açısından bakılır. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: İnsan toplumsal ilişkiler ağı içinde yapılanmış güdü ve arzu yumaklarından ibarettir, ki bu da yöntembilimsel bireyciliğin özündeki metafizik postulanın yansımasıdır. Weber için tarihsel ve toplumsal tekillik, ayrıştırıldıkları zaman sayısal olarak incelenebilecek genel etmenlerin özel bileşimlerinden başka nedir ki! Bu özel etmenlerin bileşimleri, sonraları çağdaş sosyoloji tarafından yapı olarak tanımlanmıştır.[32]

Dolayısıyla bir kültür bilim olarak sosyoloji, sadece toplumsal yaşamda sarf edilen motif, fikir ya da eylemleri değil, aynı zamanda bunlara yol açan özel bileşimleri yani yapıları da incelemelidir. Toplumsal eylemi anlamaya çalışırken ne sadece bireyler arası etkileşim ne de iktisadi ve siyasal dışsal faktörleri hesaba katmak yeterli bulunur. Buna ek olarak eylemi, olabilecek en geniş özellikleriyle kavramanın yegâne yolu, bu eylemlerin "içinde" ilişkilendirilip biçimlendirildiği yapılara bakmanın zorunlu olduğu sonucuna varılır. Böylece Weber, yöntembilimsel bireycilikten yola çıkarak, failin eylemine kaynaklık eden kültürel yapılara ihtiyaçtan hareketle, yapısal idealizme ulaşır.

Ethos ya da merkez-çevre gibi kurgusal ve düşünce düzeyinde karşı karşıya getirilen bu zihinsel yapılar, değerlerin insan faillerden toplumsal etkileşime uyarlandığı bütün

32 Bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte, soğuk savaş dönemi sosyoloji anlayışının etkisiyle olsa gerek, diyalektik maddeciliğe aykırı biçimde yapısalcı analizin uzunca bir süre Marksizm içine de sızdığını belirtmek gerekir. Uzun ve çetrefilli bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, toplumsal ilişki yapılanmalarının gerçekliğini kabul etmekle, bir analiz biçimi olarak yapısalcılığa meyletmenin farklı şeyler olduğunu vurgulamakla yetinelim.

yol ve yordamları içerir. Dolayısıyla derinlerde yatan ideal yapıların, eylemi nasıl ürettiğini açıklamaya muktedir bir kavramlaştırmaya duyulan ihtiyaç böylece halledilmiş olur. Weber "ideal tip" kavramlaştırması formülasyonu ile bu sorunu kökünden çözmüş olur.

Weber, gerek bireysel fail anlayışını geliştirirken, gerekse faille yapı arasındaki geçişi ve ilişkiyi kurgularken marjinal-faydacı ilahlara başvurur. Bu ilahların başında Carl Menger gelir. Menger, tarihselci iktisat anlayışı ile girdiği bir dizi polemik sonrasında, toplumsal-tarihsel olguların, doğa tipi evrensel yasalar aracılığıyla değil, "ideal tip"leştirmeler aracılığıyla anlaşılabileceğini ortaya atmıştı. Marjinal-fayda kavramlaştırması tam da böyle bir ideal tipleştirmedir. Weber, Menger'in marjinal-fayda teorisini daha karmaşık bir gerçeklikten yapılmış bir soyutlama olarak kavrayışından açıkça etkilendi. O, iktisadi ilke olarak bugünkü ve gelecekteki ihtiyaçlarını eksiksiz bir şekilde bildikleri ve bu ihtiyaçlar ile ellerinin altındaki kaynaklar arasında etkin bir bağlantı kurdukları takdirde faillerin nasıl davranacağını sorar. Böyle âlim-mutlak ve saf rasyonel faillerin ya da bürokrasi gibi ideal tipleştirmelerin gerçek dünyada var olup olmamaları ya da gerçekliğe tekabül edip etmemeleri önemli değildir.[33] Önemli olan iktisadi rasyonelliğin gitgide arttığı bir ortamda bu tür-

33 "'İdeal tip' kavramı, … hipotez değildir, ama hipotezlerin oluşturulmasına rehberlik eder. Bir gerçeklik betimlemesi değildir, ama böylesi bir betimlemeye belirsiz ifade yolları açmayı amaçlar... İdeal bir tip, bir ya da daha çok bakış açısının tek yönlü vurgulanması ve o tek yönlü vurgulanan bakış açılarına göre birleştirilmiş bir analitik yapıda düzenlenen, çok sayıda farklı, birbirinden bağımsız, az çok var olan, kimi zaman yok olan somut bireysel olguların sentezi ile yaratılır. Zihinsel saflığıyla bu zihinsel yapı deneysel olarak gerçekliğin hiçbir yerinde bulunamaz. Bu bir ütopyadır. Tarihsel araştırma her bir durumda bu ideal yapının gerçekliğe ne ölçüde yaklaştığını ya da ne ölçüde ondan ayrıldığını belirleme görevi ile karşı karşıyadır." (Weber, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, 117-118.)

den bir ideal tip-fail anlayışının bulgulayıcı bir araç olarak faydalı olup olmadığıdır. Yani sosyolog da tıpkı çıkış noktası olarak aldığı birey gibi, elindeki kavramsal kuramsal edevat çantası içerisindeki malzemeler arasından insani ilişkileri anlamaya yardımcı olacakların tercihini yapar.

Kültür denilen şey, gerçekliğin bir kere algımız tarafından yapılandırılan duyu deneyiminin kaotik bir bütünü olarak alındıktan sonra, bu kaosu değer idealarıyla ilişkilendirip anlayabileceğimiz bir ampirik gerçekliğe dönüştürür. Toplum denilen kaotik ilişkiler yumağı, kültür gibi ideal yapılar aracılığıyla bize anlamlı görünür.[34] Bir mümin için tanrı ne ise, sosyolog için kültür, ethos gibi kurgul yapılar da odur. Tanrı müminin elinden uçtuğunda geriye ne kalıyorsa, düşünsel kurgusal yapı olarak kültür ve *ethos*'u sosyoloğun elinden aldığınızda, karşısında duran nesnel-gerçek ilişkilerle ne yapacağını bilemez. Bu nedenle araştırma nesnesi, Weberci sosyolojide özneye dışsal ya da onunla ilişki halinde değildir. Tersine bizatihi özne tarafından kurgulanır. Ve bu yolla toplumsal olanın bilgisine ulaşmayı hedefleyen kuramdan ziyade biteviye öznel ve özgül nitelikler atfedilen değerlerin epistemolojik rolünün sunumuna referans veren sosyolojizme geçilir:

> Düzen, bu kaos içerisinden somut gerçekliğin sadece bizi ilgilendiren ve anlamlı gelen parçasından vücuda getirilir, çünkü, o bizim incelediğimiz gerçekliğin kültürel değeriyle ilintilidir. Dolayısıyla sadece bu sonsuz karmaşık somut olguların bir boyutu, sosyoloğun ona yüklediği genel kültürel özellikler bağlamında bilinebilir.[35]

34 Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 76.

35 *A.g.e.*, 78.

Toplumun, kendi içinde işleyiş kalıplarını belirleyen –*ethos*– farklı kültürel anlamlandırma süreçlerine tabi iktisat, siyaset, din gibi değişik yaşam alanlarından oluşuyor[36] olduğu tasarlandıktan sonra, sosyoloğun temel hedefi, içine girdiği bu yaşam alanının bir veçhesinin biricikliğini anlamak olacaktır. Başka bir deyişle ideal tip kavramlar, eylem örüntüsünün özsel yönlerinin bilinçli olarak abartılması ve karakteristik eylem örüntülerinin içsel tutarlılığa ve mantıksal bütünlüğe sahip bir kavram altında birleştirilmesi ile oluşturulur. Böylece kendi başına anlam barındırmayan kültür, sonsuzca farklı veçheleri olan dünya içinde eyleyen failin eylemlerinin değerle donatılmış bir kesiti olarak kavramlaştırılır. Bunu takiben, toplumsal ilişkilerin değer donanımlı oldukları iddiası, sosyolojik analizin ulaşması gereken bir sonuç değil, araştırmanın ön-gerektirimi olarak kabul edilir. Kültür merkezli sosyolojiye göre, somut gerçekliğin yalnızca bir bölümü bizim değerlerimizin koşullandırdığı ilgilerimizle renklenir ve yalnızca o bizim için önemlidir. Çünkü bizim değerlerimizle olan bağlantıları nedeniyle, bizim için önemli olan ilişkileri yansıtır. Durum bu olduğu için ve bu olduğu sürece onu bireysel özellikleriyle bilmek bizim açımızdan değerlidir. Bu, aslında bizim ideoloji olarak kavramlaştırmayı tercih ettiğimiz duruma denk gelir.

Denilebilir ki bir ideolog olarak Weber, temsil ettiği/temsilcisi olduğu sınıfa zorunlu olarak yüklediği Protestan ahlakı gibi değerleri, kapitalist gelişimin ana motifi olarak ele alır. Bu gerçekliği şüpheli motif, onun tarafından gerçekliğin bir parçası gibi gösterilirken, aynı zamanda ideolog olarak kendi yönelimini de belirler. Ancak, sonsuzca eylem

36 *A.g.e.*, 102.

ve bu eylemlere anlam katan sonsuz değer arasından, neden kapitalist gelişme ile Protestan ahlakı arasındaki "rasyonel örüntüyü" seçtiğinin bir açıklaması yoktur. Belki de gerçekte, kültür teriminin kendisinin oydaşmayı çağrıştıran sıcaklığıyla, dikkatleri toplumsal-kültürel çelişkilerden ve bütün içindeki kırılma ve zıtlıklardan uzaklaştırabildiği içindir.

Weber sosyolojizminin ilksel kavramları soyut birey, değer yönelimli eylemler ve bu eylemlerin yönlendiği amaçlardır. Sosyolojik bir açıklama, toplumsal eylemi, toplumsal ilişkiyi ya da toplumsal kurumu açıklamadan önce, bu ilişki ve kurumların ortaya çıkmasına neden olan eylemlerin yani bireyin amaç ve değerlerine yönelir. Bu nedenle Weber için önemli olan, toplumsal ilişkilerden ve toplumsal kurumlardan önce gelen eylemin amaç ve değer ilişkisi ya da uyumluluğu üzerinde tipoloji oluşturup sosyolojinin kavramsal temellerini atmaktır. Dolayısıyla amaç-araç örüntüsü üzerinden kurguladığı toplumsal eylem tipolojisi, Weber'in ekonomik, siyasal ve dinî alanların birbirinden özerkliği iddiasını üzerine oturttuğu temeldir.[37] Burada ideal tipleştirme yöntemi imdada yetişir. İdeal tipleştirme, amaç-araç rasyonalizmi üzerinden kurgulanan bireycilik ile yapılara geçişteki kopukluğu gidermeye yardımcı olur. İdeal tipler aracılığıyla, amaca ulaşmak için uygun araçlar arasında tercih yapan bireyler anlayışı ile insanların toplumsal olarak zihinlerinde sahip olduğu idealar ile eylediklerini iddia eden yöntembilimsel idealizm (yapısalcılık) arasındaki bağlantıyı sağlar. Kuramsal açıdan Weber, toplumsal fai-

37 Türkiye üniversitelerinde herhangi bir toplumbilim alanında eğitime başlayan öğrencilere, geleneksel eylem, duygusal eylem, değersel-rasyonel eylem ve amaçsal-rasyonel eylem tipolojileri, genellikle Weber'in adı dahi zikredilmeksizin, genel kabul görmüş evrensel bir kural olarak anlatılır.

lin kendi eylemini anlama yol ve yordamına özel bir önem vermiş ve bu mantık üzere toplumsal eylemi dört ideal tip altında sınıflandırmıştır –ki bütün bir kültür bilimi/sosyoloji bu dört tür eylem olmadan bir hiçtir. Bugün akademide hâkim siyaset sosyolojizmlerinin temelini oluşturan iktidar ve meşruiyetle ilişkili ideal tiplerin içeriği de ancak bu ideal tipik davranış biçimleriyle doldurulabilir.

Weber'in yönteminin en belirgin özelliği, gerçek toplumsal bütünlükleri bağlamlarından "izole" edilmiş parçacıklar içerisinde ayrıştırarak tarih üstü açıklamalara meyletmesidir. En temel düzeyde, toplumsal yaşamda ve tarihin belli anlarında gözlemlenen spesifik davranış biçim ve kalıplarını ideal tipler altında genelleştirmek olan bu yaklaşım, toplumsal değişimi imgelemsel bir yansıma biçimine dönüştüren hikâye anlatıcılığı şeklinde kendini gösterir. Bütün insanlık tarihini düşünce tarihi olarak algılayan bu idealist tarih anlayışında geçmiş, ancak geçmişte yaşamış faillerin düşünceleri üzerinden anlaşılabilir ve hikâyeleştirilebilir. Geçmişte düşünce ile yapısal kurgu arasındaki dolayımı sağlayan ise karizmatik kişiliktir. Ya da en karmaşık örneğini kapitalizmin gelişimi ile Protestan ahlakı ilişkisinde gördüğümüz, din gibi, karizmatik yapılardır. Sosyoloji bağlamında hikâye anlatıcılığı tarzı o denli ileri götürülür ki, herhangi bir tarihsel gelişimin ortaya çıkmasında çeşitli etkenlerin sonuca ne ölçüde katkıda bulunduğu sorusunun ardından Weber, birincil önem atfedilen özgül öncelin olmadığı ya da değiştiği durumu tahayyül etmemizi salık verir. Bu tasavvurun ardından, elde edeceğimiz bilgi, öncelikli etki edenin yokluğu –örneğin, Protestan *ethos*'unun yokluğunda kapitalizmin nasıl gelişeceği– durumunda, olayların nasıl bir seyir izleyeceğini tahmin etmemize izin verirken, neden ile sonuç arasındaki

ilişkinin gerçekliği üzerine genelleme yapmamıza da yardımcı olur.

> Hedefimiz, içine girdiğimiz gerçekliğin karakteristik biricikliğini anlamaktır. Bir yandan çağdaş tezahürleri içerisinde tekil olayların arasındaki ilişkiler ve taşıdıkları kültürel anlamı, öte yandan ise bunların tarihsel olarak başka türlü değil de neden böyle olduklarını anlamak istiyoruz.[38]

Çok bilinen bir örnek verecek olursak, kapitalizm neden doğuda değil de Avrupa'da ortaya çıktığı sorusu bizi, Protestan ahlakı-kapitalizm örüntüsü üzerinden tarihsel sosyoloji analizine götürür. Tersinden söylenecek olursa, nedensellik örüntüsünün bir tarafının olmaması durumunda gelişimin seyrinin nasıl olacağını mesele edinmiş bir yok ontolojisi bu tarih anlayışına hâkimdir.

Böylece Weber bize saf ideal tipin, herhangi bir açıklamada varsayılan karakteristik nedenselliklerden birinin diğerlerini dışlayarak baskın geldiği ya da sosyoloğun sorduğu sorularla bunun böyle olmasını sağladığı bir totoloji sunar. Sözgelimi kapitalist olanın kapitalist biçimde örgütlendiği için kapitalist olduğunu formüle eden bir totolojidir bu. Weber'in ideal tiplerinin ve metodolojisinin belki de en belirgin yönü ulaşılmak istenen sonuçlara uygun kavram ve ilişki setlerinin, diğer birçok ihtimali dışlayarak önceden belirlenmiş, ulaşılacak sonuçlara göre formüllendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ideolojik olarak belirlenmiş seçicilik ve keyfilik Weber'in ideal tipik kavramsal kafesi içerisinde baskın bir rol oynar ve kendisini yanlış biçimde rasyonelleştirme olarak sunar.

---

38 Weber, *Ekonomi ve Toplum* C. I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 99.

Weberci sosyolojizmde, epistemolojik çıkış noktası gerçekliğin kendisi değil, gerçekliğin düşünme düzenimiz içinde aldığı şekle yöneliş biçimidir. Kant'ta en gelişmiş biçimini bulabileceğimiz bu felsefeye göre, bizzat kurulmuş bir şey olması nedeniyle bilgimiz, toplumsal gerçekliğin kendindeki hali hakkında bize bizden bağımsız bilgi veremez. Hem Dilthey'e hem de Rickert'e göre tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik, değerin motivasyonu altında, insan eliyle kurulan bir gerçekliktir. Bu nedenle ancak insan eylemlerinin motifleri durumundaki kültürel anlamlardan, değerlerden hareketle kurulacak kavramlar aracılığıyla anlaşılabilir. Weber bu düsturu sonuna kadar götürür.

Maddi değil, göstergesel kültür tanımına sıkı sıkı sarılan Weber, insanın, ipliğine kendisinin sahip olduğu anlam ağlarına asılı bir varlık olduğu inancından hareket eder. En genel biçimiyle, bir kültür çözümlemesi olarak tanımladığı sosyolojizmini, yorumlayıcı bir bilim olarak taçlandırarak tamama erdirir. Bu da yetmez; toplumsal yaşamın içerisindeki sonsuz sayıda insani etkinliği anlamada dayanak olarak sunulan, genel olarak kültüre rağmen; sosyolojinin peygamberi, iman edenlere dinin toplumsal yaşam içerisindeki işlevini daha geniş bir entelektüel kapsama yerleştirip anlamlandırabileceği bir din sosyolojizmi önerir. Böylece kapitalist toplumda bireylerin, kendi faaliyetlerini sürdürürken, eylemlerini rasyonelleştirecekleri çeşitli sebepler ve dürtüler dizisi, iç dünyasal bir değer olarak dinsel uzamdan hareketle incelenebilir. Bu anlayış sadece maddi toplumsal gerçekliği öznelci bir biçimde askıya almakla kalmadı, aynı zamanda toplumsal olguları, görünürde kesin ama gerçekte aşırı belirsiz bir karmaşıklık biçimine de büründürerek ikili bir görünümü içerir hale getirdi.

Weber'e göre, toplumsal eylemleri yorumlamaya kalktığımızda, birey-faillerin önlerine koydukları amaçlara rasyonel bir biçimde ulaşmaya çalıştıklarını varsayarak işe başlarız. Ancak gerçekte failleri harekete geçiren, onu motive eden bir değer ya da inanç ve eylemi yönlendiren bir hukuk normu, ahlak ilkesi ve estetik değerdir. Dolayısıyla bu gibi normatif kavramlardan ve kavram sistemlerinden habersiz bir sosyoloğun yapabileceği bir şey yoktur. Böylece Weber yeni-Kantçı idealizme sadakatini bir kez daha haykırır: Sosyolog verili birtakım kavram setleri olmaksızın, nesnel gerçeklik ve toplumsal ilişkilerden yola çıkarak, yani somuttan hareket ederek soyutlama yoluyla kavramsal açıklamalara ulaşamaz; bunların verili olması gerekir.[39] Aynı şeyi daha alengirli terimlerle neredeyse yarım yüzyıl sonra Deleuze haykırdı: "Felsefe kavram üretmektir."

Ancak ideolog ideologluğunu yapmalı; bu ayakları yere basmayan yorumsamacı anlayış neoklasik iktisadın pragmatizmi ile ete kemiğe büründürülmelidir. Böylece ilk argüman eğilip bükülerek ayakları yere basar hale getirilir. "Fakat!" der Weber, sosyolog bir ahlakçı gibi, bu kültürel değer, inanç ve kavramların salt normatif içeriğinden değil, eyleyenin eylem sırasında bu normatif kavramlara kendi bilincinde verdiği öznel anlamdan, bir başka deyimle, bu kavramların eyleyenin öznel bilincindeki ampirik tasarımlarından hareket edecektir.[40] Bu tür bir sosyolojiye en uygun araştırma nesnesi kaçınılmaz olarak kültür, düşünceler ve inanç (din) gibi kurgusal yapılar ile bunların üretici ve taşıyıcısı aydınlar, seçkinler olan temel aktör ve eyleyiciler olacaktır.

---

39 Weber, *Gesamelte Aufsatze zur Wissenschaftsltre*, 1912, 185. Aktaran T. Bottomore ve R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi.*

40 Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011), 104.

Sosyolojinin derdi tasası, toplumsal eylemi yorumlamaksa o zaman yorum; toplumsal ilişkilerin temelinde yatan hukuk veya siyaset gibi alanları şekillendiren düşünce tarzlarına bağlı olarak kurulmuş ve bu alanlar içerisinde eyleyen insanın kafasında bir bölümüyle olanaklı, bir bölümüyle gerekli bir şey olarak tasarlanmış olanı dikkate almak zorundadır. Çünkü der Weber, sadece toplumsal eylemelerle değil, sosyal bilimcinin düşünme biçimine de bu tür tasarımlar yön verir ve insan eylemlerinin ait olduğu sürecin tarzı hakkında oldukça ağırlıklı, hatta çoğu zaman başat nedensel bir anlam taşırlar.[41]

Weberci yapısal idealizm ile yöntembilimsel bireyciliğin sentezinin ete kemiğe büründürüldüğü metin, daha önce de sözünü ettiğimiz, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* risalesidir. Bu metinde bir yandan ideal yapıların (Protestan ahlakının *ethos*'unun) tarihsel rolüne vurgu yapılırken, diğer yandan Benjamin Franklin üzerinden –ki bu risalenin hatırı sayılır kısmı bu şahsiyetin yaşamına ve sözlerine ayrılmıştır– bireysel-tarihsel kişilik öne çıkarılır. Böylece burjuva birey tipolojisi ile bu kişiliğin içinde evrilip gelişeceği ethos olarak Protestan ahlakı ile arasında işlevsel bir uygunluk ilişkisi kurularak kapitalist gelişim psiko-spiritualist bir temelde açıklanır.[42]

George Lukács'ın da vurguladığı gibi, Weberci tarihsel sosyolojinin bütünsel etkisi, özünde bir iktisadi sistem olan

41 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, C. I, 7. Türkiye siyaseti üzerine düşündüğünüzde de bu Weberci yöntemin izlerini, yani tasarımcılığın devlet geleneği, elit-seçkinler ve "nevi şahsına münhasır devlet" söylemi/tasarımı/modelinde açıkça gözleyebiliriz.

42 Sözcük anlamı dinî metinleri yorumlamak olan hermeneutik yorumsamacılığa uygun biçimde Weber, sosyoloğun asli görevinin aramızda dolaşıp ruhlarımıza işlemiş olan kolektif kavramların hayaletini çekip çıkarmak olduğunu söyler.

kapitalizmin doğasını ruhanileştirerek iktisattan arındırmak olmuştur.[43] Verili bir toplumdaki içsel kültürel (*inançsal*) unsurları kalkınabilme veya kalkınamamanın anahtar belirleyenleri olarak yönteminin merkezine yerleştirmesi bununla ilgilidir. Böylece, bu anlayış, özellikle soğuk savaş sonrası modernleşme teorisi aracılığıyla Batı dışı toplumların az gelişmişliğinin kaynağını içsel değerler sistemine göndermelerle açıklayan yaklaşımlara kaynaklık etti. Nitekim Weber'in de bu risalesinde etrafında dolandığı temel soru buydu: Kapitalizm neden "Batılı Hıristiyan" dünyada ortaya çıktı?

Bu türden bir kültür anlayışı, Weber'de, sıkça irrasyonalizm ile pozitivizm arasında gerilim biçiminde kendini gösteren ve çözümü bir yandan organik belirlenimcilikte, diğer yandan tinin özerkliğinde bulan doğalcılık ve idealizm arasında bir senteze varır. İnsan eylemi ile anlam, simge ile motif arasında kurulan ikili bağıntı, Ortaçağ skolastik felsefesinin son büyük kalesi olan Benedict de Spinoza üzerinden Nietzsche'ye ve oradan post-yapısalcı ideologlara kadar uzun bir mecrada akıp postmodern kültürcü yaklaşımda şimdilik sonlanmış gibi görünüyor. Spinoza'dan Dilthey'e uzanan spekülatif geleneğe göre, insanın doğasında olan istenç (ya da *conatus*) ve her şeyi istence bağlama olanağı sayesinde birey, kendisini doğadan tümüyle farklı ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Bu bağlamda kadim idealist geleneğin temel argümanı ile karşılaşırız: İnsan için kendi bilincinin yaratısı olarak kültürel olan (*tinsellik*) oluşur ve doğadan bağımsız kendi içsel devinimi ile hareket eden bu dünya içinde insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. Rasyonelleştirme ya da tersin-

43 György Lukács, *Destruction of Reason* (London: Merlin Pres,1980), 606.

den dünyanın büyüsünün bozulması, maddeci yabancılaşma kuramının ve Marx'ın emeğin metalaşmasının Weber'deki tersyüz edilmiş eşdeğeridir. Ancak emeğin, sermaye ilişkilerine gömülü olan iktisadi sürecini, hem üretim ilişkilerinde arayan hem de üretim ilişkileri içine oturtan tarihsel maddecilik ile rasyonelleştirmeyi kültürel değerler ve karizmatik uğraklar üzerinden açıklayan değerlendirme biçimi arasında hiçbir benzerlik yoktur.

Maddi insan etkinliği olarak emeğin yerine ikame edilen kültürel değer, insanlar arası ilişkiler içerisinde üretilmez, dışsal olarak verilidir ve her fail, eyleminin amacına uygun olarak değeri rasyonelleştirme eğilimindedir. Bu nedenle Weber'e göre her bir toplumsal eylem, simgesel biçimde benzersizdir ve bunları birbiriyle kıyaslayabilecek genel soyutlama düzeyine asla ulaşılamaz. Örneğin, ayakkabı imalatı ya da toprağı işleme, fabrikada çalışma ya da fabrika işletme etkinliklerini birbiriyle kıyaslamayı sağlayabilecek ya da toplumsal bütünün parçalarını birbiriyle ilişkilendirecek hiçbir payda yoktur. Weber'in bakış açısıyla farklı toplumlarda ve tarihsel dönemlerde somut toplumsal eylemlerin farklı biçimlerinin kıyaslanamaz farklılığını ancak hayal edebiliriz; çünkü bütün bu faaliyet biçimlerinin ortak paydasını ya da eşdeğerini tespit etmek olanaksızdır.

Weberci sosyolojide her türden kültürel değer yapısı ister ethos, ister din olarak ele alınsın, kavramsal olarak toplumsal eylem veya onun yapılaşmış biçimlerini açıklama aşamasında kendi varlığını artık var olmadığı anda –"kendi yokluğuna ilişkin bir deneyimle"–, soyutlama olarak ve tuhaf bir arka görüntü olarak ortaya koyar. Bu nedenle, toplumsal olgular konusunda çalışmak aslında düalist amaç-araç sistematiği dolayımıyla oluşturulacak rasyonelleştirme

formlarıyla ilgili operasyonel çalışmalara dönüşür. Faile isnat edilen ya da failin eyleminin dürtüsüymüş gibi görünen amaç –kurgusal olarak varsayılan belirli araçlarla ilişkilendirilerek–, kültürel değerin içinde ancak bu amaç-araç ikiliği aracılığıyla anlam bulacağı uzamsal düzlem olarak dondurulur. Bu bir paradokstur, zira eyleme anlam verdiği varsayılan değer, ancak amaç-araç ikiliği içerisinde ve araçsallaştırma-rasyonelleştirme sürecinde kifayet bulabilirken, amacın tırnak içine alınmasıyla ya da tamamen araçlardan oluşan bir mantıksal ilişki içine çekilmesiyle –yöntembilimsel prosedür gereği– değerin ortadan kalkması eş zamanlı olur. Nitekim değer incelemesi, değer düşüncesi, evrensel bir araçsallaştırma süreci tarafından ortadan kalktığı ve değerin fiilen silindiği bir anda ortaya çıkar. Daha anlaşılabilir bir tabirle, bütün bu sosyoloji, ortaya atılan bir iddianın gerçekte olmaması ya da bir yerde oluşan bir yapının başka bir yer veya tarihsel zamanda oluşmaması durumunda ne olacağı ve/veya doğabilecek sonuçlar gibi son derece travmatik bir sorunsalla ilgilidir.

Gözlemlenebilir insan eylemini sosyolojinin yönelebileceği biricik nesne olarak aldıktan sonra, bu eylemi harekete geçiren, yönlendiren ve hem eyleyicinin hem de eylemin dışında duran değer, inanç, norm, ilke gibi kültürel nitelikler olmaksızın eylemin anlaşılamayacağını iddia etmek neden-sonuç ilişkisini, değer-sonuç ilişkisi olarak kurgulamaya varır.[44] Öyle ki salt birey(*ler*)in eylemleri değil, bu eylemlerin yapılaşmış formları olan, iktisadi düzen, siyasal yapı gibi oluşumlar da içine gömülü oldukları kültür aracılığıyla ancak anlaşılabilir. Toplumsal eylem bir kere değer-eylem

44 Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*,75-141.

ilişkisi olarak kurgulandıktan sonra, değerlerin (nedenler) anlaşılabilmesinde gerekli olan kavramlar da anlama, daha doğru bir deyişle yorumlama yöntemiyle çıkarsanır. Nihayetinde, olguların kendi başına nesnel bir gerçekliği olmadığı gibi ideal tip kavramlarının da nesnel gerçeklikle bir bağlantısı kurulamaz. Yapılması gereken olguların kültürel anlamlarını saptamaktır. Eylemi bir anlama bağlayamadığımız sürece bu eylem bir açıklama nesnesi yani ampirik bir gerçeklik haline gelmez Weber için.

Yöntemsel bir konumlanışın ötesinde, kültürel değer anlayışı sıkı bir ontolojik temelin üzerine inşa edilmiştir. Bu temel, toplumsal yaşam içerisinde hiçbir mantıksal dizge çerçevesinde anlaşılamayacak sayısız insan eyleminin, var olan biçimiyle sosyolojinin konusu olamayacağı iddiasına dayanır. Yani bu biçimiyle hesaplanamaz olan öznelliğin kaçınılmaz olarak farklı bilimsel yöntemleri gerektireceği iddiası üzerinde yükselir. İşte bu nedenle değer felsefesini bu farklılıklar arasında mantıksal bir anlaşılabilirlik olanağı kurabilmek için göreve çağırır. Bu anlayışa göre, insan ontolojik olarak salt zihinsel bir varlık değildir. Kişiliğin değer donanımlı olduğu postulasının ön kabulü olmaksızın kültürel yapıntılar üretmesi olanaksız olduğundan, sadece ve sadece nihai değerler sonsuz ve çoklu deneyimler kümesinin yorumlanıp farklılaştırılmasında anlamlılık ölçütü sağlayabilir. Ve bu da bir orkestranın farklı enstrümanlarının aynı oktavda akort edilmesi gibi, değerlerin aşkınsal mertebede benzeştirilmesiyle yapılabilir. O yüzden her türden sosyolojizmde fail, aşkınsal değerlerle sabit ve düzenli bir ilişki içerisindedir. Weber'in muazzam etik ve mantıksal anlam yüklediği kültürel deneyimin, benlik ile dünya, değer ile dünya arasındaki mesafe üzerinden tanımlanışı, insanlar arasındaki ilişkilerin benzer

biçimde ele alınabilmesini olanaklı kılacak bir alanın yokluğu iddiasından başka bir şey değildir.

Mesafe ya da sonradan postmodern yorumsamacıların çokça dillendirdiği fark kavramının ikili bir anlamı vardır. Kişilik ya da benlik ile nihai değerler arasında düzenli bir ilişki olmasına rağmen benlik, eyleme kültürel deneyim niteliğini verme dolayımını sağlayacak biçimde değer içinde absorbe edilmez. Çünkü Weber için değerler arasında geçerli olduğu kabul edilen ayrım (fark) kadar olgular arasındaki fark da önemlidir. Değerin bilinç süreçlerinden bağımsızlığını hararetle savunan ve yeni-Kantçılıktan beslenen bu anlayış, ontolojik bağlamda ikilik üzerinden, düalist yöntemsel düzeyde öznesiz idealizm olarak tanımlanabilecek biçimde, bilgiyi geçerlilik kaynağından ayırdı.

Kapitalizmin Ruhanileştirilmesi

Tekrar düşünmek pahasına, Weber'in, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, modern kapitalizmin iktisadi düzeninin kökenini Protestan mezhebinin *ethos*'u üzerinden modelleştirdiği bir kez daha vurgulanabilir. Böylece, yüzyıllarca süren kölelik ve köle emeği, ortak kullanıma açık arazilerin cebellezi edilmesi, yerli halkın soykırıma uğratılması, köylüleri işçiye dönüştürecek olan acımasız iktisadi terör silinir. Bunun yerini dinî faziletlerle donanmış salt gündelik yaşamda tanrının inayetine ermek için canla başla çalışan erdemli Protestanların faaliyetleri alır –ve bu konum tarihsel sosyolojizm analizinin merkezine yerleştirilir. Erken dönem kapitalistlerin, her şeyin ötesinde ahlaklı ve onurlu insanlar olduğunu ısrarla vurgulayan Weber, kural koyucuları, gücü elinde tutanları görüş odağının merkezine koyduğu bu yaklaşımda değişimin (kapitalizme geçiş) itici gücü olan kitlelerin

oynadığı rolü küçümser. Salt Protestan *ethos*'undan –veya bu ethos içinde yoğrulmuş– entelektüeller ve karizmatik kişiliklere odaklanır.

Modern kapitalizmin içinde cisimlenip boyut kazandığı Protestan *ethos*'u, gerçekte öyle olmadığı halde emeğin mutlak amaçmış gibi icra edildiği,[45] insanın kendi adına ondan faydalanmaktan sıkıca kaçınmakla birlikte artan para kazanımı arzusuna dayandırılır.[46] Bu para kazanımı Weber tarafından emek sömürüsünün değil, bir mesleki ehliyet ve salahiyetin sonucu ve ifadesi[47] ve meşru kâr için bir meslekte sistematik ve akli olarak çalışma zihniyetine sahip olmanın yeterliliği[48] düsturlarından oluşan bir ahlak anlayışı olarak tanımlanır. Bu ahlaki ethos sayesindedir ki –tanrı tarafından seçilmişler zümresine ait olan– dindar Protestanlar, kesin olarak asla emin olamasalar da, kurtuluşları ve öte dünyadaki konumları hakkında ikna edebilecekleri delili sistematik çalışma, servet edinme, biriktirme ve kâr üretmek için gerekli olan çalışmada bulabilirlerdi.

Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun önemli bir kısmını 1904 yılında Amerika'ya yaptığı üç aylık ziyaret sonrası –risalesinin merkezinde Benjamin Franklin olmak üzere– edindiği gözlemler üzerine yazdı. 1831-32 yılları arasında Amerika'ya geziye çıkan Alexis de Tocqueville, Weber'in tersine şu tespiti yapmıştı:

> Her gün kendilerine diyorlar ki, dünya bize ait (beyaz Amerikalılara): Yerli ırkın kaderi önlenemeyecek olan ve gecikmesi istenmeyen nihai yok oluştur. Tanrı onları medenileşmeleri

45 Max Weber (2011), 24.

46 *A.g.e.*, 17.

47 *A.g.e.*, 18.

48 *A.g.e.*, 26.

> için yaratmadı; ölmeleri gerekir. Zamanla arazileri benim olacak ve ölümlerinden ötürü suçsuz olacağım. Kendi mantığıyla tatmin olan Amerikalılar kiliselere gitmekte; orada vaizler onlara tüm insanların kardeş olduğunu, Tanrının her şeyi kendi suretinde yarattığını ve insanlara birbirlerine yardım etme görevi verdiğini her gün tekrarlamaktadır.[49]

Bir yandan Protestan sermayedarların dindar eylem örüntüsü kasten abartılıp Protestan ahlakı ideal tipi kurgulanırken, kapitalist meta üretiminin gelişimindeki emek süreçleri görmezden gelinir. Diğer yandan da muazzam birikim süreçleri aynı kasti eğilim tarafından kanaatkâr dindarlığın lüks tüketimi kısıtlayıp tasarruf etmesiyle açıklanır, böylece artı-değer ve sömürü yok sayılır. Burada Marx'ın deyimiyle bir alaşağı ediş mantığı vardır: Sömürü ve talanın ardından gelen meşrulaştırıcı ideoloji olarak din (*Protestan ethos'u*) kapitalist birikime öncelenmiştir. Bu nedenle, Weber'in tarih anlayışındaki felsefi ögenin, karizmatik kişilik ve akımlar (*önderler ve fikirler*) ile rasyonel kurumsallaşma (*kalıcı kurumlar ve maddi çıkarlar*) arasındaki –çoğu zaman yanlış biçimde çatışma olarak algılanan– bir ikilikler dengesi olduğunu görmek gerekir. İnsanın kendiliğindenliği ve özgürlüğü ile kahramanlık coşkusunun yan yana konduğu bu yaklaşımda, seçkinlere aristokratik bir önem verilir. Yani kapitalizmin gelişiminde sadakat bilinci, aşkın bilinç, eğitimli bir bilinç veya zamanın en büyük bilinçli düşünürü, yön veren ethos birincildir. Geri kalan her şey, günlük suçlar ya da ekmek parası kazanma çabaları, düşünen bilincin ya-

49 Alexis de Tocqueville, yalın anlatımıyla okuyucuyu entelektüel olarak cezbettiği *Amerikan Yabanında* adlı tamamen gözlemlere dayalı çalışmasında, Amerikan Protestanlarının ölümcül günahlarını gözler önüne serer. Tocqueville, *Journey to America* (New York: Doubleday Anchor Press, 1971), alıntılayan: Franchois Shor, *Can Çekişen İmparatorluk* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 36.

nında itiraf edilemeyen bir şey, tanrının ayak tırnaklarından çıkardığı pislik olarak kalır.

Her ne kadar her toplumsal olgunun kendi anlam bağlamında anlaşılıp yorumlanmasını önerse de, binlerce yıl önce gerçekleşmiş bir olayı güncel bir olguyla aynı kefeye koyup benzeştirebildiği için Weber'in yöntemi tarih dışıdır. Örneğin bir ideal tip olarak kapitalizm (*meta ticareti anlamında*) hem Roma döneminde vardır hem de 19. yüzyılda.[50] Devam edersek; siyasal genişleme ile ekonomik çıkar arasındaki ilişkiyi incelerken, Roma dönemini, Pers yayılmacılığını ve 19. yüzyıl Avrupa emperyalizmini kapitalizmin ideal tipi altında görür ve aslolanın güç dinamiğinin genel mantığından kaynaklandığını söyler.[51] Kısaca Weber, kapitalizmi ticaretin ve özel mülkiyetin varlığı ile özdeşleştirir. Deyim yerindeyse bu omurgasız ticari ilişkilere, güç kullanan bireylerin eylemlerine biçim veren kültür, inançlar ve değerlerdir ki iktidar biçimlerini belirginleştiren de bunlardır. Hal böyle olunca Orta Avrupa, Rusya ve Amerikan yayılmacılığı ile Atina, Kartaca ve Roma yayılmacılığını iktisadi olarak aynı mantık üzerinde ele almakta bir sakınca görülmez. Tarihsel olarak kapitalizmlerden birini diğerinden ayıran, sermayeyi dolayımladığı varsayılan yönetim ilkesi ve ona ruh veren *ethos*'tur. Başka bir ifadeyle, modern kapitalizmi diğer kapitalizm biçimlerinden ayıran, onlarda olmayan "yönetici ilke" olarak rasyonel-yasal bürokrasi ile Protestan ahlakıdır.

Bütün bir toplumsal ilişki bütünlüğünden koparılıp, kendine özgü bağımsız bir varlığı olan ve oluşumunu hiçbir şeye ve nedene borçlu olmayan din, ahlak, inanç gibi "yapılar", kapitalizmin kendisine Batı tipi özgüllüğünü kazandı-

50 Weber (1986), 156-157.

51 Weber (2011), 23.

ran ruhu verir. Weber, iktisadi değişimlerden yola çıkarak Reformasyon altında Protestanlığın doğuşunun zorunlu olduğu türden ekonomist görüşten sıyrılmamız gerektiğini söylerken, aynı yanlış biçimle kendisine atfedilen kapitalizmin Reformasyonun ürünü olduğu görüşünü de reddeder. Çünkü yukarıda da işaret edildiği gibi evrensel ve tarih aşırı bir oluşum olarak kapitalist işletme biçimleri, ona göre, Reformasyondan daha eskidir. Bu anlamıyla Reformasyon, yalnızca Batı tipi kapitalizmin karakteristiğidir.

Weber, ekonominin dinsel dönüşümü ya da tersinden dinsel dönüşümün kapitalizmi belirlediği türden sorular sormaz. Onun temel derdi, kapitalizmin ruhu ve bu ruhun niceliksel ve niteliksel olarak biçimlenip genişlemesinde dünya hakkındaki dinsel söylemlerin etkisinin olup olmadığı ve ne kadar payının olduğudur. Bunun da ötesinde kapitalist bir zeminde yatan kültürün bazı somut yönlerinin dinsel söylemlere dayanıp dayanmadığının ve dayanıyorsa da ne ölçüde dayandığının belirlenmesidir.[52] Weber'e göre,

> Reform döneminin siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimleri ve maddi temelleri ile bu dönemin zihinsel içerikleri arasında karşılıklı etkileşimlerin dehşet verici karmaşıklığı karşısında, öncelikle meslek ahlakının ve dinsel inancın bazı biçimleri arasında belli benzeşimlerin belirgin olup olmadığını ve hangi noktada belirginleştiğini araştırmak gerekir. Aynı zamanda, böylece bu türden benzeşimler nedeniyle dinsel hareketin maddi kültürün gelişimine etki eden yönü ve niteliği olabildiğince açıklığa kavuşturulabilir.[53]

Onu ilgilendiren, dinsel inanç ve bu inancın belirlediği haleti ruhiye içerisindeki insan eyleminin oluşturduğu, yaşa-

52 *A.g.e.*, 56.

53 *A.g.e.*, 56.

ma biçiminin yönünü belirleyen ve bireyi bu yaşama biçimine sıkıca bağlayan psikolojik güdülerin yol açtığı sonuçlardır. Ve bu güdüler büyük ölçüde dinsel inanç tasarımlarının kendine has özelliğinden doğmuştur.[54]

Tüm bunların yanı sıra, iktisadi ilişkileri maddi belirlenimlerinden koparark salt birer zihniyet meselesine indirgeyen Weber, sıklıkla "ekonomik düşünme biçimleri"nden bahseder. Bu sayede, ekonomik bir düşünme biçimi ile bu düşünme biçiminin ürünü olan kapitalist müteşebbisin ortaya çıkışının koşullarına odaklanır. Belirli bir inanç içeriğine bağlı olarak kapitalist iktisadi biçimin ethos'unun protestanlığın rasyonel ahlakı ile bağlantısını sorgulayışı[55] sonrasında, çağdaş siyaset sosyolojisinde din olgusu merkezî bir nedensel konuma yüceltilmiştir.[56] Ve yine kulağa hiç de yabancı gelmeyecek bir tümce:

> Belirlenmiş bir ahlak görünümü altında ve kurallara bağlı yaşam biçimi anlamında ortaya çıkan kapitalist ruhun ilk önce mücadele etmek zorunda olduğu düşman, geleneksellik olarak adlandırılabilecek her çeşit duygu ve davranıştır.[57]

İşte size koca modernleşme kuramının omurgası! Protestan ahlakı ile kapitalist gelişme arasındaki ilişkiye dair risalesinin ana fikrini, sadece iktisadi değil, aynı zamanda bütün farklı toplumsal yaşam alanlarının gelişim ve değişiminin kökeninde, düşüncelerin ve kültürün başat

54 *A.g.e.*, 93.

55 *A.g.e.*, 25.

56 Çoğunlukla kraldan çok kralcı olan Türkiye siyaset sosyologları, bu analizden ilhamla her şeyi bir yana bırakıp dine/inanca, manevi yönden failin davranışlarını değiştirebilecek ve bu nedenle de toplumsal ve siyasal ilişkileri şekillendirmeye muktedir bir nedensellik olarak sıkıca sarıldılar ve hâlâ da sarılıyorlar.

57 Weber, *a.g.e.*, 52.

ve özerk bir rol oynadığı iddiası oluşturur. Burada yöntembilimsel bireyciliğin gereği olarak kapitalizmin, ortaya çıkışında belli bir fail (kişilik) tipine gereksindiği, bu failin kapitalist davranış biçimine uygun kişilik özelliklerinin gelişmesinin de bir dizi düşünme, hayata ve öte dünyaya bakış içeren Protestan ethos'una inanmanın sonucu olduğu öne sürülür. Nihayetinde Weber, kişisel avuntu sağlayıcı olarak inanç, yani insan failin kişisel ilişkisindeki din kavrayışından, metodolojik psikolojizmden, iktisadi ve siyasal olguların karakterini damgalayan bir yapı olarak dine vardı. Maddi üretim ilişkileri (Weber buna maddi güçler diyor) ile din ve benzeri ideolojik yapılar arasında bir etkileşim olup olmadığı sorusu onu, ideolojik (dinsel) yapılara somut gerçeklikten bağımsız içkin bir konum atfetmeye yöneltti. Bu eğilim öyle bir noktaya vardı ki, kültür ve ideolojik yapılar nihayetinde tarihsel-toplumsal sürece göre nedensel bir öncelik edindi. Ve o günden bugüne pek de bir şey değişmedi.

İktidarın Metafiziği ve Sınıf İlişkilerinin Reddi

> Sınıf eylemleri toplu eylemlerdir, toplumsal değil.[58] Ya da gerçek dünya görüşleri tarihi yaparlar ama bunları kendi gönüllerince yapamazlar, çünkü bunlar yalnızca müminlerin çıkarları içerisinde açıklanabilirler.

Maddi insan emeğinin toplumsal değerin yegâne kaynağı olduğuna ilişkin maddeci tez, spekülatif-kültürel değer ideal tipi ile ikame edildikten sonra işler daha da kolaylaşır. Artık, sosyolojizmin iktidar, sınıf, statü, çatışma gibi omurga kavramlarını da bu idealist değer anlayışı içinden ve üzerinden tanımlayıp buna uygun bir toplumsal yapı analizine giriş-

58 Weber (1986), 179.

mek pek de zor olmayacaktır. Örneğin güç kavramı, tarihin değilse bile Weberci tarihsel sosyolojinin motor kavramıdır. İktisadi alan ile siyasal alan arasındaki bütünsel diyalektiğin yerini Weber'de "iktisadi güç" ile "siyasal güç" arasındaki ikilik alır. Güç (*iktidar*) denilince, diyor büyük usta, bir ya da birden fazla kişinin bir toplumsal eylem içinde, o eyleme katılan başkalarının direnişine karşın da olsa, kendi iradelerini gerçekleştirme şansı anlaşılır.[59] Güç ya da iktidar bu denli aşkınlaştırılıp, tarih dışı/tarih üstü hale getirildiğinde, kaçınılmaz biçimde, başta toplumsal işbölümü olmak üzere bütün gözlenebilir eşitsizlikler (yöneten-yönetilen ilişkisi de dahil), bu iktidar tartışması üzerinden tanımlanır. Bu nedenle Weber sıklıkla güç dinamiği tabirini kullanır. İktidar ya da güç, bütün toplumsal sistemin her alanına nüfuz etmiş sürekli yayılan bir muğlak enerji biçiminde betimlenir. Öyle ki Weber'e göre insan, gücü sadece iktisadi zenginlik için istemez; iktisadi güç dahi kendi içinde içsel bir değere sahiptir.

Böylece her insan eylemi, herhangi bir değer örüntüsü içerisinde anlam kazanırken, güç kendi başına bir değer ifade eder ki buradaki istence bağlı irrasyonelliğin ilham perisi Nietzsche'den başkası değildir. Nietzsche'nin Weber için iki yönden önemi vardır; ilk olarak Nietzsche'den toplumsal yaşamda gücün üstünlüğü inancını alır. Çünkü toplumsal eylemin en önemli unsurlarından olan güç ve failler arası güç ilişkilerinin yapısı, toplumsal eylemin biçiminde ve bir hedefe yönelmesinde belirleyici bir önem taşır. İkincisi, güç istencini, yaratıcı bir süreç, içsel olarak kaotik olan toplumsal gerçekliğe yeni bir örüntü, yeni değerler yaratma süreci olarak tanımlayan Nietzsche'nin ahlakçılığıdır. O nedenle güç mücadeleleri, nihai olarak değer çatışmalarıdır. Bu an-

59 *A.g.e.*, 176.

lamda Nietzsche'nin çoğulculuğunun ve perspektifçiliğinin, özellikle de birbirine karşıt olan değer sistemleri arasında bir değerlendirmede bulunmanın nesnel bir yolunun olmadığı düşüncesinin devralınması dikkate değerdir.[60] Temelde kaotik bir yapılanma olan toplum, kendi içinde çok farklı yaşam alanları ve her birine tekabül eden, birbiriyle uzlaşmaz çatışma halindeki çeşitli değer alanlarına sahiptir:[61]

> (…) ya da doğrudan söyleyecek olursak, yaşama ilişkin sonsuz sayıda olası tutumlar birbiriyle uzlaşmaz, dolayısıyla mücadeleleri de hiçbir zaman nihai bir sonuca ulaşmaz.[62]

Bu kerameti kendinden menkul çatışma kavramının hiçbir maddi dayanağı yoktur ve ontolojik olarak veri kabul etmemiz gereken bir idealist çatışma kuramına götürür bizi. Kurguladığı bütün idealist formülasyonlarda, kendi siyasal kaygılarının izleri o kadar belirgindir ki, gücün –ekonomik güç de dahil– kendi başına bir değer ifade ettiğini; sınıfların tıpkı statü grupları ve partiler gibi bir topluluk içindeki güç dağılımıyla ilgili olgular olduklarını[63] ısrarla ve inatla vurgulamak için Nietzsche'nin güç istencine sarılmaktadır. Weber ve sonrasındaki çağdaş sosyologlar için bütün toplumsal çözümlemeler iktidar (*güç*) merkezlidir. Bu nedenle toplumsal analizde sınıflara yer yoktur; en azından toplumsal ilişki biçimi olarak.[64] Öte yandan Weber'in sınıf ilişkilerini analiz dışı bırakmadaki ısrarı, sosyolojizminin temelini oluşturan

60 A. Callinicos (2007), 236.

61 Weber, *a.g.e.*, 147.

62 *A.g.e.*, 149-152.

63 *A.g.e.*, 177.

64 Weber açısından sınıf toplumsal bir ilişki değil, ekonomik bir yapıyı ifade eder: "Sınıf konumu son kertede piyasa konumudur. Bizim terminolojimizde sınıfı yaratan etmen doğrudan doğruya ekonomik çıkardır, hatta sadece piyasayla bağlantılı olan çıkarlardır." (*a.g.e.*, 27.)

kültüre dayalı *ethos*'unun irrasyonel güç *pathos*'u ile lekelenmesine neden olur. Bu totoloji alacalı bir halde sosyolojizminin ve sonradan göreceğimiz tarihsel sosyoloji geleneğinin genetik kodunda kendini biteviye üretmeye devam eder. Ama olsun, buna değer! Çünkü bu sayede Weber, bürokrasinin gelişimi, karizmatik bireyler ya da kurumlar/inançlar ve bunların siyasal kurumlar içindeki işlevlerine odaklanmış, iktisadi ilişkilerden azade ve özerk bir siyasal ve toplumsal kuram ortaya koymuş olur.

Weber, toplumsal-siyasal pratiklerin, failin dışında kalan taraflarca benimsenmelerini sağlayacak harekete geçirici gücü doğallaştırıp istence bağlı karar alma üzerine inşa eder. Olguları açıklayıp anlamanın temeline demir atmış, tüm eylem biçimlerinden azade, irrasyonel bir değer ve buradan çıkarılan bir iktidar anlayışı üzerinden kurgulanmış toplumsallık (toplumsal gerçeklik değil) tanımına sarılmıştır. Çeşitli değer düzenleri sonsuz sayıda yaşam alanında eylerken, farklı tutum alan bireylerin bakış açılarının ve eylemlerine yükledikleri anlamın bilimsel sunumunun olanaksızlığından dolayı kerameti kendinden menkul bir çatışma içerisinde kalmıştır. Çatışmanın altında nesnel bir nedensellik aramak gerekmez. Kendiliğinden düzen içerisinde karşı karşıya gelmeleri doğal olarak çatışmayı doğuracaktır. Bir başka deyişle hiçbir tarihsel ve toplumsal dayanağı olmayan bu çatışma kavramı, sözgelimi iktisadi yaşam içerisinde benimsenen tutumlar ile siyasal yaşamdaki davranış kalıplarının temelindeki irrasyonellik, Weber'e göre toplumsal yaşamın yegâne tarih ötesi gerçeğidir.

Böylesine amorf ve bir o kadar metafizik olarak kavramlaştırılan güç aracılığıyla/içinde mücadele etmeyi insan yaşamının kalbine yerleştiren anlayış, sınıflar arası çatışma-

yı bu genel güç dağılımı anlayışının türevi haline getirir. Tahakküm için verilen bu mücadele ezeli ve ebedi ise, bunun doğal sonucu, bir tahakküm eden bir de tahakküm edileni içeren sınıfsal varlığın kaçınılmazlığıdır: Başlangıçta şiddete dayalı toplumsal eylem vardı. Nitekim Weber'in siyasi ilahiyatı bu kelam üzere yürümektedir. Böylesine ilahi ve dolayısıyla gayri nizami güç tanımı, toplumsal yaşam içerisinde tasavvur edilebilir, hemen her hal ve duruma havale edilebilir. Bu nedenle Weber'in sosyolojisi, bütün insani ilişkileri emperyal koşullarda burjuva seçkinlerine üstünlük bahşeden bir noktadan tasavvur ettiği bir ast-üst, yöneten-yönetilen anlayışı üzerine kurgulanmıştır. Kitleler, sınıflar, tarihin öznesi değil, sadece yöneticilerin istenci önünde birer araç konumuna yerleştirilen nesnelerdir. Onun yönetici ya da güç sahibi merkezli sosyolojizmi, işçiler, sömürülenler gibi mağlup kesimlerin hikâyelerine karşı kayıtsız kalırken, toplumsal eylemin yönlendiricisi ve gerçek aktörleri olarak seçkinleri, karizmatik kahramanları, kendi tahakkümlerini icra eden statü sahibi liderleri tercih eder.

Bireylerin somut eylemleri ile bu eylemlere anlam kazandıran tutumların irrasyonelliği arasındaki gerilim, Weber'in toplum kuramının "ideal" ve "maddi" yönleri arasında ilişki kurma yönünde çektiği genel zorlukta[65] ya da çelişkili açıklama biçimlerinde –düzen *ethos*'u, güç *pathos*'u arasındaki gerilim gibi– sıklıkla gözlemlenir. Bir yandan siyaset için yaşayanlar diğer yandan siyasetten geçinenlerden, bir yandan dünyanın büyüsünün bozulmasından diğer yandan bürokratikleşme ve rasyonalizasyondan, bir yandan onur, statü ve tutku tarafından belirlenen iktidar ilişkilerinden diğer

65 Perry Anderson (2003), 258.

yandan salt maddi çıkar elde etmek için girişilen güç mücadelelerinden, bir yandan modern dünyanın rasyonel liderinden diğer yandan karizmatik kahramandan bahsederken, idealizm ile maddeciliğin uçlarında salınan yorucu bir okuma sunar okuyucuya.[66] Böylelikle yönetimin maddi araçları, meşruluğun ideal işleyişinin aynı anda hem sonucu hem de ön koşulu haline gelir. Nitekim Weber'de her egemenlik anlayışının içsel gerekçeleri çoğunlukla görev çağrısı, çıkar duygusu gibi psikolojiktir.

Bir egemenliği şiddet yoluyla sürdürmek için belli maddi araçlar gerekir Weber'e göre. Ekonomik örgütlenmede olduğu gibi devletler de yönetici kadrodaki kişilerin yönetim araçlarının maliki olmasına ya da yönetim araçlarından kopukluklarına göre sınıflandırılabilir.[67] Tam da yöntembilimsel bireyciliğe uygun biçimde ve sözgelimi modern devletin ortaya çıkışı, hemen her yerde feodal prensler tarafından başlatılırken –lordun, insanları kişisel olarak kendine bağımlı hale getirip yönetime el koyması biçiminde– çağdaş devletin oluşumu, yönetici kadronun yönetsel örgütlenme araçlarından kopuşu ile tamamlanır.[68] Endüstriyel yaşamın ve yönetimin rasyonelleşmesi olarak ele aldığı kapitalizm çözümlemelerinde yönetim işlevleri üzerine odaklanan Weber, sınıf ilişkilerini bürokrasiyle ikame ederken, işçi sınıfının üretim araçlarından ve kendi emeğinin ürünlerinden kopuşunu tersyüz ederek, modern devletin oluşumunu yönetici kadroların yönetim araçlarına sahipliği üzerinden açıklar.[69] Böylece bireyden yola

66 *A.g.e.*, 259.

67 Weber (1986), 82-83.

68 *A.g.e.*, 84.

69 Bürokrasiyi bir sınıf (yönetici sınıf) olarak görme eğiliminin, Türkiye tarihsel sosyoloji geleneğinde ne kadar yaygın olduğunu hatırlatmakla yetinelim.

çıkıp bütün toplumdan azade hareket eden ve onun üzerinde duran ideal tipik devlete varılır. Bunun sonrasında bu ideal tip insansılaştırılarak, birey gibi hareket eden, eyleyen bir yapısal faile dönüştürülür.

Siyasal eylemin amacı siyasal iktidarı ele geçirmekse, bu tür bir eylem devletsiz siyasal iktidarın olmayacağı bir örgütü ön-varsayar. Dolayısıyla, toplumsal bir eylemin amacının tanımlanmasında –bu türden örgütleri verili kabul eder ve– devlet, bireylerin karşısında duran kendi amaçları açısından tanımlanamayan bir kurum olarak *a priori* varsayılır. Siyaseten aslolan bireylerin belirli bir amaca yönelmiş eylemleri olduğundan, devlet, toplumbilimsel açıdan amaçlarıyla ilişkili tanımlanamaz.[70] Bu çarpık mantıksal daireden kurtulmanın tek yolu, bireyin eyleminin iktidara yönelmiş irrasyonel, içsel bir macera ve insan psişesinin belirleyici niteliğinin metafizik süreklilik olduğunu varsaymaktan geçer. Weber, devletin –sosyolojik olarak– amaçları açısından tanımlanamayacağını ısrarla vurguladı. Ve müritlerinden Carl Schmitt, ikinci paylaşım savaşı sırasında hikmet-i hükümet tartışması üzerinden –sonrasında yapısal işlevselciler tarafından düzen sağlama argümanı bağlamında kullanılacak olan– devlete amaçsal roller biçti.[71]

Weber'de çatışma, nesnel dünya ile ilişkiyi, yani toplumsal emek dolayımıyla dünyayı dönüştürme sürecinde ortaya çıkan toplumsal ve tarihsel bir tür olarak insanın insanla

70 Weber, *a.g.e.*, 79.

71 Bu aleni bir biçimde, siyasetçinin eylemlerine belirli bir ahlaki dayanağı temel alarak yönelmememiz gerektiğini salık veren, güç mücadelesini ahlaken nötr gören siyaset anlayışına dayanır. Türkiye'de bu iki yaklaşımın sıkı sentezini, "devlet geleneği" savunucularının yazılarında, devlet aklı ve en pespaye biçimini ise yarı kriminalize-yarı komplocu derin devlet üzerinden tarihi ve günceli analiz etme biçimlerinde bulabilirsiniz.

ilişkisini içermez. Doğayı dönüştürme süreci sosyolojisinin hemen hiçbir yerinde yoktur. Toplumsallık sadece insanlar arası ilişkilerden ibaret kurgulandığı için, ideal tip mertebesine erişecek önemde bir yere dahi sahip olmayan çatışma, hiçbir nesnel dayanağı olmayan, klasik iktisat kuramındaki gibi, bireylerin istençleri arasındaki rekabetten ya da birbirine üstünlük sağlama güdüsünden/amacından doğar. Bourdieu, Weber'in çıkar ve çatışma kavramlarının din sosyolojisinde tanımladığı dinsel çıkarlar ve dinsel meşruiyet için mücadele veren rakipler arası mücadeleden çıkarılabileceğini söyler.[72] Weber'in kendisinde ve sonrasında gelen bütün sosyolojizm geleneğinde de çıkar ve çatışma, tamamen zihinsel-inançsal – bir dine, bir ideolojiye veya düşünceye inanmak– bir düzeyde tanımlanır.

Weber'e göre çatışma, eylem, faillerden birinin kendi istencini diğer taraf ya da tarafların direncine karşın üstün kılma *niyetine* göre yönlendiriliyorsa ortaya çıkar.[73] Bu nedenle sadece sınıf çıkarları arasında değil, ama aynı zamanda ve öncelikli olarak yaşama ve evrene dair genel görüşler arasında da vuku bulabilir.[74] Daha önce defalarca vurgulandığı gibi yöntembilimsel bireycilikte toplumsal eylem temel bir düstur olarak niyete dayalı olarak açıklanmaktadır: Bu bakış, failin davranışına eylemini yönlendiren inançlar ve arzular

72 Pierre Bourdieu, "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", *Max Weber, Rationality and Modernity*, S. Lash (der.), (London: Allen and Wins co, 1971), 119-136.

73 Vurgu bana ait. "Etkinlik kavramını bireyin öznel bir anlam yükleyerek yaptığı (ister dışa vursun ister iç dünyasında kalsın, ister bir savsaklamadan, isterse bir hoşgörüden oluşsun, belirleyici olan şey ona ne ölçüde öznel bir anlam yüklendiğidir) her türlü insan davranışını anlatmak üzere kullanıyoruz." (Weber, *Ekonomi ve Toplum,* C. I, 10)

74 Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 82.

atfetmektedir. Hal böyle olunca, failin eylemleri toplumsal ve tarihsel gelişimden azade arzular tarafından yürütülür. Dolayısıyla eylemin içinde nitelik kazandığı istikamet yine kerameti kendinden menkul verili simgesellikler ve semboller tarafından şekillendirilir. Böylece çıkar mefhumu, allah vergisi arzu ile bu arzulara yön ve şekil veren yine nereden geldiği ve nasıl ortaya çıktığına kayıtsız kalınması gereken inanç, simge, sembol ve fikirlerin –ete kemiğe büründürmese de– anlamlı ve anlaşılır kombinasyonunun bir ürünü olarak görünür.

Bu akıllara ziyan spekülasyonda "çatışma", ne tarihsel ne toplumsal ne de maddidir, sadece amaç-araç rasyonalitesi mekaniği içerinde neoklasik iktisattaki çatışan amaçlar ve sonuçlar arasında değer-rasyonel bir biçimde yapılan seçimdir: Bireyin yalnızca araçların seçiminde rasyonel davranacağını ifade eden o bilindik çıkar ve çatışma kavramlarından aparılmıştır. İddia odur ki piyasa içerisinde birey, iktisadi bir aktör olarak, var olan değerler sisteminden birine rasyonel bir yönelişle alternatif ve çatışan amaçlar arasında karar vermek yerine, bu seçenekleri bilinçli olarak değerlendirip bunları göreli acillik ve öncelik ölçeğine göre düzenleyebilir. O zaman, eylemini bu ölçeğe göre yönlendirerek "marjinal-fayda" ilkesinde olduğu gibi acillik sırasına göre olabildiğince tatmin edilmelerini sağlayabilir. Neoklasik iktisatçıların, piyasa oyuncularının optimizasyon yaptığı –yani isteklerini gerçekleştirmek için en iyi araçları seçtikleri– varsayımı, Weber'in sadece araçsal rasyonellik kavramının değil, din sosyolojisinin de önemli bir kaynağını oluşturur. Nihayetinde Weber'in din sosyolojisini kurgularken kullandığı dinî çıkarlar ve dinî meşruiyet için çatışma kavramları, neoklasik iktisat okulunun çıkar ve rekabet kavramlarının sosyolojik bir izdüşümüdür.

Weber'in meşru egemenlik biçimleri ise Marx'ın üretim biçimlerinin ikamesidir. Birincisinde bir yok ontoloji vardır; insan doğasına ilişkin açıklamalar ve onun içsel (*içselleştirilmiş değil*) insan davranışları vardır. İkincisinde ise emeği insani etkinliğin merkezine koyan bir ontoloji vardır, ki ikincisi ne derece maddeci ise birincisi de o denli idealisttir:

> İnsanların davranışlarını doğrudan düşünceler değil, maddi ve düşünsel çıkarlar yönetir. Yine de düşüncelerin yarattığı dünya imgeleri bir makasçı gibi, eylemin gerçekleşmesini sağlayan, çoğunlukla *çıkar* dinamiğinin harekete geçirdiği yolları belirlemiştir.[75]

Bu pasajda çıkarlar her ne kadar yönlendirici güçler olarak tanımlansa da aslında eyleme yön veren ve onu kanalize eden dünya imgeleri ve inançlardır. Yine, her ne kadar nereden geldiğini veya neden kaynaklandığını açıklamasa da çıkarların da ethos tarafından kültürel olarak biçimlendirildiği iyi bilinmektedir.[76] Çıkar kavramı, her ne kadar fazla üzerinde durulmasa da Weber'in anlayıcı sosyolojisinin temel kavramlarındandır. Öyle ki, onun sosyolojizminin toplumsal eylem, kurumlar, din gibi başat ideal tipleri ancak çıkar ile ilişkilendirilerek tanımlanmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki pasajda her ne kadar çıkar, eylemin itici gücü olarak sunulsa da; farklı dünya imgeleri, dinsel dünya görüşleri biçimindeki elementlerden öteye geçemeyen idealist bir temele sahiptir. Çıkarlar farklı kaotik yaşam alanlarındaki değerler arası çatışma biçiminde vücut bulduğuna göre, ancak ve sadece düşüncede görünür olurlar.

---

75 Weber (1986), 239.

76 Çatışma, her şeyden öte, bireysel duygu dünyaları arasındaki karşıtlıktan ve toplumsal yaşamın farklı anlam dünyaları arasındaki ortaklaşamamazlık ve farklılıktan kaynaklanır (*Bkz.*: Weber, 2011, 62).

Weber hemen hemen hiçbir çalışmasında çıkarların varlığına dair nedensel bir açıklama ya da kökenine dair tarihsel bir çıkarım sunmamasına rağmen, çıkarların toplumsal yaşamın sonsuzca anlam alanına bölünmüş olmasından kaynaklı ve bu bölünmüşlük tarafından üretildiğini ima eder. Örneğin, politik anlam dünyasının özünde tutum almak, hırs göstermek temelken,[77] inanç kardeşliği, inanç uğruna ölmek dinsel anlam dünyasının özelliklerindendir ve bu ikisi asla uzlaşamaz.

Weber'in düşüncelerle çıkarları ilintilendirdiği temel kavramının seçmeci yakınlık olduğunu söylemiştik. Örneğin, karizmanın kurumsallaşma süreci ve motive edici niteliğe dönüşümü sırasında, failler belli bir düşüncenin yakınlık duydukları özelliklerini seçerler.[78] İnançların toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiği ya da farklı yaşam alanlarına ait dünya görüşlerinin kültürel önemi, yine rasyonel tercih kuramından devşirilmiş seçmeci yakınlık (amaç-araç rasyonalizasyonu) kavramlaştırmasıyla açıklanır. Faillerin neden, bir düşünceye inanca değil de diğerine yakınlık duydukların nedensel bir açıklaması ise asla yapılmaz.

Ekonomi ve Toplum adlı çalışmasının ilk paragrafında sosyolojiyi toplumsal eylemle ilgilenen bilim olarak tanımlayan Weber, bireyin ancak eylemine öznel bir anlam yüklediği zaman ve sürece bu eylemin toplumsal olacağını vurgular. Eyleme anlam yükleme yönteminin bireyin çıkarları tarafından yürütülüp, verili dünya imgeleri arasından yapılan tercihler aracılığıyla biçimlendirileceğini de eklemeyi ihmal etmez.[79] Çıkar ve bundan kaynaklı çatışma, aslında Weber'in

77 Weber (1986), 96.

78 *A.g.e.*, 63-64.

79 Weber, *Ekonomi ve Toplum* C. I, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 53.

ontolojisinin merkezindedir. Burada sadece insan eylemine yön veren değerler ile birey arasında kapatılamaz bir yarıktan bahsedilemez, aynı zamanda sosyolojinin nesnesi olan anlamlar dünyasının kendisine ilişkin de bir muğlaklık vardır. Bu bizi nesnesi salt anlamlar ve değerler sistemi olan idealist bir sosyolojizme götürmekle kalmaz, aynı zamanda öznesi de olmayan bir idealizme götürür: Bilginin geçerliliği bilginin kaynağından ayrılır, çünkü değerler, insanın bilinçli eyleminden ve bilinç süreçlerinden bağımsızdır. Bu yüzden nesnel dış dünya, bir öznel duyumlar silsilesi içinde silikleştiği gibi iktidar da, bütün maddi insan ilişkilerinden koparılıp güç istenci ile idealize edilip *a priori* kabul edilir.

Güç mücadelesinin metafizik kaçınılmazlığına yaptığı ısrarcı vurgu, aynı zamanda toplumsal ilişkilere yön verdiği varsayılan değer sisteminin nesnel bir değerlendirmesinin yapılamayacağı ısrarıyla birleşir. Buradaki değer seçimi, sadece alternatif değerler arasında bir tercihte bulunma sorununun ötesinde, tanrı ile şeytan arasında tercih yapmak gibi ölümcül bir çatışmadır.[80] Böylece Weber, gerçekliğin tüm bilgisinin bireyin eyleminin üzerinde temellenip destek aldığı ya da göndermede bulunduğu belirgin bir görüş açısı (*değer yönelimli*) tarafından yapılandırıldığını iddia eden türden en uç Kantçılığı sosyolojisine uyarlamıştır.

Temellerini Weber'in attığı sosyolojizmde toplum içerisinde fail, farklı *ethos*'lar ve inançlar dizisi tarafından yönlendirilen çok katmanlı anlam alanları ile karşılaşır; buradaki normların bir kısmına bağlanır ve inançları benimser. Bu değerler çoğulluğundan hareketle, dünyanın ve toplumsal

80 Weber, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, 43 ve ayrıca *bkz*.: Weber, 1986, 147. Dünyanın çeşitli alanlarının birbiriyle uzlaşmış çatışma içerisinde olmasından kaynaklı olarak bilimsel mülahazada bulunmak ilkesel olarak anlamsızdır.

yaşamın anlamına ilişkin birbiriyle çatışan ve uzlaştırılamaz bakış açıları çoğulluğuna ulaşır ve toplumsal çatışmayı bu ontolojik tespit üzerinden açıklar. Bu tuhaf bir açıklama biçimidir, çünkü bir yandan toplumsal eylemi anlayabilmemiz için farklı yaşam dünyaları arasında gidip gelen bireysel eylemin dayanacağı bir "*ethos*"a ihtiyacın kaçınılmazlığından dem vururken, diğer yandan siyaset sosyolojisini ve din sosyolojisini bizatihi bu farklı *ethos*'ların yarattığı *pathos* üzerinden ve içerisinden işleyen kurgusal bir güç mücadelesine dayandırır:

> Hayata ve evrene dair genel görüşlerin asla (…) ampirik bilginin ürünü olamayacağını ve bizi en güçlü şekilde harekete geçiren en yüce ideallerin daima yalnızca (bizimkiler bizim için ne kadar kutsalsa başkaları için de o kadar kutsal olan) başka ideallerle mücadele içerisinde şekillendiğini fark etmek gerekir.[81]

Böylece Weber'de nesnel koşulların ve maddi üretimin değil, fikirlerin çatışmasının sonucunda ortaya çıkan ve çatışan her iki taraftaki fikirlerin kökeni sorgulanmaksızın *a priori* kabul edilen bir ideoloji fikri ile karşılaşırız. Bu mantık bir adım ileri götürüldüğünde, bütün insanlık tarihi ve siyasal tarih, fikirler ve idealler tarihine indirgenir.

Ralph Schroeder –ironik biçimde Marx'ı tersyüz ederek–, Weber'in tarihsel sosyolojisine dair şu tespitte bulunurken pek de haksız değildir:

> (…) gerçek dünya görüşleri tarihi yaparlar ama bunları kendi gönüllerince yapamazlar, çünkü diye ilave edilebilir, bunlar yalnızca müminlerin çıkarları içerisinde açıklanabilir.[82]

Bu mantığın işleyişinin izlerini en yalın biçimde din sosyolojisi üzerinden takip edebiliriz. Weber'e göre dinsel

81 Weber (1986), 83.

82 R. Schroeder (1996), 210.

davranış üzerindeki iktisadi ve siyasal olguların toplumsal etkileri ne kadar kapsamlı olarak biçimlenmiş olursa olsun, bu etkiler yine de kendi kalite damgalarını, esas olarak dinsel kaynaklardan alır. Bu konuda da maddi güçler ve ideoloji arasındaki etkileşimden yola çıkılmıştır. İdealist yapısalcı mantığı ile Weber, giderek daha güçlü bir biçimde ideolojik (dinsel) yapılanmalara, bizzat maddi gerçeklikten bağımsız "içkin" bir gelişim atfetti. Böylelikle simgesel yapılar, olgular mertebesine yükseltilerek toplumsal analizde nedensel bir öncelik edindi.[83] Sosyolojik olarak anlamlı olan yegâne şey, kültürel fenomenler olduğu için, iktisadi alan da tarihsel olarak verili bir kültürel yaşamın sadece bir veçhesinden gayrı bir anlama ve değere sahip değildir.[84] Toplumu farklı anlam dünyalarından oluşan karmaşık bir ilişkiler yumağı olarak gören yorumsamacı anlayış, kaçınılmaz olarak, toplumu bütünlüklü bir şekilde açıklamaya yönelik her türlü çabanın inkârı ve iktisadi ilişkiler ile siyasal ilişkiler arasındaki nesnel nedensel bağın koparılmasıyla sonuçlanır.[85] Ancak iktidar-tahakküm ilişkileri insan doğasının temeline konulunca, sonuçta tüm toplumsal ilişkiler birer iktidar ilişkisine indirgenir.[86] Bu iktidar ilişkilerinin, tahakkümün ya da güç dina-

83 "Ben ekonomik gelişimin dinsel fikirlerin kaderi üzerine etkisini çok önemli buluyorum ve daha sonra her ikisinin karşılıklı uyum sürecini ve ilişkilerini nasıl tasarladığımızı ortaya koymaya çalışacağım. Sözü edilen dinsel düşünce içerikleri kesinlikle ekonomik olarak anlaşılmamaktadır. Bu içerikler, ulusal karakterin en güçlü görsel unsurlarıdır ve kendi iç yasallığını ve zorlayıcı gücü kendi içinde taşır." (*bkz*.: Weber, 2011, s. 239.)

84 Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 96.

85 Weber altı farklı anlam dünyası tanımlar: Siyasal, iktisadi, dinî, seksüel-cinsel, kültürel ve estetik anlam dünyaları.

86 "Toplumlar sadece iktidardan ibaret olmadığı gibi, kapitalist sermaye ilişkileri içerisine gömülü olmalarına rağmen, ayrıksı özerk yapılar gibi görünen siyasi, iktisadi ve kültürel sistemler, sadece insan aktörler arasındaki ilişkilerin

miğinin özünde, öznenin güç istenci tarafından belirlenmiş doğasının olgusal ilişkilere dayattığı zorunluluktan doğan değerler mantığı yatar. İktidar, bireylerin bir toplumsal eylem içinde o eyleme katılan diğerlerinin direnişine rağmen kendini gerçekleştirme şansı olarak tanımlanıp doğallaştırıldıktan ve iktidara kendi başına bir değer atfedildikten sonra[87] ekonomi, özü itibarıyla toplumsal bir ilişki biçimi değil bir güç ilişkisi üzerinden tanımlanır. Nihayetinde, Weber'in temel toplumbilimsel teşhislerinden biri, iktisadi ve siyasal süreçler arasında zorunlu bir ilişki olmadığına dair ısrarıdır.

Üretim İlişkilerine Karşı Otorite Biçimlerinin Metafiziği

Weber'in gücü, kuramının veya yönteminin sağlamlığından gelmez; daha çok bir ideoloji veya sosyal bilimsel davranış tarzı olarak toplumsal olguları algılayışımız ve yorumlayışımız üzerinde bıraktığı kaçınılması zor etik anlayışından kaynaklanır. Bilim insanlarını cezbeden ise bu idealizmin doğurduğu rehavet, sorumsuzluk, toplumsal çatışmalar karşısında sözümona tarafsız duruşun verdiği kayıtsızlıktır. Öyle ki bu rehavet birçok Marksist tahlilin içine dahi sızmıştır. Örneğin estetik ve sanattaki değişimi, yükselen burjuva sınıf fraksiyonlarından birinin yenilikçiliğiyle açıklamak, sanatsal gelişimin sınıf analizi üzerinden analiz edilmesi gibi görünse de iliklerine kadar Weberyan bir açıklamadır. Her şeyden önce, "burjuva sınıf fraksiyonlarından birinde neden bu türden bir yenilik algılayışı oluştu?" sorusunun ne yazık

ifadesi değildir. Çünkü doğa ile aralarında bunlara ağır basacak ya da bunları aşacak bir ilişki söz konusudur." Weberci iktidar sosyolojisi bu itirazı bertaraf etmeye çalışır. (P. Anderson, 2003, s. 215.)

87 Weber (1986), 176.

ki yanıtı yoktur ya da en fazla kültürcü bir açıklama getirilir. Bu, patolojik zihinsel körlük ve duygusuzluk durumudur. Dahası, tamamen ayrı bilgi alanları arasında karşılıklı ilişki konusunda yöntembilimsel bir kargaşa yaratmakla kalmaz, incelenen gerçekliği kökten çarpıtır da. Maddi ve toplumsal bir olgu olan ideolojik/sanatsal yaratıcılık, zorla bireysel bilinç çerçevesine dahil edilmeye çalışılır. Bireysel bilinç, kendi payına gerçeklikte herhangi bir payanda bulamaz. Bu yüzden, bireysel bilinç ya her şey ya da hiç haline gelir. Weber sosyolojizminin temel unsuru olan idealist kültür felsefesi ve psikolojist kültür analizi de (din/inanç ve her türden ideolojiyi faillerin bilinç alanının içine hapsederek) ideolojilerin incelenmesini faillerin eylemlerinde yansımasını bulan bilincin incelenmesine dönüştürür. Bunun aşkın terimlerle veya ampirik-psikolojik terimlerle yapılması hiçbir şeyi değiştirmez. Bize eylemin içerdiği anlamın yorumlanması biçiminde sunulan sosyolojik düşünme/yorumlama sisteminin çevresinde oluştuğu merkez, özneler olarak varlığımızın dinamiğini oluşturduğu iddia olunan metafizik arzu nosyonudur. Özellikle Nietzsche'den Weber'e uzanan yolda, kültür sosyolojizminin üzerinde konumlandığı değerin doğası üzerine meditasyonlar göz önünde bulundurulduğunda bu daha açık görülür. Bu metafizik, maddi temelinden koparılmış aşkın değer anlayışının yöntembilimsel izdüşümü olarak Weber'in "değerden arınmış bilim" nosyonu, toplumsal hayatın dışından/üstünden olgulara bakış açısını yansıtacak bir disiplin olarak sosyoloji girişiminin de temelini oluşturur. Bu, değerden bağımsızlık çerçevesinde örneğin kapitalizmin kökenini Protestan ahlakı üzerinden romantikleştirerek, Benjamin Franklin prototipinden hareketle ahlaki bir kapitalist müteşebbis tipolojisine peşinen onay vermemiz beklenir.

Hal böyle olunca tarihsel sosyolojinin art alanındaki felsefi öğeyi, din-ideoloji gibi karizmatikleşmiş fikirler, kahramanlar ya da bürokrasi gibi rasyonel kurumsallaşmalar ile failleri aşkın değer(ler) tarafından belirlenen çıkarlar arasındaki ikilikler, zıtlıklar dengesi oluşturur. Toplumsallıktan yalıtılmış kendiliğindenliği içinde seçkinlere aristokratik bir önem verilir. Yöntembilimsel bireycilikle uyum içerisinde "*son kertedeki çözümleme birimi*" tek tek bireylerin anlaşılabilir motivasyonları olduğundan karizma, bu idealist tarih kılıfının içine uygun şekilde giydirilecek somutu oluşturur. Karizma özellikle anlam üretimi ve taşınımında başat role sahip seçkinler olabileceği gibi, bizzat anlam dünyalarına ait bir akım veya anlayış da olabilir. Dolayısıyla tarihin itici gücü, örneğin karizmatik kişilik olarak Mustafa Kemal olabileceği gibi, onun fiziksel yokluğunda Kemalist siyasal seçkinler veya Kemalizmin bizatihi kendisi de olabilir. Sınıf ilişkilerinin –tarihi yapan toplumsallıkların– yerine karizmatik kahramanlar ve peygamberler ya da düşünceler, tarihin gerçek devrimcileri ve devindiricileri olarak geçirilir.[88] Weber rasyonel bürokrasi (yönetici seçkinler) kavramını sınıf mücadelesinin karşısına koyarken, bürokrasi ve siyasi partiler gibi kurumların günlük yaşamıyla karizmatik önderliğin kişiselleşmiş ve kendiliğinden doğası arasındaki uyumsuzluğu, diyalektik çelişki nosyonunun yerine koyar. Böylece anıtlaştırılmış bireyler, tarihin yapıcıları durumuna gelir.

Weber'in tarihin dinamiklerini karizma ve onun kurumsallaşması açısından açıklaması, amaçlanamayan sonuçlar paradoksunu yanıtlama çabasıdır. İddia odur ki karizmatik bir akım, ya gelenekselleşme ya da bürokratikleşme yönünde

88 Weber (1986), 53.

kurumsallaşır.[89] Hangi yolda ilerleyeceği, karizmanın günlük yaşamın rutinlerine uyum sağlayıp sağlayamamasıyla belirlenir. Bu çerçevede, geleneksel ile modern arasındaki karşıtlık, diyalektik olmayan bir biçimde geleneksel yapı taşlarının toplumun normatif yapısı üzerindeki rolünün bugünün koşullarına göndermede bulunularak bozulduğu nokta üzerinden geliştirilir. Böylesi bir süreç, titiz, steril ve kendi üzerine kapanmış bir kuramsal yapıya yol açar. Gerçekten de yasal olarak eklemlenmiş normatiflik ile toplumsal olarak etkili ve etkin normatiflik arasındaki ilişkide, öncelik kapitalist modernlik koşulları altında dahi ikincidedir.

Weber 19. yüzyıl sonunda biçimlenen büyük iktidar çekişmelerinden oluşan dünyayı, düşüncesinde en derin biçimde içselleştiren kuramcıdır. Onun toplumbilim kuramı, bu çekişmelerde, gerici emperyalist burjuvaziye hizmet edecek biçimde dirimselci yorumsamacı felsefe ile pozitivist yapısalcılık ve neoklasik iktisat okulunun olağanüstü harmanlanışından oluşur. Kendisinden önce gelen, emperyalizmin şafağındaki büyük idealist felsefi geleneğin ayağını büyük bir beceriyle kaydırarak sosyolojiyi onun yerine geçirmiştir. Bunu büyük bir beceriyle yapmış olması, bunca irrasyonelliğin dehlizlerinde gezinen kültürcü/yorumsamacı idealizmi, Dilthey, Schopenhauer, Nietzsche ve Kierkegaard'tan alıp böylesi rasyonel bir kılığa büründürmek ancak bu idealizm yumağını sosyoloji adı altında her kafaya geçirilebilecek bir külaha dönüştürmüş olmasıyla mümkün olur.

Felsefi idealizmin 20. yüzyıl başındaki büyük filozofu Henri Bergson'un "*elan vital*"i (az rastlanan bireyler) Weber'in entelektüelleridir. Bergson'a göre kimi az rastlanır

89 Weber, *a.g.e.*, 55.

bireyler, *elan vital*'i doğrudan bir duygu, tüm zaman düzeylerini geçen ve bir an içinde tüm yaşamı cisimleştiren yaratıcı kuvvet olarak hissedebilirler. Bunlar Bergson'da sanatçılar ve gizemcilerdir, Weber'de ise entelektüeller/seçkinler olacaktır ve sosyolojisini bu entelektüeller (*peygamberler*) üzerinden yüce insanlara ve dine dayandıracaktır. Yine bu birikmiş geleneğe uygun olarak fikirlerin tarihte nasıl etkili bir güç haline geldiği sorusuna, bunun ethos olarak tanımladığı kültürel formasyon içerisinde mümkün olacağı yanıtını verirken, tüm toplumsal yaşamın da salt güç ilişkileri açısından anlaşılabileceğini iddia edecek ve böylece üretim tarzı kültürel formasyon ile, üretim ilişkileri de güç ilişkileriyle ikame edilmiş olacaktır.

Tarihte kahramanlara ve düşüncelere bu denli önem atfedilmesinde, idealizme göre, bireysel "bilinç"in, hemen her şey anlamına gelmesinin payı inkâr edilemez. Evrenin hâkimi olarak bilincin konumu, varlığın üzerinde bir yerdedir ve varoluşu belirler. Tüm felsefi kurguların cehalet tapınağı haline gelen bilinç, tarihsel sosyoloji disiplininde kültür olarak karşımıza çıkar. Sosyolojide kültür, çözüme kavuşturulamamış tüm sorunların, nesnel olarak indirgenemeyen tüm tortuların biriktirilip saklandığı yer haline getirilir. Weber'den başlayarak sosyoloji geleneğinin kahir ekseriyetinde kültür, istisnasız tüm maddi insan ilişkilerinin ve bu ilişkilere denk gelen nesnel kavramların öznel ve kaygan hale getirilmesinde bir araç olarak kullanılmış ve yine kültür insan etkinliğinin bir sonucu olarak görülmüştür. Marx, "insanla insan arasındaki toplumsal ilişkilerin aldığı şaşırtıcı biçimlerin kökenini kestiremeyen kimseleri, bunlara insanlar arası uydurma bir köken yakıştırarak bu garip görünüşlerinden onları sıyırma

yollarını aradılar"[90] derken son derece iyimserdir. Peki ya biliyor ama yine de yapıyorlarsa?

> Kıssadan Hisse: Dinlerin direngen metinlerini ve kültürlerin tinsel etkinliklerini yeniden canlandırma tekniği olan yorumlama, sosyolojik bir eğilimin ötesinde, aynı zamanda siyasal ve ideolojik bir tavır alıştır.

Weber ile birlikte kapitalist toplumsal yaşamın genel hareketi nesnel yönüyle değil, radikal bir yön değişimi yapılarak, Kantçı bir dönüşle özneye bağlanarak araştırılmaya başlandı. Bu yön değişimini en açık biçimiyle din-kapitalizm ilişkisinin Weberci incelenişinde görmek olanaklıdır. Bu epistemolojik yön değiştirme oldukça nettir, bilginin alanını değiştirir ve temsili olmayan bir alanda bulunan bir bilgiye doğru yönelir. Din olgusu, nesnel ilişkilere bağlanıp açıklanmak yerine özneye bağlandı, yani öznenin inancına bağlanan bir yön değişimi gerçekleştirildi. Sistemli inançlar bütünü anlamında din, çoğu kez bütün kültürel ve toplumsal-siyasal üretimin gerçek kaynağı olarak kabul edildi. Bütün kültürel pratikleri düşünsel kurgular –ideolojiler– olarak kabul etmek, bu pratiklerin insan eyleminin anlamlandırıcısı olduğunu ve sosyolojinin amacının bu anlamları yorumlamak olduğunu söylemekten öte bir anlam taşımaz.

Bir ideoloji olarak dinin ne ürettiğini, toplumsal ilişkiler üzerindeki nüfuzunu incelemek idealist felsefeye has bir tutumdur. Kültür sosyoloğunun yok saydığı ya da görmezden geldiği toplumsal ilişkiler ve toplumsal pratikler, sadece bir kültür ya da ideoloji üretmekle kalmaz, aynı zamanda bir yandan süreklilikler ve kalıcı belirlenimlerle, öte yandan ge-

90 Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Yayın Kurulu, (Ankara: Sol Yayınları, 4. baskı, 2009), 101.

rilim, çelişki, çözüm, çözümsüzlük, yenilik ve gerçek değişikliklerle dolu somut dinamik durum ve mekanizmalar da üretir. Bundan kaçınmak için Weber, bireysel eylemlerin kültürel anlamının bilinçsiz ve pratikten kopuk bir doğası olduğu varsayımını yorumlayıcı sosyolojinin temel ilkesi olarak ortaya attı. Toplumsal ilişkileri tasarlama ve zihinde tasavvur etme işi olarak sosyoloji, kapitalizmi de bir içkinlik aygıtı olarak tasavvur eder. Ve Batı kapitalizmi özelinde Protestan ahlakı, herhangi başka bir toplum için din veya Kemalizm gibi ideolojiler bu içkinlik mekaniğinin içinde onun eteri (*ethos*'u), akışkanı, ruhsal değeri olarak görüldü.

Kültür daha sonra liberallerin elinde Weberyan mutasyona uğrayarak, hegemonya olarak adlandırılacak olan kurgusal mekanizmalar, insani özneleri yeni bir toplumsal-siyasal biçimin gereklerine göre şekillendiren yapılanmalar olarak tasarlanmış oldu. Oysa kültür, Marx'ın deyimiyle genellikle üretim ilişkilerinden aldıklarını yeterli görmeyen, her açıdan daha üstün bir soydan geldiğine inanmayı yeğleyen, kökenini inkâr edici bir doğaya sahiptir. Kendisini dünyaya getiren atasını, maddi gereksinimini reddederek anlam ve simgeler bütünü olarak yeni bir baba yaratır. Ancak, toplum kalıcı bir kültürü destekleyecek kadar geliştiğinde o kültür, pratik yaşamın gerçek otonomluğunu üstlenmeye başlar. Kültürel sosyolojizmin veri kabul ettiği bu otonomi tarihsel maddeci kurama göre biçimsel bir yanılsamadan çok tarihsel bir olgudur.[91]

Öte yandan, toplumsal ilişkileri yapılar ve işlevler üzerinden anlamlandırıp anlamaya çalışmak, sosyolojizmin

91 En karmaşık biçimi çağdaş yapısalcı yaklaşımda görülen anlayışa göre bütünüyle kendi formları içinde evrilen tüm kültürel yapılar ya toplumsal tarihten ve pratikten bağımsız ya da görece özerktir ya da daha vahimi bu pratiğin belirleyici formlarını oluşturur.

olduğu kadar siyasi muhafazakârlığın da temel argümanıdır. Çünkü her toplumsal/bireysel etkinliği, eylemin ortaya çıkışı ve sonuçları açısından bir işleve bağlamak, başta bir düzen-denge sorunu olarak ortaya çıkan eylemin sonunda, mevcut düzenin korunması meselesini merkezine alan muhafazakâr düşünüşün, saplantı düzeyinde bağlı olduğu istikrar sorunu ile yakından alakalıdır. Haliyle işlevselciliği sosyal bilimlerin mantığına bir daha çıkmamacasına sistematik bir biçimde sokar Weber. Kültürün, her eylemin ve eylemin içinde anlam kazanıp anlamlandırıldığı *ethos*'un bir amacı ve işlevi olduğu türünden makinesel bir mantıktan hareketle bir işlevi vardır; *Protestan dininin işlevi burjuva bireyi ortaya çıkarmaktır*, yargısına işlevselci mantık gereği kolaylıkla ulaşılır veyahut öncesinde bu sonuca ulaşmak için tasarlanır.[92] Sosyoloji açısından her eylemin amacını onun nedeni olarak yeniden tanımlayan Weber'e göre amaç, bir eylemin nedenine dönüşen bir sonuç imgesidir. Failler erişmeyi umdukları sonuçların yanı sıra bu sonuçları elde etmenin araçlarını da tasavvur eder.[93] Kültür cephesinden baktığımızda da, tüm inanç sistemlerinin ya da dünya görüşlerinin kendilerini benimseyen kişi ya da grupların ihtiyaçlarını bir şekilde karşılaması gerekir. Bu nedenle kültür ve sosyal bilimler, eylem ve inancın potansiyel rasyonel zeminlerini, bir başka deyişle amaç-araç ilişkisini soruşturarak işe başlar.

92 Weber, din ile bireysel tutum alış arasında bir nedensellik olduğunu çok açık biçimde beyan eder: "O halde, değer yargılarını ve tutumları belirleyen dindir. Tam bir kesinlik bulunmasa da dinsel yargılar, ahlaki bir rasyonalizasyon yapabildiği sürece etkili olurlar ve çok kere de kesin sonuç verirler." (*bkz.*: Weber, 1986, s. 245.) Bireyin eylemlerinin temel ittirici gücü olan değer yargıları ve tutumları belirleyicidir. Bir başka deyişle din, bu bireysel davranışların toplamı olan iktisadi ahlakın belirleyicisidir de.

93 Ringer, *Weber'in Metodolojisi,* çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım), 124.

İnançların toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiği, daha doğrusu faillerin eylemlerini nasıl anlamlandırdığı sorusu Weber'in sosyolojisinin ana ilgi alanını oluşturur.[94] Bu ilgide inançların ortaya çıkışı, üretilişi ve yeniden üretiliş süreçleri, inançlar ile toplumsal hareketler (davranışlar) arasındaki ilişki ve bunların birbirlerini etkileme biçimlerinin analizine yer yoktur. Yani düşünce ile eylem arasındaki dolayım halkası kayıptır. Ampirik gerçeklik, onu değersel idealarla ilişkilendirdiğimiz için ve bu ölçüde ampirik yoldan saptanan olguların ampirik olmayan nedenleri olarak ancak anlama/yorumlama yöntemiyle ele alınabilirler. Bu son derece muhafazakâr işlevselci ve pragmatist mantığa göre, simgesel kurgular olarak kültür, din veya herhangi bir seküler ideolojinin görünürdeki olgusal içerikleri değil, amaçladıkları ya da yol açtıkları sonuçların yorumlanmasıdır aslolan. Neredeyse bütün akademik macerasına tarihsel maddecilikle savaşının yön verdiği Weber'e, Marx masaya üç kere vurarak şu yanıtı verir:

> Gerçeklikte, çözümleme yoluyla dinlerin gizemli yaratımlarının maddi özünü keşfetmek, bunun tersi olan gerçek yaşam ilişkilerinden bu ilişkilere karşılık gelen ilahi ilişkileri keşfetmekten daha kolaydır. İkinci yöntem tek materyalist, dolayısıyla bilimsel yöntemdir.[95]

Bu sosyoloğu rehavete sürükleyen tarihsel sosyolojizmin atması gereken bir adım daha vardır: Çelişki nosyonunu toplumsal ilişki analizinden söküp atmak. Bunun ikili karşıtlıklar alanına sürülmesi gerekir. İkili karşıtlık, diyalektik çelişki nosyonu ile karşılaştırıldığında söylenecek olan, ilkinin du-

94 Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Bilim Sanat Yayınları, 1996), s. 10.

95 Marx, *Yahudi Sorunu,* (2009), 52.

rağan, kendi üstüne kapalı ve ikiliğin aşılamaz ve kendi dışına götürülemez oluşudur. Düalizm, çatışmayı, nedeni maddi olmayan karşılıklı gerilimle ikame eden ve/veya kurgusal spekülatif yapılar arası uyuşmazlığı anlatmada kullanılan bir model aracıdır.[96]

Kategorik olarak kendi maddi göndereninin üzerinde önceliğe sahip olan bu "kavramsal yapılar" toplumsal varlığın ötesinde durur. İkiliğin her iki yanındaki dünya ise bir değer uğruna birbiriyle çatışan, geometrik olarak somutlaşmış idealler dünyasıdır. Öyle ki ikiliğin her iki tarafındaki insanlar sanki bu göksel işler konusunda anlaşabilse, dünya işleri üzerinde hiçbir tartışma nedeni, uyuşmazlık kalmayacakmış izlenimi doğar. Öte yandan ikiliğin her bir parçasına toplumsal bütünden bağımsız ontolojik bir konum atfedilir. Her bir parçanın göndermede bulunduğu gerçeklikten çok, ikiliğin her bir yanını tanımlayan kavramlar arası bir koreografi öne çıkar; acıklı hikâye, iki kültürel yapı arasında tahakküm ilişkisi üzerinden kurgulanır. Bu kurgunun oluşturulup çatışma biçiminde sunulmasının altında ise yapısal işlevselciliğin karşılaştırmacı mantığı yatar. Çünkü ya yapısal olarak benzer olmayan kurumların benzer işlevleri yerine getirmelerine, ya da benzer olmayan işlevlere sahip benzer yapıdaki kurumların işleyişine bakan bir karşılaştırma kaçınılmaz olarak ikili açıklama doğurur.[97] Toplumsal kuruluşlarının altındaki maddi ilişkileri kavramlaştırmadan, salt yorumsamayla çıkarılan olguları anlaşılır kılmaya niyetli bu tanımsal düşünme, ikiliğin her bir yakasındaki yapıyla salt "kendin-

96 En karmaşık biçimini geleneksel toplum-modern toplum ikiliğinde, bizim memlekette yerli versiyonu olan merkez-çevre modelinde gözlediğimiz düalist yaklaşımda, modelin her iki yakası da değer örüntülerinin tahakkümü altındaki yapılardan oluşur.

97 A. Callinicos (2009), 135.

de şey" olarak ilgilenir. Oysa çatışma veya çelişki ile çatışan taraflar hiçbir nesnel ilişkiye göndermede bulunmadan tanımlanamaz. Çelişkiyi tanımlamaya girişen her türlü çaba, sadece çelişki ya da çatışma teriminin çağrıştırdığı dinamik toplumsal varoluş tarzını dondurmak ve bunu toplumsal ayrışma ve katmanlaşma incelemesinin kategorilerini statikleştirmek adına yapmak zorunda kalır, ki bu yine kaçınılmaz ikili açıklama modellerine sarılma sonucunu doğurur.

Öte yandan, tarihsel sosyolojide sıkça karşılaşılan ikili anlatım modellerinde değişim, diyalektik bir süreçten çok, yer değiştirme mantığının hâkim olduğu bir toplumsal değişim olarak ele alınır. En nihayetinde modern, gelenekselin yerini alır ya da çevresel değerlerle merkezî değerler yer değiştirir. Birbirleriyle herhangi bir organik ilişkiden yoksun ve bu durumda da dinamik özellikte olmayıp neredeyse geometrik olarak yalnızca yan yana uzanan yapısal ikilik açıklamaları, yaygın kanının aksine ilgisini toplumsal değişimi açıklamaya değil, kültürel toplumsal derecelendirmeleri tanımlamaya yoğunlaştırır. Aslına bakılırsa ikili açıklama mantığında çatışma, somut insanlar arası ilişkilerin deneysel analizinden çıkarsanmaz, bir soru olarak önceden varsayılır. Söz konusu yaşam alanlarına dair deneysel olarak gözlemlenebilir göstergeleri maddi ve ilişkisel bütünlüğü içerisinde ele almak yerine, her alan birbirinden farklı değer örüntülerine sahip bir norm olarak soyutlanır, sonraki adımda ise bu norm ışığında aynı göstergenin içerdiği anlam üzerine yorumsamaya geçilir. Weber hatırlanacağı üzere toplumu her biri kendi değer örüntüsüne sahip farklı yaşam alanları kaosu olarak tanımlıyordu. Bu kaosun içindeki her bir yaşam alanındaki inançların başka bir küredeki inançları nasıl pekiştirebileceğini ya da bunlarla nasıl çatışmaya girebileceğini göstermek

için farklı yaşam alanlarının birbirinden ayrılıp ikilik olarak karşı karşıya getirilmesi zorunludur. E.P. Thompson'un yapısal-işlevselci yaklaşım için sıkça kullandığı gibi, "yılan dönüp kendi kuyruğunu ısırır".[98]

Sonuç olarak Weber, eşi benzeri az görülür bir saptırmayla, tarihsel maddeciliği kendi yorumsamacı sosyolojizminin mantığı içine hapsedip, bizi materyalizmin "gerçekliğin ekonomik yorumunun" tüm kültürel olguları –yani bizim için anlamlı olan her şeyi– son analizde ekonomi tarafından koşullanmış şekilde açıklandığına ikna etmeye çalışır.[99] Sözcükler imgelere evrilir, her kavramın altında, yapılan her açıklamanın içinde Marx'la hesaplaşmayı yakalarsınız. Üretim tarzı yerine egemenlik (*meşruiyet*) biçimleri, üretim araçlarına el koyma yerine yönetim araçlarına el koyma gibi ikame "kavramsallaştırmalar" havada uçuşur. Her şeyden önemlisi iktidar ve güç, her seferinde dikkat çekici biçimde bir sahiplik, sahip olma durumu üzerinden tanımlanırken, gücün çıplak mülkiyeti meta ile ikame edilir.[100]

Friedrich Engels'in Adam Smith ile politik iktisat arasında kurduğu analojiye benzer biçimde denilebilir ki Weber

98 E.P. Thompson, *Teorinin Sefaleti* (İstanbul: Alan Yayınları, 1994). Bu totolojik anlatımın araçları olarak ideal tipler öyle inşa edilir ki, hiçbir şekilde Weber'in varsayacağı, ileri sürdüğü ya da önereceği sonuçların dışına çıkılamaz. İdeal tipler, deyim yerindeyse, Weber'in amaca ulaşmak için kullandığı araçlardır. İdeal tipler bir amaç doğrultusunda ve uğruna inşa edilirler. İdeal tipler belirli bir eylemi gerçekleştiren varsayımsal eyleyicilere bağlanabilecek öznel anlamın kavramsal olarak algılanan arı örneği olarak tanımlanır ki, bu da yöntembilimsel bireyciliktir. Örneğin Weber, geleneksel otoritenin iktisadi etkinlik biçimi üzerindeki etkisi, geleneksel tutumu güçlendirici bir yolla olmuştur der. Ve modern kapitalizm bu biçimde nitelendirilirken, ideolojik olarak ve ideal tipik tamim içerisinde kapitalizm, yönetim ilkesi özel sermaye yatırımı olan bir kültür olarak tanımlar.

99 Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 96.

100 Weber (1986), 84.

toplumsal bilimlerin Martin Luther'idir. Luther dini-imanı dışsal dünyanın tözü saymış ve dolayısıyla Katolik paganizme karşı çıkmıştı; "dinselliği insanın içsel tözü yaparak dışsal dinselliği ortadan kaldırmış, normal yurttaşın dışındaki rahibi de yok sayarak normal yurttaşın yüreğine yerleştirmişti" der Engels. Weber inancı Luther'den de geriye götürür ve toplumun ruhu *ethos*'u ilan ederek, ruhuna inancın üflendiği bir toplum imgelemi üzerinden içkinliğinin kaynağı din olan bir kapitalizm kavramsallaştırması ve onun toplumsal yaşam alanlarını inceleme nesnesi yapan sosyolojizmi icat etti. Büyük bir coşkuyla mı yoksa kahrolarak mı söyledi bilinmez ama Nietzsche'nin "tanrının ölümünü ilan etmesi", kendisinin "büyüsü bozulan dünya"ya hayıflanışından olsa gerek Weber, dini göklerden alıp toplumsal yaşamın ve insanlar arası ilişkilerin niteliğini anlayıp yorumlamada başat neden haline getirdi. O, hem bir ruh çıkartıcı/çağırıcı, hem de tanrının varlığını tanıtlamaya çalışan bir teolog gibidir.

Kapitalist dünya, gerçekten Weber'in iddia ettiği gibi dünyanın büyüsünü bozarak rasyonel aklın çizgisinde ilerlemez. Weber'in onca rasyonelleşme ısrarının aksine, kapitalist üretim ilişkileri ve sermayenin toplumsal tahakkümü içerisinde dünya ve toplumsal yaşam, sürekli ve farklı biçimlerde speküle edilir. Büyü bozulmaz, her gün sermaye ilişkileri aracılığıyla dünya akılla kavranamayacak bir biçimde büyülü bir hale getirilir. O devasa bürokrasi, yönetim sistemleri, örgütlenme biçimleri, rasyonel aklın bir ürünü değil, sürekli kâr elde etme isteğinin hesapsızlığının bir ürünüdür. Hesaplama arkadan gelir. Toplumsal ilişkileri amaç-araç rasyonalitesi üzerinden değerlendirmede kullanılan araçsallık, insan eyleminin genel bir özelliği olmak şöyle dursun, kapitalist üretim biçimine özgüdür. Yoksa insan doğasının kendisi ve insan ey-

lemleri amaç-araç rasyonalitesi ve/veya yararlılık ilkesinden çıkarsanabilir değildir. Weber kapitalist sömürü düzeninin ve sermaye ilişkilerinin ürettiği yabancılaşmış dünyayı ve yabancılaşmış insan (emek) ilişkilerini, kendisine yabancılaşmış burjuva bireyi verili gerçeklik olarak alıp, –bireyi doğallaştırıp– evrenselleştirerek onun sahip olduğu özellikleri tür olarak insanın doğasına atfetmiştir.

Maddeci tarih anlayışına göre ahlak, din, metafizik gibi ideolojik biçimler ve bunlara tekabül eden bilinç biçimlerinin özerk görünümleri, gerçekten de görünümden ibarettir. Bunların ne kendilerine ait tarihleri ne de gelişmeleri vardır. Fakat insan, toplumsal olarak belirlenmiş insan, kendi maddi üretimini ve maddi ilişkilerini geliştirirken bu gerçek varoluşla birlikte düşünüşünü ve düşünüşünün ürünlerini de değiştirir. "Yaşam bilinç tarafından belirlenmez, bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx): Weber ve müritleri, bu gerçekliğin kapitalizm tarafından tersyüz edilmiş fenomenini veri kabul ederler. O nedenle, herhangi bir toplumsal inceleme nesnesinin analitik kurgusunu şekillendirirken daima söz konusu olgunun altında yatan ideanın ne olabileceği sorusunu temele alırlar. Ve yine bu yüzden, nesnel insani ilişkilerin ya da fenomenlerin tarihi, modellerin tarihi fikri ile yer değiştirir. Oysa Marx'ın dediği gibi, önce düşünülüp sonra yaşanmaz, önce yaşanıp sonra düşünülür. Daha açık bir deyişle "çiftçi, çiftçi gibi düşündüğü için çiftçi olmuş değildir, çiftçi olduğu için çiftçi gibi düşünmektedir."

2. BÖLÜM

Soğuk Savaşın Silahşoru



> Anlamsız olan şeye inanmıyorum,
> aksine ona anlamsız olduğu için inanıyorum.[101]

Sosyoloji söz konusu olduğunda 20. yüzyıl geç başlayıp erken biten bir yüzyıldır. Hobsbawm'ın[102] deyimiyle, sosyolojinin ve ondan türetilen siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi gibi alt disiplinlerin, tıpkı içinde filizlendiği yüzyıl gibi yoğun fakat kısa bir tarihi vardır. Kavramları ve yöntemi ikinci paylaşım savaşı sonrasında, soğuk savaşın yoğun ideolojik çatışmaları ikliminde şekillendi, kurgulandı. Bütün ideolojilere son verme hevesiyle bizatihi kendisi bir ideoloji olarak tasarlanan sosyoloji, soğuk savaşın en gözde ve üstüne titrediği çocuğudur. Biçimsel tarihi kısadır ama muazzam bir mutasyona uğrama becerisi göstererek yeni binyılın şafağında, postmodern/post-yapısalcı sosyolojilere evrildi. Bütün ideolojilerin bir tarihe ve mitolojiye ihtiyacı vardır; sosyoloji bu mitolojik temeli, felsefe tarihinin derinliklerine kök salan, yeni ideolojiye uygun kahramanları büyük bir incelikle kendisine mal ederek kotardı.

---

101 Tertullianus, MS II. yüzyılda yaşamış kilise babası.

102 E. Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991: Aşırılıklar Çağı*, 6. B., çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal Yayınları, 2016).

20. yüzyıl asıl şimdi başlıyordu ve bu yüzyılın burjuva toplumunun düzene olan inancını pekiştirecek bir düşünce tarihinin, "yeni bilim"in, kurgulanması ve her türden diyalektik felsefeye olan bağlılığın öncelikle köreltilmesi gerekti. Böylece Hegel ve Marx'ın eserlerinin bir yemek kitabı ya da elektrikli süpürge kullanım kılavuzu kadar kıymeti harbiyesi kalmamışken, A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim gibi dirimselciler, Weber gibi yorumsamacılar yeni toplum mühendisliği olarak sosyolojizmin ilahi kahramanları mertebesine yükseltildiler. Sosyolojinin temel imgesi, biyolojik "toplumsal organizma" imgesiydi; yani sınıf mücadelesinden farklı bir şeye tekabül eden, toplumdaki bütün grupların işlevsel işbirliği. Bu, 20. yüzyılda sosyoloji kılığına bürünmüş eski siyasi muhafazakârlıktı ve bilimden çok siyasi propaganda için iyi bir temel oluşturuyordu.[103]

Örneğin kapitalizmin yayılmacı dinamiği anlamına gelen emperyalizm, F. Jameson'un deyimiyle, bugünlerde fazlasıyla gizemlileştirilerek ve biraz da Hollywoodvari biçimde estetize edilerek antik imparatorluklar arası fetih savaşlarını çağrıştıracak anlamda kullanılmaktadır.[104] İkinci paylaşım savaşı sonrasında, zorunlu kalınmadıkça askerî işgal mekanizmasının tercih edilmediği, iktisadi sömürü ve siyasal kültürel tahakküm biçimleri üzerinden işleyen bir emperyalist yayılma biçimi baskındı denilebilir. Bu kültürel tahakkümün en önemli ayaklarından birini bilimsel üretim alanı oluşturdu. Kuşkusuz siyasal (ideolojik) ve kültürel tahakkümün, ve-

103 E. Hobsbawm, *Sermaye Çağı: 1848-1875*, 2. B., çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Yayınları, 2003), 285.

104 F. Jameson, "Modernizm ve Emperyalizm", T. Eagleton, F. Jameson, E. Said (der.), *Milliyetçilik Sömürgecilik ve Yazın*, çev. Ş. Kaya (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993), 46.

rili bir topluma nüfuz edebilmesinde antropolojiden iktisada, yerel kültürleri araştırmada, sosyoloji ve siyaset bilimine önemli roller düşüyordu.

Yeni yüzyılda emperyalizmin amiral gemisi konumuna gelen Amerika Birleşik Devletleri, sosyoloji biliminin de ana üssü oldu. Aslında içeride, özellikle 1929 büyük krizi sırasında yükselen işçi sınıfı direnişlerini bastırmada, sistem içinde eritmede, toplumsal ve davranışsal bilimlerden hayli yararlanmış olan kapitalizmin bu yeni karargâhı, geçmiş deneyimlerini soğuk savaş döneminde, çeperine ve diğer kıtalardaki tahakküm alanlarına doğru yaygınlaştırdı. Savaş öncesinde ve sırasında, sosyologlar/davranış bilimciler tarafından işçiler üzerinde yürütülen deneyler, bu işler için ayrılan özel/kamusal kaynaklar, soğuk savaş yıllarında yeni emperyal sisteme entegre olmaya aday toplumsal alanlara doğru kaydırıldı. Uzunca bir zaman kapitalizmin ana karargâhları dışında yaygın bir piyasa oluşturan modernleşme kuramları bu çabanın ürünlerinden biriydi. Sayısız araştırma projesi, kafa karıştıracak kadar araştırma enstitüsü, vakıf ve hem devletten hem de özel sektörden akan milyonlarca dolar, zaman ve akademisyen, siyaseten ve sosyolojik olarak bu "geleneksel/modernleşme öncesi" pozisyonda oldukları iddia edilen geç kapitalistleşen ya da kapitalistleşmeye direnen toplumları incelemek adına seferber edildi. Amerikan sosyolojisi ve onun ikiz yavruları olan siyaset bilimi ve tarihsel-sosyoloji disiplinlerinin ortaya çıkıp serpilmesi böylesine her cephede yürütülen bir ideolojik savaş ortamında doğdu –ve alnında bu lekeyi hep taşıdı, taşımaya da devam ediyor.

Meselenin kriminal boyutunda kaybolmadan verilecek bir tek çarpıcı örnek dahi, durumun vahametini anlatmak için yeterli: Sosyologların gelişmekte olan ülkelerdeki ayaklanma

ve devrimlerin nedenlerini araştırmayı hedefleyen 1964 tarihli Camelot Projesi, Amerikan ordusunun özel operasyonlar araştırma ofisi tarafından desteklenmişti. İlk etapta, Latin Amerika ülkelerini araştırma alanı olarak seçen, kültürel mühendislik, kamuoyu psikolojisi, siyasal psikoloji gibi pek çok alandan sosyal bilimciyi barındıran bu proje, sonradan 1973'te Amerikan destekli bir darbeye muhatap kalacak olan Şili ayağı deşifre olunca askıya alındı. Amerika'da hem hükümet hem de özel yatırımcılar için "simsarlık" yapan bir kuruluş olan Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi, akademik örgütler ve işadamlarının akıttığı büyük miktarlardaki paralarla emperyalizmin hem içeride hem dışarıda ihtiyaç duyduğu bilgiyi üretecek proje ve enstitüleri desteklemeyi mümkün kılan bir yapılanmaydı. Öte yandan bu türden kuruluşların hedefinde yalnızca Amerikan üniversiteleri yoktu. Rockefeller Vakfı, Fransa'da güçlü olan Marksist akımlar ve Marksizmin iddiaları ile savaşabilmek için sosyal bilimlerin yeniden örgütlenmesine yüklü paralar aktardı.[105] Vietnam Savaşı tam da bu bilim-para işlerinin ayyuka çıktığı dönemlerdedir. Rockefeller bu dönemde, Yale Üniversitesi'ne Uzakdoğu ve Rus çalışmaları enstitüleri kurulması için hatırı sayılır miktarda finansman sağladı. Washington Üniversitesi'ndeki Uzakdoğu Çalışmaları Programı ve Columbia Üniversitesi'ndeki Rus Enstitüsü'nün kuruluşu göz önüne alındığında, özel vakıfların etkin bir biçimde bu işe dahil olduğu açık. Carnegie Şirketi, Harvard'a Rus Araştırmaları Merkezi'ni kurması için 1947 yılında 740 bin dolar verirken, sonraları, Michigan Üniversitesi'ne de Japon Çalışmaları için bir ödenek ayırmıştı. 1953 ile 1966 yılları arasında bölge çalışmalarının en başta

105 H. Haroutunian, *Tarihin Huzursuzluğu*, çev. Mehmet Evren Dinçer (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006), 36.

gelen özel destekçisi, otuz dört üniversiteye 270 milyon dolardan fazla ödenek ayıran ve ayrıca Princeton Üniversitesi'nin *Toplumların Modernleşmesi* ve Chicago Üniversitesi'nin 1960'daki *Yeni Uluslar Projesi* gibi projelerini de finanse eden Ford Vakfı idi.[106]

Edward Shils'den ödünç aldığı merkez-çevre modelini uyarlayarak muhteşem bir üne kavuşan modernleşme sosyolojisinin baş tacı düşünürü Şerif Mardin'in doktora yaptığı 1950'li yıllara ilişkin Amerika gözlemleri ilginçtir:

> Doktora çalışmamı yapmak için öyle ilginç bir yerdeydim ki (…) Çoğu ABD'de Sovyet Rusya'nın nasıl bir rejim oluşturduğunu inceleyen eski Marksistlerden oluşan bir enstitü. Bir kısmı Çin'deki rejimin nasıl gelişmekte olduğunu merak eden insanlar vardı ve o konuda çok büyük projeleri vardı. Örneğin bu memleketlerde çıkan ana gazetelerin baş makalelerini önceden okumak suretiyle, oradaki programları, başyazarların yazılarını incelemek suretiyle anlamaya çalışan bir proje vardı. Bu projenin Amerikan devletinden fonlarla desteklendiğinden eminim (…) Sonradan bu enstitünün üyelerinin Marksizmle ilişkileri yavaş yavaş azaldı. Bir kısmı takibata uğradı. Nixon'dan sonra orasını şöyle bir temizlediler. Sonradan sağcı bir grup oluşturuldu.[107]

Bir disiplin olarak sosyolojinin kurumsallaşmasında ve uluslararasılaşmasında, savaştan sadece maddi olarak değil kültürel ve bilimsel olarak da yıkımla çıkmış olan Avrupa ve üçüncü dünyaya ihracında *Kültürel Özgürlük Kongresi*

106 *A.g.e.*, 38.

107 Ş. Mardin, *Türkiye'de İslam ve Sekülarizm: Makaleler 5*, Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 204-205. Mardin'in doktora çalışmasını yürüttüğü yer, Amerika Birleşik Devletleri'nde Stanford Üniversitesi'ne bağlı bir düşünce (*think-thank*) kuruluşu olan Hoover Enstitüsü'dür.

[Congress for Cultural Freedom] adlı kuruluşun hatırı sayılır bir etkisi oldu. 1950'de Amerikan Merkezi Haberalma Örgütü (CIA) tarafından *Fairfield Foundation* aracılığıyla finanse edilen bu yapılanma, sonraki on yıllarda başta Avrupa olmak üzere birçok ülkede kongre, sempozyum ve çalıştaylar düzenledi.[108] Özellikle savaş sonrasında Marksist kuramın akademide ve sosyalist partilerin de siyaset sahnesinde güç kazandığı İtalya, Fransa ve Almanya gibi ülkelerde pek çok akademik dergiyi finanse etti. Arthur Koestler, M. Polanyi, Raymond Aron, Hannah Arendt, Daniel Bell, Sidney Hook gibi pek çok bilim insanı bu kuruluşun istihbarat özelliğini bilmeden destek oldu, kongrelerine katıldı. Bir istisna ile; 1950'lerin ortalarında *Kültürel Özgürlük Kongresi*'nin en etkili ismi olup 1962'den itibaren yine CIA tarafından fonlanan *Minerva* dergisinin editörü olan Shils –1967 yılında *New York Times* gazetesinde yayımlanan bir yazı dizisiyle– bu kuruluşun CIA ile bağlantısı açığa çıkarıldığında inkâr ve itiraz etmedi.[109]

Kültürel Özgürlükler Kongresi, CIA finansmanı açığa çıktıktan sonra *Ford Foundation* tarafından desteklenen *International Association for Cultural Freedom*'a [Uluslararası

108 Bu kuruluşun çalışmaları ve soğuk savaş dönemi ideolojik işlevi üzerine şu iki detaylı çalışmaya bakılabilir:

E. Aranova, "The Congress fof Cultural Freedom, Minerva and the Quest for Instituting Science Studies in the age of Cold War", *Minerva*, 2012, sayı: 5, s. 307-337.

G. Scott-Smith, G., "The Congress for Cultural Freedomi the End of Ideology and the 1955 Milan Conference: Defining the Parameters of Discourse", *Journal of Contemporary History*, 2002, cilt: 37, no: 3, s. 437-455.

109 Shils'in 1942-1945 yılları arasında savaş sürerken Londra'da, sonradan Amerikan merkezî haber alma teşkilatı CIA'ye dönüşecek olan Office of Strategic Service'de [Stratejik Hizmetler Bürosu] çalıştığı biliniyor. Baş yürütücülerinden biri olduğu Kültürel Özgürlükler Kongresi ile CIA arasındaki bağlantı açığa çıktığında bunu reddetmediği ve itirazda bulunmadığı düşünülürse, savaş sonrasında istihbaratçılık-sosyologluk işini bir arada götürdüğü anlaşılıyor.

Kültürel Özgürlük Birliği] dönüştürüldü ve 1970'lerin sonuna kadar pek çok kongre düzenledi. 1960 sonlarına kadar bu toplantıların ağırlıklı konuları arasında ideolojilerin sonu, kitle toplumu ve komünizm yer alıyordu. 1970'li yıllarda müdavimi Shils'in yanı sıra S.M. Lipset, John Galbraith, Zygmunt Bauman, Leszek Kolakowski gibi popüler isimlerin de yer aldığı toplantılarda, ağırlıklı olarak bilgi kuramı ve yöntem üzerine toplantılar düzenlenirken, bu dönemin ana teması işçi sınıfının ölümünün ilanı üzerinden yürüyen sanayi sonrası toplum tartışmalarıydı.[110] Kuramsal düzlemde, Marksizm karşıtı olan bu dönemin anılan sosyal bilimcilerinin neredeyse tamamı, yine bu konferanslarda hararetle refah devleti savunuculuğu yönünde pozisyon almışlardı. Özellikle Bell gibi bir dönem Marksizmin tedrisatından geçmiş bu sosyologlar, Sovyetler Birliği'nde uygulanan politika-

110 Bell belki de Shils kadar görünür olmasa da bu yapılanmanın en etkili isimlerindendi. 1950'lerde *İdeolojinin Sonu* başlıklı çalışmasıyla bu dönemki çalıştaylara ağırlığını koyan Bell'in, *Sanayı Sonrası Toplumun Gelişi* adlı çalışması 1970'li yıllarda bu kongrenin düzenlediği konferans ve panellerin de ana temasıydı. Örneğin 1951'de düzenlenen Berlin Konferansı'nın ana temasını "siyaset dünyasının sağ-sol ayrımının anlamını yitirdiği yeni bir aşamaya girdiği" oluşturuyordu. Lipset, Bell ve Shils'in koordinatörlüğünü yürüttüğü bu konferansın başlığı "Siyasal İdeolojilerin Sonu" idi. 1970'de Zürih'te düzenlenen ve baş katılımcıları arasında yukarıda anılan isimlerin yanı sıra Zygmunt Bauman'ın da yer aldığı kongrenin ana teması ise, "Sanayi Sonrası Toplumun Gelişimi" idi. Birinci temada ideolojilerin sonundan anlaşılması gereken Marksizm ve sosyalizmin sonuyken, sanayi sonrası toplum öngörüsünün altında işçi sınıfının ölümü teması yatıyordu. Güncel tartışmaları takip edenlerin iyi hatırlayacağı gibi bu iki tema yeni binyılın arifesinde post-yapısalcı/postmodern sosyologların da ana tartışma konularındandır. Bell tarafından formüle edilen biçimiyle sanayi sonrası toplum, mal üretiminden hizmet ekonomisine bir kayma ve hem teknolojik yeniliklerin, hem de siyasaların oluşturulmasının kaynağı olarak kuramsal bilginin oynadığı merkezî rol ile karakterize edilir. Bu değişimi anlamaya çalışıyormuş gibi görünen ama özünde toplumsal yapıları süreçlerden ve eyleyenlerden koparak statik bütünlükler olarak ikili modelleştirme içerisinde açıklama mantığı, sonraları, üretimin örgütlenmesi, kültürel ilişkiler, siyasal alan-iktisadi alan arasındaki ilişki gibi pek çok ölçütten hareketle sıkça kullanıldı ve kullanılıyor.

lar karşısında, Batı'nın sosyal adaletçi, gelir dağılımı dengesini kollayan iktisat politikaları uygulaması gerektiğini de hararetle savunuyordu. Tek tek ulus devlet düzeyinde, geleneksel toplumsal ve siyasal yapılanmalardan, Batılı anlamda modern siyasi ve ekonomik yapılara geçişleri hedefleyen bu yaklaşım, uluslararası düzeyde de dünya siyasetinin yeniden düzenlenişine ilişkin bir iktisadi stratejiyi barındırıyordu.

Ancak 1960'ların sonlarında modernleşme kuramcılarının yaşadığı hayal kırıklığına son derece sert bir yanıt geldi; 1967'den sonra *Amerika Birleşik Devletleri Vietnam Araştırmaları Enstitüsü* başkanlığını yapan S. Huntington, 1968'de yazdığı, *Değişen Toplumlarda Siyasal Düzen* [*Political Order in a Changing Societies*] adlı kitabıyla modernleşmecilerin kaybettiği itibarı yeniden kazanmaları için çabalıyordu.[111] Ancak arada ciddi bir farklılık vardı. Huntington, bütün toplumların eninde sonunda Batılılaşacağı, bu gidişat karşısında direnmenin nafile olduğu konusunda selefleriyle aynı fikirdedir. Ancak ilk kuşak soğuk savaş silahşorlarının tersine demokrasi onun gündeminde dahi yoktur. Huntington, modernleşme kuramcılarının beklentilerinin aksine "çeperde" yükselen sosyalist direnişler karşısında "siyasal otoritenin üstünlüğü, halkın gözünde meşruiyet kaygısı taşımaksızın korunmalıdır" naraları atar: Siyasal istikrar, uğrunda verilecek her türlü bedele değer![112]

111 S. Huntington, *Political Order in a Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968).

112 *A.g.e.*, s. 292-304. Nitekim bu kitabın yazılışından çok değil birkaç yıl sonra Latin Amerika'da baş gösteren askerî diktatörlükler, ABD ve birçok Batılı ülke tarafından desteklenmiştir. Daha da ilginç olanı, o günün modernleşme kuramcısı, bugünün medeniyetler çatışması paradigmasının mucidi Huntington ile yeni-emperyalizmin iktisadi kolunun kurucu babalarından olan F. Hayek, Şili'de seçimle iktidara gelen Allende'nin askerî darbeyle iktidardan indirilişini sevinçle alkışlamışlardır. Bir siyasal istikrar adına, diğeri piyasa adına.

Weber'in başlattığı emperyalist zihniyet, soğuk savaş döneminde sosyolojinin –modernleşme kuramı ve onun taşeron uzantısı disiplinleri– kolonyal tahakkümü sayesinde, coğrafi olarak Batı'ya –ABD– sabitlenmiş, zamansal olarak tarihsellikten uzak bir sosyoloji kurdu. Weber'in birbiriyle çekişme halindeki farklı yaşam alanları anlayışı, bu tarihsel sosyoloji çerçevesinde birbiriyle çatışan (modern-geleneksel) kültürler, ya da aynı toplumsal yapı içerisinde çatışan merkez-çevre anlayışlarına evrildi. Böylece çatışma, nesnel ve maddi-tarihsel insani ilişkilerden azade zihinsel kurguların çatışması mertebesine yükseltilerek idealist yapısalcılığın doruğuna ulaşıldı. Bir dönem hegemonyalar çatışması biçiminde tuhaf bir solculuk altında Marksizme de sirayet eden bu anlayış, düşünsel/kültürel yapıları, kutsal Olimpos Dağı'nda birbiriyle didişen tanrılar mertebesine çıkarırken, bizatihi kültürün üreticisi olan insani etkinliği bu rekabette atıl ve pasif öznelere dönüştürdü.

Soğuk savaş dönemi mahşerinin atlıları rolüne bilerek veya bilmeyerek soyunan sosyologlar, toplumsal olanın kolektif inkârının büyülü döngüsünü şekillendirmede pay sahibi oldular. Yeni oluşturulan sosyolojizm üzerinden her yerde toplumsal dünyadan dem vurmaya, ama aslında söz etmiyormuş gibi bir jargon içerisinde söz etmeye veya bir gerçeklik olarak toplumu unutup, unutturup onun yerine kavramsal bir kurguyu geçirmek için –yani tek kelimeyle– toplumun inkârından söz etmeye giriştiler.[113] Siyasi eylemliliği akademik yorum halesine bürüyen bu sosyo(ideo)loglar, daha kuruluşunda bir parya bilime çevirdikleri soğuk savaşın yavrusu sosyoloji aracılığıyla, tam da postmodernistlerin bugün moda

113 P. Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım, 2. B., (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 16.

haline getirdiği bir "bilimsel" jargon icat ettiler: Bu jargon, yapı ve fail arasındaki gerilime, ikiliğe odaklanmış bir sosyolojik kurgu üzerine inşa edildi.

Bugün akademide hâkim olan bu sosyolojik jargon, çoğu düşünce formatında bile olmayan –hadis benzeri açıklamalarla desteklenmiş– kavramsal tanımlamaları öğrencilere giriş babında dayatırken, bu bilimsel şiddetle muhatap olanların, ifadenin doğruluğunu ya da yanlışlığını sorgulamalarına izin vermez. Toplum üzerine düşünmeye yeltenen kişinin ne düşündüğünü söylemesine, hatta düşünmesine bile izin vermez, bunu gereksiz görür; nihayetinde düşünme görevini de ondan alır.[114]

Sosyolog bir düşünce mimarı olduğu kadar, tarihin belki de hiçbir döneminde –söz konusu zamanlarda olduğu gibi– devlet ile doğrudan ya da dolaylı yoldan, meslek erbabı olarak ilişkili olmamıştır. Deyim yerindeyse, sosyoloğun varoluşsal amacı, seçtiği zanaatın ontolojik zemini gereği düzendeki aksaklıkların, tespit-teşhis ve tedavisinde toplumsal egemenlik ilişkilerini "düzen" içinde sürdürmekten yana olanlara destek olmaktır.

Soğuk savaş sonrasının evrensel bilimi olarak yayılan sosyoloji, geniş bir pazara da sahip oldu; hatta denilebilir ki toplumbilimler metodolojik/ontolojik olarak diğer disiplinler üzerinde tahakküm kurmak anlamında tekelleşirken burjuvazinin yarattığı ideolojik bir karabasana dönüştü. Burjuvazi, sosyoloğa basit bir soru sorar: Bu ne fayda sağlar? Ve sosyolog cevap verir: Ne istiyorsunuz?

114 T. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 13.

Tarihselliğin Yerine Gelenek

> Peki dengemizi nasıl sağlıyoruz?
> Geleneklerle!
> Geleneklerimiz sayesinde yıllardır dengemizi korumayı başardık.
> Gelenekler sayesinde içimizden her biri kimin kim olduğunu ve tanrının bizden ne beklediğini çok iyi bilir.[115]

Diğer yandan soğuk savaşın kuramsal/ideolojik hazırlıkları kendini henüz sıcak savaşın gün batımında, yöntem bilim/rasyonalizm başlığı altında yürütülen tartışmalarda göstermeye başladı. Michael Polanyi'nin geleneği ideoloji ile ikame etme çabaları[116] "ideolojilerin sonu" söylemini erkenden müjdelerken, Michael Oakeshott ve Karl Popper gibi muhafazakârlığı kabuğu sert bir anti-Marksizmle harelenmiş düşünürler geleneği, rasyonel/bilimsel düşüncenin konusu/nesnesi haline getirmeye giriştiler[117]. Ve nihayet E. Shils'in belki de asıl ilham perisi olan T.S. Elliot'un *Hıristiyan Toplumu Düşüncesi* [*The Idea of Christian Society*] gibi çalışmaları aracılığıyla, gelenek, Weber'in *Protestan Ahlakı*'nda kullandığına eş değer bir mantıkla siyaset bilimi, hukuk ve diğer alanların birleştirici, kaynaştırıcı temeli olarak yeniden sunuma hazırlandı.[118] Ve hiç şüphe yok ki bu

---

115 *Damdaki Kemancı* müzikalinin açılış müziği.

116 P. Polanyi, *Science, Faith and Society*, (London: Oxford University Press, 1946).

117 O. Michael, "Rationalizm in Politics", *Rationalizm in Politics and Other Essays* içinde, New York 1947, Basic Book Publishing. Ayrıca *bkz*. K. Popper, "Towards a Rational Theory of Tradition", *Conjencture and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* içinde, New York 1947, Harper and Row Publishing.

118 Amerikan kökenli soğuk savaş şövalyelerinin Kıta Avrupası muhafazakâr düşüncesi ile hemhal oluşları ilginçtir. Soğuk savaş döneminde Amerikan devleti ile daha doğrudan çalışmış olan Brezinsky gibi bürokrat-bilim insanı,

sunum şeklinin sosyolojizme nüfuz edişi, ideolojilerin sonu söylemi ile eş zamanlı ilerledi. İnsanın nasıl hareket edeceği, "somut eylemliliğin" bilgisi ve daha da önemlisi toplum içinde somut pratiğe dönüşmüş toplumsal eylemin bilgisine nasıl ulaşılacağının yolu ve yordamının dinî ve sosyal geleneklere gömülü olduğu iddiası üzerinden gelenek, rasyonel eylemin de temeli haline getirildi.

Hegel'den bu yana burjuva ilişkiler alanı olarak bilinegelen "sivil toplum", ideolojilerin sonu söylemiyle, ideolojinin gelenek ile ikame edilmesi sayesinde, siyasal eyleme tarzına işaret eden "*civility*" kavramı üzerinden tanımlanırken, bütün iktisadi ve sınıfsal çağrışımlarından da arındırıldı. Siyasetin, dinden bağımsız kesinlikle var olamayacak olan ve asli taşıyıcısı entelektüellerden oluşan bir total kültüre ihtiyaç duyduğuna vurgu yapan Eliot, bu bütüncül gelenek anlayışını toplumsal yaşamın ilk evrelerine kadar götürürken, sınıf meselesini Rönesans ile başlatır. Böylelikle gelenek bütün bir toplumun çimentosu vazifesini görürken, toplumların farklılaşıp karmaşıklaşmasıyla "sınıf kültürü" de modern toplumun bir alt alanına işaret etmiş olur: "Bir toplumda, insanların farklı saikler ve ilgilerle bağlı olduğu *evrensel veya* ***merkezi*** *olduğu kadar yerel veya* ***çevresel*** *kültür-*

1990'larda tarihin sonunu ilan eden Fukuyama, medeniyetler çatışması tezinin mucidi Huntington gibi isimler de soğuk savaş sonrası yeni düşman ararken Arnold Toynbee'nin 1940'lardaki argümanlarına başvurdular. Toynbee 1947 yılında şunları yazdı: "Bu yüzden İslam bir kez daha Batı'yla karşılaşıyor. Ne var ki bu kez kozlar, Haçlı seferlerinin en kritik dönemlerindekinden çok daha aleyhinde. Çünkü çağdaş Batı, ona yalnızca silah yönünden değil aynı zamanda silah sanayinin son derece bağlı olduğu ekonomik hayat tarzı konusunda da ve hepsinin üstünde ruhsal kültürde –medeniyet denilen ve kendi kendine dışa dönük ürünleri yaratan ve besleyen o deruni güçte– de üstün". (A. Toynbee, *Medeniyetler Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan (İstanbul: İşaret Yayınları, 1946).

ler vardır ve olacaktır."[119] Eliot için gelenek, daima toplumu stabilize edip bütünleştirme eğilimi gösterirken –ki burada başat rol dinin ve entelektüellerindir– diğer geleneklerle çatışır. Eliot çatışmayı, bütün maddi belirlenimlerinden soyutlanmış ontolojik bir kategori olarak ele almamızı salık verir. Bu, faşist ideolojinin maddi dünyadaki bütün gerilimleri – Heidegger'in varlığın kendine yabancılaşmasını, Schmit'in dost-düşman ikiliğini ontolojikleştirmesi gibi– bir mantık izler. Birbiriyle çatışan her bir gelenek merkezileşme eğilimi gösterir. Soğuk savaşın en sıcak yıllarında Shils, bir yandan Weber'in karizma modelini kurumlara uygularken merkezi norm ve fikirlerin onları temsil eden kurum ve aydınlar güruhuyla birlikte karizmatikleştiğini iddia eder, diğer yandan Schmitt'e doğrudan referansla merkez-çevre arasındaki ikiliğin, dost-düşman ikiliğine benzer ruhani bir ayrımdan kaynaklandığını savunur.[120] Shils de ilham perisi Schmitt gibi, liberal çoğulcu demokrasiyi sert biçimde eleştirirken, merkez ile çevre arasındaki uçurumun kapatılması çabalarının çoğunluğu azınlık tartışmaları içerisine dahil etmek anlamına geleceğini savunur. Sosyalizm ya da kuramsal düzlemde Marksizmle özdeşleştirdiği ideolojinin, siyasetin sınırlarının aşılması ve reddiyesi ile ilgili olduğunu, dost-düşman ve/veya merkez-çevre ikiliklerinin de siyasetin ontolojik doğallığına işaret ettiğini vurgular. Ve nihayet, "*civility*" –siyasal kültür– olarak tanımladığı siyasetin gelenek olduğunu ya da gelenek içinde bağıntılı olduğunu vurgulayarak sorunu tekrardan

119 T.S. Eliot, *Christianity and Culture: The Idea of Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture* (New York: Harcourt Brace Publishing, 1949), 125. Eliot'un gelenek tanımının içinde Shils'in büyük sosyolojik anlatısı olan merkez-çevre ikiliğinin de ilk nüveleri saklıdır. Vurgu bana ait.

120 E. Shils, "Ideology and Civility: On the Politics of Intellectuals", *The Sewanee Review*, 1958, C. 3, no. 3, s. 450-480.

ideolojilerin sonu jargonuyla bağlantılandırır: Demokrasi içerisinde ve adına yapılan siyaset, zorunlu olarak gelenekle ilintilidir. Yine de Shils, Nazi Almanyası döneminde büyük bir kibirle dost-düşman ikiliğini vurgulayan Schmitt veya 21. yüzyıl başında faşist kuramı yeni bir demokrasi modeli kurgulamak için aleni biçimde kullanan post-yapısalcılar kadar cesur değildir. Bunun yerine kulağını büyük bir maharet ve akrobatik esneklikle tersten gösterir. Ona göre liberalizm ne bir kuram ne de bir ideolojidir. Liberalizm daha çok bir siyaset yapma pratiği, geleneğin içine gömülü bir şeyler yapma yordamı olarak tanımlanır.

Shils'in savaş sırasında Amerika adına ajanlık yaptığı yıllarda akademik olarak tanıştığı İngiliz muhafazakâr siyaset felsefecisi Oakeshott, siyaseti geçmiş deneyimlerle insani bedenlere ve toplumsal bünyeye işlenmiş bulunan gelenek icabı düşünme ve eyleme üzerinden tanımlar. Bir başka deyişle gelenek, pratik siyaset yapma tarzının üzerinde yükseldiği *ethos*'tur. Sınıf ve sınıfsal ilişkiler yerine ikame edilen siyasi seçkinler, gelenek üzerinden şekillendirilmiş siyasetin sosyolojik faili, rol yürütücüsüdürler. Zira siyasal seçkinlerin pratik sezgisel eylemi, gelenek ile siyasal alanın zorunlu örtüşmesinin sonucunda ortaya çıkar. Böylece, rasyonel tercih kuramının hesap yapabilen bireyi, hesap yapmaya gerek duymadan eylemini gerekçelendirecek dayanakları bulur gelenek içerisinde. Bir başka deyişle siyasal seçkin, bilinç ya da istenç tarafından belirlenmiş normlara dönüşmeksizin pratiğe yön veren eylem programlarını hazır bulur.

Toplumsal dünyadaki tahakküm ilişkileri içerisinde muktedir olmanın tam da zihinsel yapıların düzenlenip yönetilmesinde yattığını keşfeden bu soğuk savaş şövalyeleri, geleneği siyaseten ve sosyolojik olarak yeniden icat ederek, siyasal

geleneği/devlet geleneğini, toplumsal bünyeye dahil ettiler; onu toplumsal düzenin ve siyasal alanın kurucusu ve dolayısıyla eyleme ilkesi haline getirdiler. Gelenek, siyaset sosyolojisi veya tarihsel sosyoloji üzerinden siyasi geleneğe evrilince, bir siyasi eyleme girişebilmek için, uzun bir kullanım deneyimiyle, bazen metodik bir eğilimle ona alışmış olmak, topluma içselleşmiş bir kullanım kılavuzu gibi devlette saklı bulunan amaçları (devleti kurtarmak, devletin bekasını korumak) kendi amaçları olarak benimseyip içselleştirmek olarak revize edildi. Siyasal seçkinlerin eylemelerinin ve siyasetin işleyişinin altında yatan bu türden bir mantığın varlığına inanıyor gibi görünenler ya da *–mış gibi* yapan sosyologlar– en hafifinden bu kusursuz gibi görünen şeffaflığın tarihsel ve toplumsal koşullarından ya bihaberdirler ya da görmezden gelirler.

Shils'in Amerikan sosyoloji tarihindeki yeri nedir bilinmez ama bizim toplumsal tarih araştırmalarında, sosyolojik bir araç olarak geleneği icat edişi ve en çok da merkez-çevre ilişkisi modeli hasebiyle hatırı sayılır bir yeri vardır. Eliot ve Oakeshott gibi muhafazakârlardan aldığı gelenek kavramlaştırmasını, sosyolojinin –özellikle de modernleşme sürecindeki toplumların incelenmesinde– olmazsa olmazı mertebesine getirmiştir. Toplumsal bilimlerin gelenek karşısında körlüğünden bahisle âdet olduğu üzere, önce Marksizme saldırarak başlar: "Marksizm 'yeniden üretimden' bahsediyor, fakat burada geleneğin hiçbir yeri yok."[121] Oysa Marx'ın belirttiği gibi, "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama

121 E, Shils, "Gelenek", *Doğu Batı Dergisi*, 2003, yıl: 7, sayı: 25, 101-134. Shils bir ajan olduğu kadar iyi bir provokatördür de. Bugün sosyolojiye mal olmuş pek çok kavram ve modelin uyarlayıcısı olduğu kadar, artık bu memlekette hatırı sayılır bir entelektüel ilgiye sahip kamyon arkası sözler kadar bilimsel değeri olmayan tarihsel maddeciliğe yönelik iktisadi determinizm sloganının da mucitlerindendir. Soğuk savaş yıllarında yapısal-işlevselci ideologların dillerine doladığı bu argüman o denli etkili oldu ki, Marksizmin içinde dahi yoğun ve gereksiz tartışmalara sebebiyet verdi.

onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu *gelenek*, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker".[122] Tabii Marx'ın gelenekten anladığı ile Shils'in sosyolojik kategorisi aynı şey olmasa gerek.[123]

"Kuşkusuz" der Shils, "V. Pareto'nun geçmişten gelen 'daimi tortu' olan kalıntılara işaret etmesi, Weber'in eylem tipolojilerinde, yaşamın geçmişe atıfta bulunan normlarına bağlılığa işaret etmesi önemlidir ama yeterli değildir." Burada geleneği aklın ve bilimin ya da Weber'deki rasyonel-araçsal eylem ile gelenek yönelimli eylemin birbirinin karşısına konmasını doğru bulmaz. Akıl ve bilimsel bilgiye dayalı program, gelenek tarafından aşırı ölçüde geliştirilmediğinde, aklın ve bilimin gücüne duyulan inanç da bir gelenek haline gelemediği durumlarda başarısız olur.[124] Çünkü geleneğin özünde, her türden eylem veya düşüncenin kabul ve onayını olanaklı kılan "normatif" bir element vardır[125]. Kapitalist

122 K. Marx, *Louis Bonapart'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 30. (*Vurgu yazara ait.*)

123 Ele aldıkları sorunsal bağlamında, Marx'ta ya da tarihsel maddeci yaklaşımda neyin yanlış veya eksik olduğuna dair bir girizgâh deyinişi sosyolojinin gelenek haline getirdiği can sıkıcı bir üslup da yaratmadı değil. Örneğin daha yakın zamanlarda Giddens, yine bu iktisat meselesine değinme ihtiyacı hissetmiş olsa gerek ki, kendi sosyolojisinde olup Marx'ta olmayan üzerine değinmeden geçmez: "Marx maddeci tarih kuramında ayırıcı kaynaklara öncelik verdiği halde, ben kapitalist olmayan toplumlarda yetkili kaynakların –kabaca siyasi ideolojik egemenliği kolaylaştıranların– eşgüdümünün toplumsal bütünleme ve değişimin belirleyici eksenini oluşturduğunu savunuyorum." (A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London: Polity Pres, 1981, 104.)

124 E. Shils, "Gelenek", 120.

125 Yerli modernleşmecilerimiz, bu mantık üzerinden, Kemalist programın/projenin, geleneğin din üzerinden hayatta kalan normatif unsurları ile kaynaşamamasından kaynaklı olarak başarısızlığa uğradığını belirtirler mesela.

toplumların aydınlanmacı rasyonelleştirmeyi kolaylıkla gelenekle uyumlulaştırabilmiş olmalarından dolayı Shils, "geleneksel toplumların geleneği" ile "modern toplumların geleneği"ni birbirinden ayırır. Birincisinde, gelenek sivil-demokratik bir siyasal kültürün oluşumunun önünü tıkarken, ikincisinde gelenek doğrudan demokratik [*civic*] kültür olarak zuhur eder. Aslında Shils'in elinde gelenek, Weber'in ethos ideal tipinin genişleyerek mutasyona uğramış biçimine dönüşür.

Weber'in kapitalist girişimcinin çabalarının altında yatan ideal Protestan ahlakı, bizzat bu ahlakın da içinde vücut bulduğu geleneğin sağladığı bir idealdir. Ekonomik yönelimli rasyonel tercih tarzının yeğlenmesi, gelenek olarak şimdiye intikal etmiş yargılama veya değerlendirme modelidir.[126] Daha doğrudan söylemek gerekirse, Weber'in eylemlerin ardındaki normatif motif anlamında ideal tipleştirdiği ethos, gelenek içerisinde eritilerek genişletilir Shils tarafından. Ethos, artık her türden tarihselliği gelenekle ikame eden ahenktir; bireylerin karakteri ile toplum arasındaki uyumu ifade eden ahlaki, moral değerler bütünüdür. İşte modern sosyoloji bu bağın ve ortak ruh olarak, *ethos*'un bilimi olarak icat edildi.

Weber'in kılavuzluğunda yürüyen T. Parsons, S.N. Eisenstsadt, Shils gibi sosyal bilimciler, modernleşme teorisi üzerinden, farklı coğrafi ve tarihsel deneyimler arasındaki kapatılamaz farklılıklarda kültürün/geleneğin farklı "rasyonalite" ve pratik örüntülerin rolüne ve önemine vurgu yaptılar. Bu ideologların liderliğinde şekil alan sosyoloji anlayışı ile birlikte, kültüre toplumun iktisadi ve siyasal sisteminin ko-

126 *A.g.e.*, 131.

numunu ve niteliğini belirleme görevi atfedilirken, diğer yandan kültürün ve geleneğin toplumsal rolleri yönlendiren değerleri sağladığı düşüncesi hâkim olmaya başladı. Muazzam bir felsefi ve ekonomi-politik gelenekten beslenen Weber'in aksine Amerikalı pragmatist tilmizleri –kurucusu oldukları sosyoloji disiplininin tarihsel özgüllüğe kayıtsızlığını hasıraltı etmelerine yarayan– spekülatif soyutlama ve genelleştirme mantığına bağlı kaldılar. Dolayısıyla üretim ilişkilerinin maddiliğini gizlemeye yarayan bu incelikli çaba ile kapitalizmin yerine kültürü geçirip nedensellik mantığını dümdüz ettiler. Toplumsal yapının ve sonrasında yapılar arasında ve içinde farklılaşmaların ana belirleyeni olarak kültür pratiğini vurgulama yoluna giderken, sosyal Darvinci şablonları kullandılar. İlerlemenin dolayımı olarak geleneksel tortuların –devlet geleneği– biteviye süregiden belirleyiciliğine yapılan vurgu üzerinden tarih sorunu, alttan alta dur durak bilmeden akan gelenek örüntülerine indirgenirken somut tarihsellik askıya alındı. Sosyoloji ve onun "azgelişmiş" toplumsal formasyonlara uyarlanmış versiyonu olan modernleşme teorisi, kültüre ve kültürel değerlere arka çıkarken, kültür maddi emeğin değil de –manevi değerin kaynağı olması bakımından–, toplumu yapılandıran "tohum hücre" ve fail olarak meta biçiminin yerini aldı.[127]

Tarihin maddeci kavranışının tersine, insan yaşamının biçimini ve içeriğini, geçmişte yaşamış olanların kendilerini ortama uydurmak için geçirdikleri değişimler, çalışma, bilgi ve inanç gelenekleri, yani geçmişin ruhu belirler bu anlayışa göre. Daha erken zamanlarda Weber'in çağdaşlarından

127 H. Harootunian, *İmparatorluğun Yeni Kılığı: Kaybedilen ve Tekrar Ele Geçirilen Paradigma*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları 2006), 48.

George Simmel, insan yaşamı, insanın doğayla ilişkisi her ne kadar bu ilişkinin ürettiği nesnel ilişkiler tarafından belirleniyormuş gibi görünüyorsa da, bu ilişkilere duygularımız üzerinden değerler yüklemeksizin ve onları eylemlerimizle bağlantılı olarak yönlendirmeksizin bir adım atılmasının ve herhangi bir şey düşünülmesinin olanaksız olduğunu iddia etti. Bu idealist toplum tasavvuru, Weber ve Simmel üzerinden yeni yüzyılın yeni bilimine de bulaşmıştır. Bu gelenekten beslenen modern sosyoloji, tarihi analiz dışı bırakırken, bilim anlayışının merkezine aldığı işlev ve etkileşim kategorileri üzerinden toplumu anlamaya çalışır: Bireyler ve işlevleri üzerinden tanımlanmış yapılar arasında etkileşim yoksa toplum da yoktur.[128]

Savaş sonrasından itibaren egemen sosyolojik paradigma halini alan yapısal işlevselcilik ve onun içerisinde geliştirilen her model, kuramsal yaklaşım, özünde rasyonel tercih yapabilen bireyler anlayışı üzerinden yapısal işlevselciliğin açıklarını kapatmayı amaçlar. Sosyolojinin statü ve rol kurguları da klasik ekonomik arz-talep yasasına dayanır. Bugün hâlâ sosyolojinin ikonik söyleminin kutsalları arasında yer alan statü kavramı ve toplumsal tabakalaşma yaklaşımları, yöntembilimsel bireycilik ve onun temel dayanağını oluşturan

128 Alışveriş kuramcıları ya da toplumsal etkileşimcilerin, toplumsal çatışmayı kavrayış biçimleri de bu bağlamda oldukça ilginçtir. Örneğin etkileşimden önce bir neden olarak var olan ya da etkileşim sırasında ortaya çıkan nefret, haset, muhtaçlık, arzu gibi oluşumlar çatışma nedeni olarak görülür; çatışmanın bunlar yüzünden patlak verdiği iddia edilir. En solcu sosyolojik jargonda yine de bu (çatışma) muhtelif ikilikleri çözmeye yarayacağından, toplumsal birliğe ulaşma yolu olarak olumlanır. Simmel'in dediği gibi "Bir hastalığın en şiddetli semptomlarının organizmanın kendini onların neden olduğu rahatsızlık ve zararlardan kurtarma çabası" olarak görülür çatışma. G. Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, 5. B. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 87.

neoklasik iktisat kuramının birey anlayışına yaslanma konusunda kurucu babalarının izinden giderler. Sosyolojinin alışveriş kuramı aracılığıyla davranışsal psikolojiye meylederek, postmodern ideolojinin ilk emarelerini oluşturan sembolik etkileşimcilik üzerinden, insan benliği ya da bilinci, yapının nesnel gerçekliğinin öznel yorumunun temsili içselleştirilmesi olarak tanımlanarak bir adım daha atılır: Kişi toplumsal yapı içerisinde diğerleriyle ve kendisiyle sembolik etkileşime girer bu anlayışa göre. İnsanlar şeylerin kendilerine ifade ettiği anlama göre tavır alır. Bu anlam etkileşimden çıkarsanır ve yorumsal süreçte değişime uğrar. Toplum ancak anlamların yorumlanabileceği bir sembolik etkileşimler yapısal bütünlüğüdür. Bu Weber'in yorumsamacı sosyoloji ile marjinal-fayda kuramının insan anlayışını sentezleme girişiminin yeni bir aşamasıdır. Böylesi bir dil, soğuk savaşın henüz erken safhalarında sosyolojinin alet edevat çantasına dahil edilir. Bütün bu çırpınışların en vahim sonucu toplumsalı, tarihsizleştirilmiş, gerçekliği insan algısının dışında, kendine ait deneysel bir gerçekliğe sahip kurgusal bir olgu olarak piyasaya sürmesi oldu.

Bu yapısal işlevselci mantık uyarınca tarihsel ve toplumsal olaylar, sanki onda verili miktarda unsuru mümkün olduğunca idare etme eğilimi hüküm sürüyormuşçasına, yapısal olarak düzenlenmiştir. Hem birlikte yaşamayı hem de bir kronolojik silsile izlemeyi birbirine bağlayan nedensel ilişki yapısaldır ve ilişkilerin içine gömülüdür der yapısal işlevselci. Çeşitli ilişki ve karşılıklı etkileşim biçimleri karşı karşıya gelerek, birleşerek ya da kendi kendilerine maneviyat katarak dinî bir tahayyül dünyası haline gelirler ki gelenek denilen şeyin özü budur. Weber'in toplumsal yaşam alanlarının bağlantısız çokluğu arasında sosyolojik olarak yolumuzu bulabil-

mek için, bu çokluğu birbirine bağlayan daha yüksek birlikler ve merkezler olduğunu varsaymamız gerektiği tavsiyesine ne kadar da uygun bir çıkarım! Bu yapısalcı nedensellik Shils'in elinde daha makro bir sosyolojik önerme olarak, unsurlar arasındaki kapatılamaz mesafe ve sahip oldukları serbest hareketliliğin, ancak bir şekilde kutsallık mantığına göre işleyen merkezileşme tarafından denetlenebilir olacağı biçiminde formüle edildi. Shils'in "merkez"inin içini, bu kutsallık mekanizmasının derin özünü, kimi yerde din, kimi yerde milliyetçilik bazen de aydınlanmanın akılcılığı doldurur.

Somut Toplumsal İlişki İmkânsızdır; Öyleyse Toplumsal Yapıyı Verelim?

> – Bir zamanlar cennetin gerçekten cennet olabilmesi için yeryüzünde bir cennetin olmaması gerektiğini söylemiştiniz."
> – "Evet, ... yeryüzünde öyle bir cehennem inşa edelim ki, hayatlarımızın dehşetine denk gelecek bir cennete mutlaka ihtiyaç olsun. Önce yeryüzünde cehennemi hak edelim."
> – "O zaman cehenneminizi yenidünyada kurun Senyör; mezarlığınızı putperestlerin tapınakları üzerinde yükseltin.[129]

Artık sosyoloji hem bir meta-anlatı olarak hem de gerçek bir meta olarak, tekelci kapitalizm koşullarında bir önceki yüzyılın felsefi spekülasyonlarının yerini alarak tekelleşmiş toplumbilim piyasasında dolaşımın ve değişimin girdi çıktıları üzerinde spekülasyonlar yürütecek olgunluğa erişmiştir. Borsa simsarı ile sosyolog arasındaki farkın muğlaklaştığı bu piyasada, toplumun piyasanın görünmez eli gibi

129 C. Fuentes, *Terra Nostra*, çev. Bülent Doğan (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 28-29.

bir merkeze sahip olduğu, bu merkezin eşyanın uzamsallığı biçiminde anlamlandırılamayacağı iddia olunur. Faşizm sonrası bulduğu uygun ortamda semirmeye başlayan tekelci kapitalizmin insanlar arası her türlü maddi/somut ilişkiyi imkânsızlaştıracağını büyük bir öngörüyle fark eden Shils –ideolojilerin sonu jargonuna sarılır–, merkezî bir inançlar ve değerler âleminin toplumun yapısal bütünlüğünü sağlamada yaşamsal ve bir o kadar da doğal bir rolü olduğu iddiasını hararetle savunur.

Sosyolojizm toplum hakkında düşünce üretmek üzere inşa edilmiştir. Öyle ki "sosyoloji yapmak" tabiriyle tanımlanabilecek bir edimdir o artık. Bireyin yerine getirdiği işlev onun varoluşunu açıklar; toplumsal işlev toplumsal organizmanın genel gereksinimlerinin –bütünlüğünü devam ettirmek ve geliştirmek– doğurduğu doğal bir sonuçtur. Sosyolojizm insan doğasına ilişkin bu türden biyolojik bir ön-kabulden hareketle şekillenirken, sosyolojik nedensellik işlevle özdeş kılınır: Neden işlevdir. Yapısal işlevselcilikte ve sosyolojik sistem kuramında fail (aktör) yapı tarafından kendisine biçilen işlev üzerinden eyleyen bir rol oyuncusudur. Tam da yöntembilimsel bireyciliğe uygun biçimde insan doğasına ilişkin bir tanımlamadan hareketle sonradan insanın bütünüyle tabi olacağı bir yapının doğasına varılır. İlk yapısal işlevselciler insan doğasından hareket ediyordu. Shils toplumun doğasının ne olacağı üzerine yoğunlaşarak muazzam bir sıçrama gerçekleştirdi: Her toplumun bir merkezi vardır!

Bugün sibernetik değerlendirmeleri, simgesel kendiliğinden akışkanlığı diyalektik sıçramanın yerine geçiren postyapısalcıların ilk ataları T. Parsons ve Shils'dir. Zira onların sınırlandırılmış, içe kapalı, iç örgütlülük üzerine kurulu toplumsal yapılarında akışkanlığı sağlayan, "ağsal" bir iktidar

(*güç*) dürtüsüdür. Herhangi bir toplumsal bilim disiplininde eğitim alan bir lisans öğrencisine, sosyolojiye giriş dersinde, bütün bir toplum neredeyse Parsons'un dörtlü sistem şemasının doğallaştırılması üzerinden anlatılır. Parsons'un sosyolojisinin anahtar kelimeleri uyum, düzen, toplumsal değerlerin entegrasyonu, bütünleştirici normlar ve bütün bu işlevlerin itici motoru olan, siyasal olmayan organik bir gizil güç (*iktidar*) ağıdır. İktisadi alan, dörtlü modelin bir parçası olmasına rağmen, bu alandaki bireylerin karşılanan gereksinimleri ve faillerin eylemlerinin amaç-araç rasyonalitesi açısından, siyaset, toplumsal ilişkiler ve kültürel alandan ayırılıp sosyoloji dışına ötelenir. Sonuçta düzen ve kültür mefhumunu merkezine alan tarihsel sosyoloji geleneği, burjuvazinin toplumsal yaşamı tüm üretici faaliyetlerden ayırma konusundaki ısrarına toplumsal kuram düzeyinde verilmiş bir yanıttır. Bu nedenle sosyolojinin maddi üretim ilişkileriyle işi olmaz.

Shils, Parsons'un devasa bir sistem kuramı oluşturma çabalarının aksine, daha pragmatist bir yaklaşımla güncel olana odaklanır. Onun temel derdi eline geçen her fırsatta maddeciliği toplumsal tarih çalışmalarından kovalamaktır. Bu minval üzere son vurucu darbelerinden birini diyalektik çelişki nosyonu yerine metafizik kutupsal karşıtlık olarak merkez-çevre modelini icat ederek yerine getirdi. Çelişki ve diyalektik sıçramaların yerine merkez-çevre gibi ikili sibernetik karşıtlıkların ikamesi, idealizmin materyalizm karşısında takındığı kadim tavırdır. Shils bunu yaparak, merkezde yer alan değer'ler ve "değer" olmayanlar, neyin meşru neyin meşru olmadığının ölçüsü olan sembolik yapılar, inançlar, düşünce biçimleri, siyaset ve tarihi oluşturan şeyleri veri olarak kabul etti. Bu anlamıyla, merkezî değerler sisteminde kümelenmiş imgesel şey dışında olanaklı ve ta-

sarlanabilir olmayan soyut *yapılandıranlar* olarak tarih –tarihçi ya da tarih yazıcılığı değil– ön-varsayıldı. Bu tarihsel sosyoloji anlayışı, "merkez" fikrini J.G. Fichte'den Weber'e uzanan Alman idealizminden Eliot'a ve ondan Shils'e geçen, son kertede temellendirilemeyen ve temellendirilmemiş olan ve öznelliğin tüm sentezlerini mümkün kılan, bilincimizin, yaşamımızın, bizim için varlığımızın yani özne/ben olarak varlığımızın olabilirliğinin kurulduğu bir şey olarak tasarladı.[130] Shils'in merkez-çevre modeli, erken dönem bir kimliğin, merkez (ben) ve çevre (öteki) olarak ya da tersinden çevre (ben) ve merkez (öteki) olarak tasarlanışıdır.

Shils'in dillere destan "*Merkez ve Çevre*" başlıklı makalesinde, kısa ve fakat yoğun anlam içeren birkaç cümlenin ardından, gündelik gazete bulmacalarının yapımında gerek duyulan entelektüel yetenek benzeri mantığın uygulandığı bir dizi cümle uçuşur: Karşılıklı bağımlılık, alt sistemler, kültürel değerler ve benzerleri. Önce dilde, ardından toplumda var kılınan merkez-çevre, devlet-sivil toplum gibi karşıtlıklar, Shils'in modelinin üzerine oturduğu yapısalcılık tarafından sanki gerçekte böyleymiş gibi, sanki hem tamamen "doğal" hem de "böyle varlık" içinde, başlangıçtan bu yana mevcut olan mihenk taşlarıymış gibi kurgulanır. Her birini birbiriyle ilişkiye sokar, yani her birini diğerinden yola çıkarak yaratır. Bu mantıktan hareketle varsayılan toplum, statik bir yapı olarak kuramın devamında dinamik olanı, yani tarihi, tarihsel sosyoloji kisvesi altında düşüncenin içine hapseder.

130 Shils'den çok önceleri, Mannheim, "Her toplumsal süreç, pıhtılaşmış parçacıkları olan 'rasyonelleştirilmiş alanlar' ile onları çevreleyen 'irrasyonel hareket serbestliğine' bölünebilir" diyordu. K. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: Deki Yayınları, 2016), 121.

Karşılıklı bağımlılık içinde olan alt sistemler, kamusal bir otorite altında, aşkın bir bütünlük içerisinde benzerlik duygusu ve sembolik değerlere sahip, birbiriyle bağlantılı örgütlenme ağlarını içerir. Makalenin hemen her satırında düzen mefhumu karabasan gibi sizi takip eder. Dirimselci yapısalişlevselcilik adım adım ağlarını ören kader misali tarihsel sosyolojinin spekülatif mantık ağlarını örer. Bu örgütlenmelerden her biri bir otoriteye, bir seçkinler grubuna sahiptir. Söz konusu seçkinler tarafından oluşturulan davranış kalıpları ve sahiplenilip değer atfedilerek itaat edilen bu değerler sistemi, toplumun merkezî değerler sistemini oluşturur.[131] Asıl amaç iktidar, itaat ve meşruiyet ilişkilerini de açıklamaya muktedir bir kavramlaştırmanın içine gömülü bir siyaset sosyolojisi sistematiği oluşturmaktır. Merkezî değerler sistemi toplumun merkezî alanıdır; bu merkez, kurgulanışı işleyiş mekanizmasının mantığı bağlamında kutsallığın kendisini kurgulayışı gibi çalıştığı için yönetilenlerce kutsallık mertebesindedir.[132] Meşruiyetin temel kaynağı olan söz konusu bu merkezî değerler, yönetici seçkinlerce sahiplenilmiştir ve onlar tarafından yayılmaktadır. İşte bu, Shils'in sosyolojisinin değerler ve düşünce sosyolojisine, tarihsel insan faillerin de siyasi seçkinler –siyasetçiler, bürokrasi, aydınlar– mertebesine indirgendiği tarih ve toplum anlayışıdır.

Gerçekte insanlar toplum içinde belirli biçimlerde –üretim dolayımıyla, pazar aracılığıyla, iktidar, bağımlılık ve tahakküm ilişkileriyle– birbiriyle ilişki içerisindedir. Daha açık bir deyişle toplumsal olarak üretir ve üretilirler. Bu karşılıklılığı paranteze alıp insan failleri, kültür ve/veya gele-

131 E. Shils, *The Constitution of Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 93-118.

132 *A.g.e.*, 93.

neğin içine fırlatılmış edilgen davranış yumaklarına dönüştüren yapısal-işlevselcilik tek bir soruya odaklanır: Failler neden böyle davranır? Dolayısıyla sosyoloji, genetik kodlarına işlemiş yöntembilimsel bireyciliğin kaçınılmaz sonucu olarak sürekli bir niyet okuma modundadır. Özellikle belirli bir toplumun geçirdiği değişimi açıklamayı amaçlayan tarihsel sosyoloji ve bugüne dair iktidar ilişkilerine odaklanmış türü olan siyaset sosyolojisi, faillerin zihinsel meşguliyetlerini "sorunsal" haline getirir; bu da yine kaçınılmaz olarak, aydın ve/veya siyasal seçkin merkezli bir analizi doğurur. İnsanların doğrudan kendi deneyim ve mücadeleleriyle oluşturduğu bir tarihsel oluşum olarak kültür, tamamlanmış bir ideal tip olarak durağan bir kategoriye ya da insanların yapıcıları değil, vektörleri oldukları ötedeki bir yapıya indirgenir.

İktisadi alanın toplumsal tarih çalışmalarının dışında tutulmasına ilişkin ısrarcı inatla, sadece geleneksel toplumlara yönelik araştırmalarda karşılaşılmaz. Batı kapitalizminin gelişimi gibi, Amerika'da sanayi devriminin ortaya çıkışı üzerine iktisat dışı unsurların belirleyiciliğine vurgu yapan çokça çalışma da vardır. Savaş sonrası dönemin önde gelen sosyologlarından N. Smelster, Amerikan sanayi devriminin, günün egemen değer sisteminin meşrulaştırdığı bir hoşnutsuzluklar dizisiyle meydana geldiğini iddia eder:

> Böyle bir devrim doğal olarak bir boşlukta gerçekleşmedi. Dini değerler, politik düzenlemeler ve toplumsal tabakalaşma gibi ekonomik olmayan öğeler tarafından başlatıldı. Aynı zamanda, pamuktaki endüstriyel devrim öteki öğelerle birleştiğinde diğer toplumsal alt-sistemlerde birçok ardışık farklılaşmaları başlatan bir hoşnutsuzluk kaynağı da yarattı.[133]

133 N. J. Smelster, *Social Change in the Industrial Revolution* (New York: Routledge and Kegan Paul Publishing, 1958), 180.

Bu türden açıklama modellerinde sistemler, alt-sistemler, öğeler ve yapılar, insan biçimli kurgulara çevrilerek anlatının aralarına serpiştirilir. Model anlatının içerdiği herhangi bir öğe farklılaştığında ya da yer değiştirdiğinde, hoşnutsuzluklara yol açarak hızla dengesizleşen bir değer sisteminin, sistemi yönetenlerin davranışlarında ve kurumlarda kutsallaştırılarak meşrulaştırdığı hedeflere yönelen, bu merkezî değer-sisteminin yönettiği kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sistem her daim hazır ve nazırdır. Öyle ki Smelster de meslektaşı Shils gibi sistemin tepesinde bir yerlerde bulunan çeşitli ekonomik olmayan öğelerin –politik düzenlemeler ya da üstün dinî değerler aracılığıyla söz konusu rahatsızlık belirtilerinin ele alınıp– yönetildiğine işaret eder.

> Her toplumsal sistemi, sistemin doğasını, hedeflerini ve bu hedeflere ulaşma araçlarını tayin eden bir değer sistemi yönetir. Bir toplumsal sistemin işlevsel gereği, bizzat değer sisteminin bütünlüğünü korumak ve bireysel aktörlerin ona uyum göstermesini sağlamaktır… [Her] toplumsal sistemi, (…) toplumsal sistemin faaliyetlerini tanımlayan ve meşrulaştıran bir değerler sistemi yönetir. İkincisi, bu değerler, daha somut birimlerin etkileşimini yöneten düzenleyici modeller şeklinde kurumsallaştırılır. Üçüncüsü, daha somut birimler, toplumsal sistemi yöneten işlevsel zorunluluklar etrafında salkımlanan alt-sistemlerde uzmanlaşır.[134]

Demek ki her toplumsal sistem, ilahi iradenin bir kanıtı olarak bir işleve sahip olmalıdır. Bu sistemin ruhunu oluşturan değer sistemi kendi kendisinin hakemi ve yargıcıdır. Toplumsal sistemi, gerçekte sistemin hedeflerini seçen değer sistemi yönetir; fakat eşit derecede toplumsal sistemin ilk işlevsel gereği değer-sistemin bütünlüğünü korumaktır.

134 *A.g.e.*, 11-16.

Her şey birbirine karıştı. Toplum nedir o zaman? İlk işlevi, kendi değer sistemini üretmek olan bir değer sistemidir. Bu değer sistemini elinde tutan kimdir? Tercih durumu olursa hangi değer sisteminin egemen değer-sistemi olacağına kim karar verir? İki sosyo(*ideo*)loğumuz da susar, sorulardan rahatsızdırlar; zira daha önce de söylendi; sosyolog soru sormaz, yanıt arar. Merkeze egemen olan değer sistemi tam da egemen olduğu için değer sistemdir ya da değer sistemi olduğu için egemendir.[135] Bu noktada, siyasal, iktisadi ve diğer kurumsal, örneğin dinî veya akademik "erki elinde tutanların değerleri" demek gereksizdir; çünkü erk işlevi o değerler sisteminin seçtiği hedeflere ulaşılması için siyasal düzenlemeler arasına bir yere yerleştirilmiştir. Yöneten, ilk işlevi varoluşsal bütünlüğünü korumak durumunda olandır; egemen olanın kendi bütünlüğünü koruma yönünde işlevsel bir zorunluluğu vardır.

Soğuk savaşın siyasal pratik içinde oluşan sağduyu dili, yapısalcılığa söz dağarcığını verdi ve olabilecek en mülayim yollardan "*status quo*" savunusuna dayanan bir jargon yarattı. Toplumbilimler alanının yayılmacı disiplini olarak sosyoloji disiplini, bir yandan bu kendi kendisini düzenleyen toplum anlatısını yaygınlaştırırken, diğer yandan merkezî oydaşımın değerler sisteminin dışına çıkanları sapkınlar olarak tanımlamakla meşgul oldu. Bu nedenle tarihi, yapı içerisinde önceden programlanmış bir süreç gibi anlatılayan yapısal-işlevselci kategorilerin tarihsel ve toplumsal hiçbir içeriği yoktur. İnsanın, yapının gelişmesiyle geliştiği iddiasını örtük olarak barındıran kapalı bir sistemdir bu. Weber'den bu yana biliyoruz ki, failin davranışı toplumsal bilincin dışında tamamen

135 E. Shils, *The Constitution of Society*, 94-95.

amaç-araç rasyonalitesinin bir cürmüdür. Failin eylemine rasyonelliğini veren eylemin sonunda amaç ile bu amaca ulaşmada kullandığı araçlar arasındaki ilişki-uyum ve eylemin sonucunda kendi eylemini nasıl gerekçelendirdiği ile ilgilidir. "Böyle davranıyorum çünkü amacım devleti kurtarmak!" Kültüre, değerlere ve düşünceye rengini veren insani deneyim (sınıf deneyimi) tersyüz edilerek insana rengini verenin kültür ve değerler olduğu algısı vurgulanır. Bu da soğuk savaş döneminin "ideolojilerin sonu" jargonuyla uyumludur.

Merkezî değerler sisteminin hem yapılanışının hem de faillerle bu sistem arasındaki ilişkinin inanç benzeri olduğunu dile getirir Shils. Çünkü birincisi de ikincisi gibi bir otoriteye bağlanma mantığının mekaniği üzerinden işler. Bu merkez ile inanç mekaniği analojisini, sosyolojinin genetik kodlarını oluşturan organizmacı mantıkla açıklar. Merkezî değerler sistemi doğal bir zorunluluktur. İnsanlar bir düzenin sembolleriyle temas halinde olma ihtiyacı duyduğu için, siyasi topluluğa üyelik de insan tabiatının icabıdır veya siyasi bir varlığa ait olmaya ihtiyaç vardır.[136] Görüleceği üzere burada temel dert, ne verili bir toplumun belirli bir zamandaki somut beşeri ilişkilerine ilişkin bir analiz ne de genel bir tarihsel-toplumsal yaklaşım önermektir. Asıl mesele, sosyoloğumuzun içinde yetişip hatmettiği sosyoloji alışkanlığının bir gereği olarak soru sormak değil, yanıt aramaktır. Bu nedenle içkin bir saplantı haline getirdiği iktidar ve düzen meselesi merkez-çevre modelinin ana temasıdır. Her toplumun düzen sağlayıcı bir merkezi olmalıdır, yoksa yaratılmalıdır!

Çevre, daha ziyade merkezî değerler sisteminin ötekileştirdiği –dışladığı, dışında tuttuğu–, sırf bu nedenle mantık-

136 *A.g.e.*, 98.

sal zorunluluk olarak çevresel olan bir sanal alana işaret eder. Bu nedenle merkez ile çevre ilişkisi bir çatışma ilişkisi değil, bir aidiyet ve dolayısıyla tahakküm ilişkisidir. Bu efsanevi makalesinin hemen hiçbir cümlesinde çatışma ya da çelişki terimine rastlayamazsınız. Merkez-çevre gerilimi hemen her toplumda vardır ve bu doğaldır sosyoloğumuza göre. Yani her yerde ve her zaman bir merkezî değer sistemi varsa, ona ters yönde gelişen bir çevresel değerler sistemi de olacaktır haliyle. Ama gerilim daha çok, merkezî değerler sisteminin yaygınlaşamaması, otoritenin kuruluşu ve düzenin meşruiyetinde, merkezin, üstüne düşeni layıkıyla yapamaması durumlarında artar. Dikkat çekici bir nokta, çevresel değerler sisteminin, üstü örtülü biçimde, modernleşme kuramında geleneksel olarak tanımlanan değerler sistemine işaret etmesidir ve modernleşmenin ilerlemeci mantığı gereği, bu değerler alanının merkeze galebe çalması söz konusu dahi edilmez. Burada daha çok toplumsallaşamamış, geniş halk kitlelerini toplumsal bütün içinde eritememiş, yaygın pazar ağına ve gelişmiş bir kitle iletişim sistemine sahip olmayan modern öncesi toplumlara özgü değerler alanına gönderme yapılır. Shils'in makalesinde çevreden neredeyse hiç bahsetmemesi, bütün yoğunluğunu merkezî değerler sisteminin içerik ve biçimlenmesine ayırması bu nedenledir. Ve yine bu nedenledir ki neredeyse hemen her paragrafta düzen, oydaşım (*konsensüs*) ve bunların tesisinin ancak merkezî değerler sistemi aracılığıyla olacağı vurgulanır.

Ama Shils'e göre yekpare oydaşıma hiçbir zaman ulaşılamaz, çünkü bu tür bir durum farklı ilişkiler ve yaşam alanları düzeyinde farklı değer örüntülerinin nüfuzu altındaki karmaşık toplumların doğasına aykırıdır. Çeşitlilik ve farklılaşma gösteren gelişmiş bir toplumda daima bir veya daha fazla

çevresel değerler sistemi olacaktır. Ancak bireyselliğin yaygınlaşması, ekonomik gelişme düzeyi, daha gelişmiş iletişim yoğunluğu bu iki değer sistemi arasındaki "fark"ı azaltır.[137]

Shils, merkez-çevre ilişkisini bir *consensus-dissensus* [oydaşım-uyuşmazlık] ilişkisi olarak ortaya koyar, çatışma olarak değil.[138] Bu sosyoloğumuz açısından anlaşılabilirdir, çünkü onun sosyolojizmi uyum ve düzen üzerine kuruludur.[139] Uyuşmazlık değerlere yüklenen anlam üzerine yürütülen bir çekişmedir; bir çatışmadan ziyade anlamlar üzerine anlaşamama halidir ve salt bu nedenle patolojik olarak etiketlenir. İlginç bir biçimde Weber'de karşılaştığımız *ethos-pathos* gerilimi burada merkez-çevre ilişkisi bağlamında yeniden karşımıza çıkar. Ancak bu çekişmenin veya uyuşmazlığın bir gün gelip siyasal bir mücadeleye dönüşüp dönüşmeyeceği konusunda Shils sessizliğini korurken, böylesi bir durum sadece otoritenin meşruiyetini tehdit edici bir olgu olarak görülür. Zira merkez aslında topluma bütün olarak düzen sağlayan merkezî değerler sistemi olduğundan, çevreden gelecek her türlü tehdidin bertaraf edilmesi gerektiği örtülü biçimde varsayılır. Uyuşmazlık ya da tersinden oydaşım, bir argümanla ilgili olmaktan ziyade bir argüman olarak ileri sürülebilir olan demokrasi, din, laiklik gibi iddialarla ilgilidir. Bir başka deyişle, herhangi bir konu ya da taraflardan birinin,

137 *A.g.e.*, 109.

138 Bu oydaşım meselesinde, yöntembilimsel bireycilikten hareketle, nasıl toplumsal düzen mefhumuna ulaşılabilindiğini takip etmek ilginç olabilir. Rivayet odur ki, kişilikte içselleştirilen değerler failleri belirli biçimlerde davranmaya iten güdülerden ve ihtiyaç-eğilimlerinden oluşur ve değerler toplumsal sistem düzeyinde –kurumsallaşmış normlar biçiminde– bütünlüğü sağlama işlevi gören ahlaki bir oydaşım yaratır.

139 Uyuşmazlığın daha yüksek düzeyde olduğu modern öncesi ya da modernleşme sürecine girdiği varsayılan toplumlarda merkez-çevre ilişkisinden devasa bir bilimsel tarikat yaratma bahtiyarlığı Şerif Mardin'e nasip olacaktır.

örneğin demokrasiye ilişkin iddiaları diğeri tarafından kabullenilmediğinde sorun oluşması, uyuşmazlık çıkmasıdır. Merkez ile çevre arasındaki uyuşmazlık, biyolojik, organizmacı toplum anlayışı mantığının bir devamıdır. İki kurgusal alan arasındaki gerilimin altında yatan saik nedir sorusunun bir yanıtı yoktur. Merkezi önsel olarak organizmanın, toplumsal bünyenin "normal", uyumlu –oydaşımın sağlanmış– hali olarak düşündüğünüzde, çevresel değerler söz konusu bünyedeki anormal, habis bir alan gibi düşünülebilir. Önemli olan bu habis alanın yayılmamasıdır.

Yapısalcı idealizmin, sonuçları hiçbir öncele bağlanmayacak ilksel nedenlere çevirmek gibi bir huyu vardır. Bu, eşitlik kavramı olmadan herhangi bir eşitsizlik düşüncesinin, onun nedenlerinin düşünülebilir olmadığını iddia eden, toplumsal gerçekliği kavramların kurgusal dansına havale eden idealist filozofların düşünce biçimiyle paralellik gösterir. Ve o zaman bizim sosyolog şöyle der:

> Merkezî değerler sistemi etrafında örgütlenmiş, meşruluğu bu değerler sistemi tarafından sağlanan siyasal sistemin alameti farikası olan oydaşım düşünülmeden, bunu uyuşmazlığa çevirecek çevresel değerler düşünülemez.

Uyuşmazlığın nedenleri, söz konusu oydaşımın pek de yerleşik olmadığı, çevre ile uyuşmazlığın ya da çevrenin merkeze uymazlığının düzeni sıklıkla tehdit ettiği geleneksel toplumlarda –bir an için öyle olduğunu varsayalım– aranmak yerine, modern toplumlardaki bir normallik halinden hareketle anormallik olarak yaftalanır.

Shils'e göre merkez-çevre uyuşmazlığının siyasal alana havalesi bir düzen meselesidir. Toplumsal olana-toplumsal ilişkilerin bütünselliğine dönük ölümcül darbe, siyasal olanı/

alanı diğer bütün insani ilişki alanlarından ayırarak vurulduktan sonra, ikinci aşamada siyaset, özneler/failler arası bir süreç ve özneleşme/öznelleşme süreci olarak felsefeleştirilir. Ama bu bizim pragmatist sosyoloğumuzun ilgi alanına girmez. Bu şeref, T. Eagleton'un tabiriyle insanları üreten değil de aklını cinsellikle bozmuş sevişen özneler olarak tasarlayan, her türden kimliksel oluşumu sınıf ilişkilerinin üzerinde ontolojik olarak konumlandıran post-yapısalcıların olacaktır. Zira bu üstü örtük, henüz ham haldeki iddianın daha karmaşıklaşmış üslubunu, geçen yüzyılın başlarında popülerlik kazanan post-yapısalcı jargonun ötekileştirme, fark, özneleşme/aidiyet/iktidar üzerine karmaşık felsefi söyleminde bulabilirsiniz. Post-yapısalcılık, savunucularının bütün itirazlarına, ağır ve kasvetli felsefi jargonun peçelemesine rağmen modernleşmeci mantığın 21. yüzyıla sirayet etmiş halinden başka bir şey değildir. Merkez-çevre ilişkisini post-yapısalcı jargona havale ettiğimizde hikâye şu şekilde anlatılabilir: Verili bir alanda "önceden kimliklendirilmemiş olan" olarak çevre'nin, sırf bu niteliğinden dolayı kimliklendirilmesi merkezi; bu deneyimin dışında kalan alanının, toplumsal bünyenin yeniden şekillendirilmesine soyunmuş merkezin bir parçası olma talebi durumunda çıkan uyumsuzluk da çevreyi anlatır. O nedenle post-yapısalcı kimlik felsefelerinin atası yapısal-işlevselci ikili açıklama modelleridir. İkisinde de kâh değer sistemleri, kâh toplumun kendini kendi imgeleminden doğurması jargonu altında, simgeler/semboller alanı olarak toplum mantığı ortaktır. Bir başka ortaklık da insan faillerin ya post-yapısalcı ağır abi filozoflar ya da ideolojilerden azade sosyolog tarafından konuşturulmasıdır.

Merkez ile çevreyi ötekileştiren-ötekileştirilen ya da ben ve öteki olarak tercüme ettiğinizde, her bir alan bir değerler

sistemine aidiyet bağlamında özneleşme ve diğer alanı kendisinden ayrıksı görüyor olmak anlamında öznelleşme alanı olarak ele alınabilir. Yine de Shils'in merkez-çevre üzerine çalışmasında, ikiliğin kutupları arasındaki ilişkinin içeriğine dair pek ipucu verilmez. Daha çok merkezî değerler sisteminin biçim ve içeriği üzerine kelam edilirken, çevreden, merkezî değerlerin kabulü veya reddi, her iki kutba ait değerlerin uyuşmazlığı bağlamında kerhen bahsedilir.[140] Bir kere siyasal alanı toplumsal yapının bir alt alanı, hem bütünlükten hem de diğer alt alanlardan ayrıksı, kendine özgü bir mantığı olan bir alan olarak tasavvur ettikten sonra, özneleşme/öznelleştirme pratiğinin siyasal savaşçıları seçkinler olur. Bir adım daha atalım; fail nasıl ki yapının edilgeniyse, siyasal seçkin de önceden verili düşünsel projenin, örneğin İslamcılık, milliyetçilik, Kemalizm, Batılılaşma gibi, atıl bir taşıyıcısıdır. Böylece yapısalcı sosyoloji kendi kuyruğunu ısıran yılan misali, düşünsel-idealist bir kurgu olarak başlattığı ilim-irfan işlerini düşünce sosyolojisine vardırarak sonlandırır.

Her birinin kendi içinde uyumlu olan –içsel oydaşıma sahip– iki ihtilaflı, uyuşmaz anlamlar ve değerler dünyası olarak merkez ve çevre arasındaki uyuşmazlık, özsel olarak dinlaiklik benzeri düşünsel yapılanmalar üzerinden birbirleriyle uyuşmaz haldedir. Değerler, Shils özelinde organizmacı mantık gereği çatışamazlar, çekişirler. Ancak bir bütün olarak toplumsal bünyeye nüfuz eden merkezî değerler sistemi karşısında, o bünyeye uymayan farklı çevresel değerlerden bahsedilebilir. Uyumsuzluk, ancak bu değerlerin taşıyıcısı

140 Yukarıda da vurguladığım gibi Shils hiçbir zaman merkez ile çevre arasında bir "*çatışma*"dan bahsetmez. Makalenin Türkçe çevirilerinde, "*dissensus*" karşılığı olarak *çatışma* sözcüğü kullanıldığı gibi, makaleye atıfta bulunan yorumlarda da sanki söz konusu ilişki bir çatışma ilişkisiymiş algısı, yanılgısı hâkimdir.

ve/veya temsilcisi durumundaki seçkinler karşı karşıya geldiklerinde siyasal bir çatışma görünümü arz eder. Bu, tarihsel sosyoloji mantığı üzerinden bütün bir siyasi mücadele, aslında bir sonuç olan fikirler, değerler mücadelesine ve bunun ete kemiğe bürünmüş hali olan seçkinler arası kavgaya havale edilerek açıklanır.[141] Böylece siyaset ve siyasal mücadele, siyasal olmayan bir temelden hareketle değerler arası bir mücadele alanı olarak tanımlanır. Bu söz konusu merkez-çevre modelinin piyasada fazlasıyla müşteri bulduğu dönemlerde revaçta olan ideolojilerin sonu söylemine de uygun bir jargondur. Zira artık siyasetin özneleri ve araçları, seçkinler ve siyasi partilerin yapılanışı –*Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP)/*Demokrat Parti* (DP) rekabetini düşünün– ve rekabet, bu iki alandan birini, merkez ya da çevreyi temsiliyetleri üzerinden tanımlanır. Eşitsizlik ve/veya tahakküm ilişkileri de merkez-çevre kurgusunda somutlaşan değerler arası uyuşmazlık ilişkisine indirgenir böylece.

Shils, seçkinlerin çoğu zaman merkeze atfedilen evrenselci idealleri ile toplumun alelade gündelik ilgileri arasındaki kopukluğun –burada bile çatışma kavramını kullanmamaya özen gösterir– seçkinler katında bir yabancılaşmaya yol açacağını iddia eder.[142] Bu tespiti, kendisi gibi soğuk savaş dönemi *Kültürel Özgürlükler Kongresi*'nin daimi müdavimleri arasında yer alan R. Aron, S. Martin Lipset gibi sosyologlar tarafından da paylaşılır. Öte yandan bu ihtiyatlı tavrına rağmen, Shils, seçkinlerin tarihsel olarak kritik dönüm noktalarında

141 Bu memleketin ilim irfan camiasında siyasi cereyanlar, seçkinler arası savaşlar üzerine ne çok kitap, makale, tez yazıldığını düşünsenize bir.

142 E. Shils, "The Intellectuals and the Powers: Some Perspective for Comparative Analysis", *The Intellectuals and the Powers and Other Essay* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 7.

devlet yönetiminin üst kademelerinde önemli roller üstlendiklerini de eklemeyi ihmal etmez. Özellikle İngiliz sömürgeliğinden kurtulup bağımsız bir devlet olarak kurulduğunda Hindistan'da iktidara gelen entelektüeller üzerine geniş kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Burada da yine siyasi seçkinler veya yönetici seçkinlerin devlet işlerine fazla müdahil olmalarının entelektüellerin (okumuşların) toplum nazarındaki konumlarının altını oyduğunu vurgular.[143] Modernleşme çabasına girmiş geleneksel bir toplumda seçkinlerin, okumuşların ve aydınların yeni devletin kuruluşunda bir merkezî değerler alanı yaratılırken geleneksel değerlerle yaşadığı gerilimler konusunda, Shils'in Hindistan örneği –üzerinden anlatılandırdığı çalışmasındaki argümanları– ile Türkiye'de cumhuriyet dönemi aydınlar-halk çekişmesi üzerine yapılan vurgular arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Bu uzamsız-zamansız değerler alanlarının içine serpiştirilmiş zombivari; yemeyen, içmeyen, üretse de neyi nasıl ürettiğinin bizler için önemi olmayan insanların ethos'u, yani ahlakı, davranış kalıpları, var olma tarzları, karakterleri, modern ya da geleneksel değerlerdir. Kanlı-canlı insanların siyasal meşguliyetlerini biçimlendiren bu ethos, mensuplarının zihinlerini otomatik olarak belirli bir düşünce ve davranış kalıbına yönelten ruhsal gıdadır. Böylece bireyin doğrudan amaçlı anlam yüklediği rasyonel davranışlarından hareketle kurgulanan bir sosyoloji geleneği, idealist bir yapı analizinin imbiğinden geçirildikten sonra, tarihsel sosyoloji ve onun siyasete uyarlanmış versiyonu olan –seçkinleri temel siyasal aktörler olarak gören– yöntembilimsel bireyciliğin en uç noktasına ulaşır.

143 E. Shils, *The Intellectuals Between Tradition and Modernity: The Indian Situation* (Netherlands Mouton: The Hague Press, 1961), 116.

Merkez-çevre ilişkisi veya uyumsuzluğu masalı, siyasetin kökenini açıklamaya yeltenen, kadim herkesin herkesle savaşı masalı kadar kurgusaldır. Ki bu bir masal değilse pek de masumane bir kurgu olarak da görülmemelidir. Önde gelen komutanları arasında Shils'in de yer aldığı soğuk savaş döneminin sosyologlarının kurguladığı sosyoloji anlayışı, epistemolojik arka planını imgelemde kurgulanmış bir toplumun, görünen alanı ise iktidar için birbirleri ile savaşan seçkinlerin oluşturduğu bir siyaset sosyolojisi üzerinden Batı dışı lejyonlardaki savaşçılar aracılığıyla yaygınlaştı.[144]

Sonuç olarak doğa, toplumsal emek ve toplumsal örgütlenme arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin iç içe geçmiş bütünü olarak üretim ile doğayı insanın kullanımına açık hale getirmeyi amaçlayan bir üretim tarzı içinde ortaya çıktığı görülen kültür ya da fikir sistemleri yerine önceden verili, –nasıl ortaya çıktığı sorgulanmayan– *a-priori* bir kültür ve gelenek tanımlaması, bütün bir tarihsel sosyoloji geleneğinin ruhuna işledi. Şeylerin görünüşünü verili kabul edip bunun üzerinden kuram üreten projelerin, evvel emirden şeylerin kurucu özünün örtüsünü kaldırma çabası içerisindeki tarihsel ve diyalektik maddecilikle savaşması gerekiyordu; bu iş sosyolojiye düştü. Önvarsayılan (*a priori*) yapısal özelliklerin eyleyen öznelere kendini dayattığı iddiası, her türden sosyolojinin toplumun tarihsel sorunsalını terk etmesi gerektiği iddiasına dayanır: Sosyoloji tarihselliğin de reddidir!

144 Modernist siyaset sosyolojisinin en uç okumalarından biri için şu örnek yeterli olsa gerek: "Politikayı kuşatan maddi koşullar, kültüre göre öncelikli değildir. Kültür maddi çıkarların adlandırılmasında ve gerçekleştirilmesi için başvurulan etkinliklerde hayati bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla politik kültür, bütün bir politik sürece egemendir." Ve devamında, "Politik kültürün önemi ve belirleyiciliğine inanmak, kültürün sosyal ve politik süreçlerdeki küçümseyen materyalist bakıştan kopmak ve bir tür idealist bakış açısı geliştirmekle ilgilidir. Biz… bu yaklaşımı benimsiyoruz." (*Bkz.*: A.Y. Sarıbay, *Politikbilim*, 2. B., İstanbul: Alfa Yayınları, 1999, 84.)

Böylece yapısal-işlevselcilik bir kuramdan öteye geçip algılama, kendini ve toplumu tanımlama biçimine, yani ideolojiye dönüştü. Toplumun yapısal olarak bütünleşik olduğu ve bu bütünlüğün içindeki parçaların birbiriyle etkileşimli işlevlerinin olduğu postülası, Kantçı *a priori* kategoriler mertebesine yükseltildi. Yani bir kurgudan ibaret olan "toplumsal yapı", gerçekmiş gibi ele alınmaya başlanınca bu kuramsal spekülasyonun sonuçları, sosyolojik analizde gerçekmiş gibi görünür oldu.

Bu sosyoloji anlayışında, gerçek somut insan ilişkilerinin yerini, "bir soyutlama/ideal tip olarak insan" alırken, yapı, statü, rol gibi spekülatif soyutlamalar tersyüz edilerek gerçek ve somut mertebesine yükseltildi. İnsan, sosyoloji tarafından gerçeğe dönüştürülen bu spekülatif kurgular içerisinde önceden belirlenmiş rolleri oynayan yaratıklara dönüştürüldü. İnsanlar arası ilişkiler silikleşirken yapı, statü ve roller, somut gerçek kategorilere döndü. Yapı, statü ve roller genellikle durağan kabul edildi. Ve nihayet çatışma, bu yapısal-işlevselci ekolün tarihsel sosyolojiye uyarlanmış versiyonunda yapılar, statüler ve roller arasındaki çatışma olarak tanımlandı. Verili gerçeklik, ampirik gözlemden yola çıkılarak çözümlemeye dahil edildi ve insan sorunu, insanların yapıyı yeniden üreten faaliyetlerini yerine getirdiği koşulların iyileştirilmesine dönüştü. İnsan kavramı aynı zamanda yapıların pratik etkinliğinin nesnesi haline geldi. Tarih yapma kapasitesi böylece yapılara ait kılındı, insanların toplumsal pratiğine değil. Sosyoloji de olayların yapısal zorunluluklarının bilimine dönüştü. İnsanların ön-varsayımsal (*a priori*) yapıların aracıları olduğu söylemi, iktidarı ve bu iktidar üzerine rekabeti dikkate almadan eleştiri sundu. "Bireyler arası karşılıklı alışveriş, etkileşim yoksa toplum/toplumsallaşma yoktur"

argümanı özü itibarıyla muhafazakârdır. Bu muhafazakâr sosyoloji, insanlar arası etkileşimi Nietzsche'nin güç istenci üzerinden doğallaştırdığından, aslında, toplumu tanımlamaktan ziyade bireyler arası tahakküm ile ilişkili olduğundan ideolojik ve iktidarı toplumsal alanın dışında doğallaştırdığı için de apolitiktir.

İster bir yaşam veya sistem dünyası, ister yapı ve fail bakımlarından düşünülsün, diyalektik, birbirine dışsal ilişkilendirmelerle terimleri tutarlı kılmayı amaçlayan tanımsal düşüncenin yani sosyolojizmin kısır döngüsüne çekilmeyi reddeder. Yapı ve fail diyalektiği diyalektiğin adını lekeler; bu nedenle bütün sosyolojiler doğası gereği diyalektik karşıtıdır.

Özne-nesne ikiliği, yapı-fail gerilimi gibi uzun zamandır felsefecilerin, sosyal bilimcilerin zihin dünyasının üzerine çöreklenmiş tartışmalarla meşgul oluyorsak, bu gereksiz ve bir o kadar akıllara ziyan tartışmayı modern sosyolojizme borçluyuz. Sosyoloji 20. yüzyılda, erken kapitalizm döneminde idealist felsefenin rolünü üstlenerek "zamanın ruhunun özü" haline geldi. Her olguyu, her türden toplumsal değişimi, sıklıkla saçmalıklar üretmek pahasına bir kavramsal çerçeveye sokmaya çalışma gayreti, bilgi toplumu, disiplin toplumu, risk toplumu gibi kuramsal atalet halleri üzerinden siyasal muhafazakârlık üretmekten öte ne işe yarar ki! Üretim ilişkilerini sosyolojinin dışına kovarak sürekli yeni toplum modelleri kurma hevesinden kendini alamayan sosyoloji anlayışı böylece kavramları, toplumsal ilişkilerin (dünyanın) dışında bir alanın gözlem aracına, bu alana dair düşünüme dönüştürür. Bu çerçevede genel olarak savunulan sosyolojik düşünce şudur: Toplumsal bir oluşumun dile getirilme biçiminin toplumsal hiyerarşilere ve kurumlara göre görünen örgütlenmesinin, eyleyicilerin üretim ilişkileri içindeki konumlarıyla

tanımlanan sınıf ilişkileri yapısına doğrudan denk düşmediği yerde iktisadi ilişkilerin önceliği tezi geçerli olmaz. Marx, *Kapital*'in önsözündeki tarihsel maddecilik özetinde bu türden eleştirileri şöyle yanıtlamıştır:

> (…) bütün bunlar maddi çıkarların baskın olduğu günümüz için pek doğrudur, ama Katolikliğin egemenliği altındaki Ortaçağ, ne de politikanın egemenliği altındaki Atina ve Roma için doğru değildir… Bir şey açıktır: Ne Ortaçağ Katoliklikle ne de antik dünya siyasetle yaşayamazdı. Tam tersine, neden bir durumda siyasetin, diğerinde de Katolikliğin başrolü oynadığını açıklayan, yaşamlarını kazanma biçimleridir.[145]

Kant, özne ile nesne arasına kesin bir ayrım koyarak felsefi idealizmi doruğa taşırken, Weber ve onun yeni yüzyıldaki tilmizleri, tekelci burjuvazinin icadı olan sosyolojinin merkezine yapı-fail ikiliğini (ayrımını) yerleştirerek akademide talep gören ticari bir pazar oluşturdular. Sonuçta nasıl ki din, insanın korku duyduğu şeyi unutma arzusunu ticari olarak yeniden üretiyorsa, insanı ve onun eylemlerini teoride bir işlemler demetine indirgeyen sosyoloji de düzen heyulasını toplumsal açıdan zorunlu bir görünüm olarak yeniden üretir ve tam da buna ideoloji denir.

Doğa ve toplum içerisinde sürekli eylem halindeki özneyi, teoride genelleştirilmiş belirli rollere mahkûm eden sosyoloji –sosyolojik rol teorisi– sınıf mücadelesinin siyasi tezahürü içerisinde kendisine biçilen bu rol(ler)e yönelik protesto ve itirazları etkisizleştirmeyi hedefler. Bu sosyolojik yapısalcılık, iktidar ilişkilerini alt-yapılar arasında sinerjik bağlantıyı sağlayan bir ağsal ilişki gibi sunarak, iktidarın tahakküm altındaki sınıflar üzerinde aslında hiçbir gücünün olmadığını,

145 K. Marx, *Kapital* C. I, çev. Alaattin Bilgi, 7. B. (Ankara: Sol Yayınları, 2003), 175-176.

iktidar denilen "mefhum"un gayesinin başka bir şey olduğunu; yapılar arası eşgüdümü sağlamak olduğunu söyler.

Gerçekten 20. yüzyıl başlarken faşizm askerî olarak yenilmiş görünmektedir; ama siyasi (ideolojik) olarak sosyoloji içerisinde ve aracılığıyla –yeniden– sonradan ihtiyaç hasıl olduğunda kullanılmak üzere gömülü biçimde tesis edilmiştir. Bütün bir sosyolojinin kökeninde, evrimsel ilerleme ve yapısal düzen biçiminde jargona sirayet eden, kaynağını kadim inançlardan alan muhafazakâr bir organizmacılık, gizil bir sosyal Darwinizm hali mevcuttur. Ve bir ideoloji olarak kasten tarafsız kalmaya gayret etmesine rağmen, yoksunluğu anlamsızca sürekli kılan üretim koşullarının, bu koşulları yok sayanların safındadır sosyoloji. Bu saf tutmanın kaçınılmaz sonucu olarak, sosyolog araç/amaç rasyonelliği üzerinden kurgulanan fail ideal tipleştirmesi ve içinde eylenilen yapı arasında mantıksal uyum olduğu yolundaki örtülü kabul üzerinden iktisadı cengaverce uzak tutmasına rağmen, sosyolojinin neoklasik iktisat kuramı içerisindeki kaynağından hiçbir zaman uzaklaşmadı.

Yapısalcı analiz kurgusal ikilikler üzerinden ilerler. Bir ilk yapısal eksen olarak merkez belirlenir ve bu yapı kendisiyle karşıtlık içindeki bir başka eksenle –çevre– kanıtlanmaya çalışılır; iki yapısal eksen arasında var olduğu öne sürülen çatışma da bu ikiliğin kurgulanışı gibi spekülatiftir, varsayımsaldır ve tamamen kültüreldir. Yapı-fail ikiliği ve bunun üzerinden A. Giddens'tan J. Derrida'ya, F. Sausure'dan M. Foucault'ya kadar yürütülen bir dolu felsefi tartışma, yöntembilimsel bireyciliğin aldığı en sofistike biçim olarak görülebilir. Her hal ve şartta her ne biçimde kavramsallaştırılırsa

kavramsallaştırılsın,[146] yapı, tarihselliğine bakılmaksızın –ya da en azından sol cenahtakiler paranteze alma diyerek utangaç biçimde de olsa bu tarihselliği ima ederler– veri kabul edilir. Bundan sonra büyük oranda yapıya tabi olan failin eyleminin niyetsel/yönelimsel karakteri, diğer faillerle girdiği düşünümsel/tefekkürsel ilişki sonucu ortaya çıkan toplumsal etkileşimin gerekçeleri ve ardındaki güdüler –eylemin rasyonalizasyonu– sosyolojinin konusu yapılır.

Yapısalcı tarihsel sosyoloji, kültür, değerler sistemi ve geleneği bir sonuç olmaktan çok neden kategorisine yükseltti. Tarihin motoru, yapısalcılarda değerler arasındaki çatışmadır. Maddi sınıf mücadelesini kültürle ikame ettiğinizde, değerler sistemi, din vb., toplumsal yapının atıl bedenini canlandıran ruh ya da yaşam nefesi olur. Tanrı ol dedi ve oldu! Soğuk savaş, toplumbilimlerin bugün hâlâ post-yapısalcılık üzerinden devam eden buzul çağıdır. Sosyoloji, tekelci kapitalizmin sermaye döngüsüne uyumlu, pratikten kopmuş, tanım ve programlara göre fazlasıyla karmaşıklaşmış üniversitelerde faaliyet yürüten ve bilgilerinin çoğu içsel gözlemlerden kaynaklanan akademisyen tipi için bulunmaz bir yaşam alanıdır. Zihin dünyasına indirdiği kavram ve kategorileri ortalama bir sosyoloji sözlüğünden alınmışçasına belirsiz ve değişmezdir. Çatışma ve çelişki denilince herkesin ortaklaştığı tek bir çatışma kavramı tahayyül eder; kavramların nesnesi üzerindeki yabancı tahakkümünü kanıksadığı için tarihsel olarak ve/veya ilişkinin niteliği tarafından belirlenen farklı çatışma kavramlarının varlığını kabullenmek istemez.

Epistemolojik açıdan her daim nesnesiyle diyalektik ilişki içindeki nosyon yerine kavramı tercih eden yapısalcı sos-

146 Bu kavramsallaştırma deyimi bile yapısalcı jargonun bir parçasıdır.

yolog, sözlüklerde tanımlandığı biçimiyle bizi zaman dışı kavramına götürür ve hem tarih hem de toplum, kavramın nesnesi olur. Tarihsel ve toplumsal analize başladığınızda süreçsel gelişim ve insan pratiği içinde çatışmanın değiştiğini, buna bağlı olarak kavramın kendisini değiştirmek zorunda olduğunu görürsünüz oysa. Buna karşın, bu durağan ideal tip kurgular (inşalar) idealist düşüncede, ifade etmeye çalıştıkları toplumsal sürecin bütünü üzerinde –her zaman öncelik kazanıp– temel belirleyiciler durumuna gelinceye kadar genişletilir.

3. BÖLÜM

Misyonerler



> Geçmişten gelen tüm tabulardan kurtulmadıkça gerçek bir devrim olamaz… önce ölüler kendi ölülerini gömmelidir.[147]

Tarihsel deneyim, toplumsal pratiğin her seferinde kendisine musallat olan bilim denilen o baş ağrısına rağmen düşüncenin bir adım önünde gittiğini yüzümüze vurur. Geçen yüzyılın ikinci yarısı bu gerçeği deneyimleyeceğimiz oldukça zengin veriler sunar: Tekelci kapitalizmin kiraladığı teknik uzmanlar gürûhu falcılarının elinde sosyoloji, nihayet bilime dönüştü. İkinci yarım yüzyılda eski sömürgelerin kalkınma ve "medenileşme" çabaları sonrası bu kez, kâhinler tarihsel sosyoloji disiplini altında, tüm toplumların bir gün mutlaka modernleşeceğini müjdeleyen devasa çalışmalara girişti-ler.[148] Yapısal işlevselciliğin söz dağarcığı ve gramerinin bü-

147 Karl Max, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i,* çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 34.

148 Gerçekten de tarihsel sosyoloji disiplini ve onun modernleşmeci versiyonları altında, sosyolojinin artık baş tacı edilen bir bilim olma şerefine eriştiği ortamda, 1960'lardan itibaren dikkat çekici çalışmalar ortaya çıkarıldı. March Bloch, Karl Polanyi, Charles Tilly ve Anderson gibi kapitalizmin arkaik temelleri ve doğuşu üzerine çalışmalar yürütenleri bir kenara bırakırsak, Whitman Rostow'un (1960) *Ekonomik Gelişmenin Aşamaları: Komünist Olmayan Bir Manifesto*, Eisenstadt'ın (1963) *İmparatorlukların Siyasal Sistemleri*, (1973) *Gelenek, Değişme ve Modernlik* ve modernleşme kuramının en önemli esin kaynaklarından olan 1966 tarihli *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim* çalış-

tün hücrelerine sindiği bu kehanet kuramları, kapitalizmin yeni bir iktisadi genişleme sürecine girdiğine inancına dayalı iyimserlik havası ve eskinin sömürge ya da geç kapitalistleşen toplumlarının sosyalizmin cazibesine kapılma olasılığının tetiklediği paranoya ortamında serpildi.

Tercihini bu büyük kehanet lehine yapıp, yeni toplumu gelecek nesillerin özgürlüğü üzerine değil de çoktan mevta olmuş ve fakat bir türlü gömmeye razı gelmedikleri ataların anıları üzerine inşa eden Türkiye Cumhuriyeti'nin ilim irfan erbabı da bu yeni bilimi, içeride kendisinin yeşerteceği toprak olmadığından hazır mal olarak ithal edecekti. Tarihsel maddecilik, sosyoloji tarafından zaten toplumsal olanın iktisadi yorumu, diğer faktörlerin iktisadi faktöre bağımlı olduğu veya daha özelde iktisadi faktörlerle bağlantılı görünmeyen olguların bu faktöre bağımlı kılınması inancı biçiminde çarpıtılarak, maddi insan ilişkilerine değinmenin yaratacağı rahatsızlık, kültür merkeze alınarak örtülmeye çalışıldı. Tarihsel maddeciliğe ilişkin bu çarpıtmanın kendisi de meyledilen tarihsel sosyoloji geleneği kadar ithal olduğundan, üretmediği şeyi müsrifçe tüketen küçük burjuva hedonizmiyle her fırsatta Marksizmi cahilce yerden yere vurmaktan da geri kalmadılar.[149]

Tarihsel maddecilik, tarihsel, kökensel, tümevarımcı çözümlemeyi soyut tümdengelimci çözümlemeyle bütünleştirir. John Elster, tarihsel maddeci tarih teorisinin, "üretici güçle-

maları, aslında meslekten sosyolog olan V. Reinhard Bendix'in (1964) *Ulus-inşası ve Vatandaşlık* gibi çalışmalar karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji alanındaki aydınlanmanın enerji kaynağı olmakla kalmamış, bağımsızlık ya da kurtuluş mücadelesi vermiş toplumların falcı ve kâhinliğine soyunmuş olanların başucu eserleridirler.

149 O kadar uzağa gitmeden, bu gelenekselleşmiş anlayışın yakın dönem örneği için bkz. Ahmet İnsel, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi,* 6. B., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

rin kesintisiz ilerlemesi ile insan gelişiminin ve toplumsal bütünleşmenin kesintili ve yabancılaşmış ilerlemesi arasındaki ilişkiye yoğunlaşma biçiminde özetlenebileceğini" belirtir.[150] Bu, doğrudan üretim alanında kapitalizm muazzam bir gelişme yaratırken, üretken güçleri rasyonelleştirip metalaştırırken, çoğu zaman maddi gelişim pahasına dumura uğratılan insanın özünün, emek sürecinden çıkarılarak yabancılaşmış biçimler altında, siyasal, ideolojik ve dinsel bölgeye kanalize edildiği anlamına gelir. Belki de bu nedenle Eagleton, üstyapı olarak tanımlanan bu alanı "tıpkı nevrotik bir semptom gibi, bastırılan bedenin, rahatsızlığını, işaretleri okumayı bilenlere gösterdiği yer" olarak tanımlar.[151] Tarihsel maddecilik, üretim ilişkileri ile onun siyaset (devlet), ideoloji (din) gibi biçimleri arasındaki ilişkiyi, ikincileri veri kabul etmeksizin, açıklayıp anlamayı değil, birincinin yabancılaşmış biçimleri olarak yıkıcı eleştiriye tabi tutar.

Kendisini Amerikan sosyolojisinin soykütüğü içine gönüllü olarak konumlandırırken, ne tam sosyolog ne tam tarihçi olabilmiş yerli tarikat erbabı marifetiyle toplumsal tarih, sosyolojinin geçmişe dönük bir izdüşümüne dönüştü. Böylece, sosyoloğun toplumsal düzen saplantısı tarihsel analize de boca edildi. Türkiye sosyolojizminin alâmet-i farikası olan devlet geleneği, millî-siyasal mesele olarak din ve devlet kurtarma sendromuna yakalanmış seçkinler gibi kategorileştirmeler bu saplantının teorik olmasa dahi modelsel yansımalarıdır. Tarihsel gerçekliğin sosyoloji üzerinden modifiye edilmesi öylesine abartıldı ki, kapitalist toplumsal ilişkilerden

150 John Elster, *Making Sense of Marx (*Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 304.

151 Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Güzkan, Hakkı Hünler vd., (Ankara: Doruk Yayınları, 2003), 250.

çıkarsanan yabancılaşmış kategori ve kavramlar, onu önceleyen üretim tarzlarının toplumsal yaşam biçimlerini inceleyen analizlere keyfi biçimde tıkıştırıldı. Dahası, geçmiş dönemlere ait bir örgütlenme ilkesinden yola çıkılarak analojiler yoluyla tarihsel analiz yapılmaya ya da bugün açıklanmaya çalışıldı. Sonuçta ne sosyolojiye ne tarih disiplinine benzeyebilmiş bu yeni disiplin, bu topraklarda sayısız müridi, erbabı ve kitlesi olan bir ilmi tarikata dönüştü. Zaman içerisinde öylesine yayıldı ki, akademinin soğuk duvarları arasından sıyrılıp gündelik yaşam içerisinde yaşamı, siyaseti yorumlamaya kılavuzluk eden bir "anlamlar dünyasına" evrildi.

Batı kapitalizminin gelişim yörüngesi dışında kalan toplumları modernleşme kuramı üzerinden incelemeye kalkışan bilim erbabı; –çoğunlukla inceledikleri– toplumun dışındaki deneyimi, içerideki benzerlik veya farklılıkları açıklamaya muktedir, bunları daha geniş ve daha tanıdık işaretlerle bağlantı kurulacak yollar bulma görevi ile karşı karşıya kalır. Weber, kapitalizmin neden özgül biçimiyle Batı'da ortaya çıktığı sorusundan hareketle, Protestan ahlakı üzerinden kültür temelli bir analize ulaşmıştı.

Sonuçta, "neden orada oldu burada olmadı" gibi son derece yavan ve anlamsız bir sorudan hareket eden bu türden analizlerin yerli versiyonunda, soru ters yüz edilerek yerelleştirildi, "*orada olup da bizde olmayan neydi*"ye dönüştü. Bu tuhaf sorunun sonucunda toplumun gerçekliğini göz ardı eden, ikili (*düalist*) modelleri kullanmadan tarihsel perspektif geliştirmenin neredeyse olanaksızlaştığı bir genel eğilim ortaya çıktı. Weber'in sonuçta ulaştığı noktayı başlangıç, sonucu da neden olarak alan tarikat erbabı, bir toplumsal ilişkiler bütününden diğerine geçişe değil de "İslam dünyasından" ya da "Osmanlı"dan hareket ederken, kapitalist gelişimin toplumsal

bir olay olarak ele alınmamasında ısrarcıdırlar. Sadece geçmişi değil, artık neredeyse bugünü anlamaya çalışan akıllara pelesenk olmuş soru şöyle tersyüz edilir: Neden İslam dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu benzer bir gelişme göstermeye muktedir olamamıştır? Yanıt çarpıcıdır. İslamda Kalvinist *ethos*'a benzer püriten bir ahlakın yokluğu, babadan oğula geçen yönetim biçimi ve padişahlığın engelleyici etkisinin İslamın bu tür bir iktisadi ahlak yaratmasını ve Osmanlı'nın kapitalistleşmesini engellemiş olduğudur.[152] Kapitalistleşememe ve sonrasında Osmanlı-cumhuriyet geçişi üzerine yürütülen siyasi ve toplumsal tarih mülahazalarının hatırı sayılır kısmı bu yok ontolojisi üzerinden vücuda getirilmiştir.

Daha da ileri gidebiliriz: Batı Avrupa'da kapitalist gelişimin *sonucu* olan sivil toplumun, iletişim araçları ve buna bağlı kamusal alanın yokluğu, Batı tipi bağımsız aydın zümresinin oluşmaması ve "İslam Sistemi"nde devlete karşı koyma geleneğinin olmaması, feodal beylikler yerine merkezî patrimonyal devletin varlığı, kapitalist gelişmenin başlamamasının *nedenleri* arasında sıralanır.[153] Böylece Türkiye siyasal tarihi ve bugün toplumsal zihniyete bulaşmış biçimiyle demokrasi tartışmaları bu boşluk üzerinden ilerler: Sivil toplumun yokluğu; kamuoyunun tarihsel bir temele sahip olmadan havadan gelişimi ve İslam popülizmi, tartışmaların nedensellik merkezine oturtulur. Bunlar Türkiye toplumunun özgün yanları olarak toplumsallığını yitirmiş tarih piyasasının en fazla talep gören kategorileridir. Tabii söz konusu boşluğu tanımlayan kategorileştirmenin kaçınılmaz sonucu, toplumsal sınıfların yokluğuna varılmasıdır:

152 Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), *Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 110.

153 Şerif Mardin (1990), 17.

> Türkiye'de mücadele çok daha dar bir anlamda bürokrasi içi bir mücadeleydi. Hiyerarşik piramidin tepesindeki küçük bir koni hariç, sınıf ilişkileri düzeni pek azını ilgilendiriyordu.[154]

"Batı'da olup bizde olmayanlar, her iki yerde de olup da tersten işleyenler nelerdir?" sorusunun cevap listesi son derece kalabalıktır. Her şeyden önemlisi, siyasi güç olarak devletin sultasından kurtulmuş, Batı'da olduğu kadar derin köklere sahip bir sivil toplum ve Batı'da olduğu gibi burjuva kentler oluşmadığı için gelişemeyen kamusal alanların eksikliğidir. Bunlarla bağlantılı olarak, "devletin kamusal hukuki şahsiyeti karşısında, sivil toplum ve kamusal alana ait bir sivil toplum hukuku oluşumu ve bu yöndeki girişimler de devlet tarafından kendisine yönelik yetki gaspı biçiminde yorumlanıp baskılanmıştır" denir. Devletin bu insan biçimli, davranışsal tanımlanışı zihinlere öylesine yerleşmiştir ki, tarihsel ve/veya güncele ilişkin her türden analizde karşımıza çıkar. Bir diğer eksiklik olarak görülmese de güdük kalmış, Batılı anlamda devletten bağımsız bir kitle iletişiminin ve aydın zümresinin ortaya çıkmaması ya da görece geç çıkması da bütünüyle devlet geleneği ile açıklanmaya çalışılır. Batı'da görülen biçimiyle devlet-sivil toplum çatışmasının yaşanmamasına İslami toplumlarda devlete karşı koyma geleneğinin ve özel mülkiyetin yokluğu eklendiğinde, Osmanlı'nın bu nev-i şahsına münhasır siyasal düzeneğinin –bıraktığı mirasın– modernleşme sürecinin seyrini ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde siyaset ve devlet-toplum ilişkilerinin biçimlenişini etkilediği iddia olunur. Bu sosyolojik yoksunluk edebiyatının boşlukları, devlet geleneği, dinin toplumsal-siyasal gelişme süreçlerindeki başat rolü, yönetici-siyasal seçkinlerin olmayanları

154 Şerif Mardin (1990), 150.

inşa etmedeki öncü rolü ve Batı sosyolojisinin emaneti olan merkez-çevre modelinin tersyüz edilip yerele uyarlanmış modeli ile doldurulur.[155]

> İnsanlığın tarihi seçkinlerin sürekli yer değiştirme tarihidir[156] ya da kurgusal kişilerin tarihi yoktur.[157]

Tarihsellik ve toplumsallık adına pek az emareyle karşılaşacağınız bu anlatıda, tarihsellikten en kaba tabirle geçmişte rağbet görmüş fikirleri, seçkinlerin yaşantısı ve bu yaşantı üzerinden meylettikleri düşünce akımlarının ilerleyişini, karşı karşıya gelişini, düşünce düzeyinde mücadelelerini anlamak gerekir. Sonuçta yalnızca ideal tip yapılarla onların kalıcılığını ve değişim mekanizmalarını, genel değişim kalıplarını değerler düşünceler alanıyla ilintilendirmekle ilgilenen bir hikâye anlatıcılığıyla baş başa bırakılırız. Toplumsal bütünleş(eme)me ile sistematik değerler alanının rolüne odaklanan normatif işlevselci analizin temel sorunsalı olan düzen mefhumu, bu çerçevede, başrolünde bürokratik/siyasal seçkinlerin olduğu tarihsel bir parodiye dönüştürülür. Seçkinlerin hiç değişmeyen temel dertleri devleti kurtarmak, düzen her bozulduğunda yeniden tesis etmek veya bozulmaya meylettiğinde gerekli önlemleri almaktır.

---

155 Şerif Mardin'in şu tespiti bütün bu boşluk doldurma edebiyatının özeti gibidir: "Laik-seküler ve dindar seçkinler, din konusunda olmasa da devlet söz konusu olduğunda değerler piramidinin tepesinde ontolojik bir değeri olan bir süper-iyi paylaştılar." Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), *Şerif Mardin, Türkiye'de İslam ve Sekülarizm: Makaleler 5* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 170.

156 W. Pareto, *The Rise and the Fall of Elites: an Application of Theoretical Sociology* (New York: Routledge Press, 1991), 36

157 Terry Eagleton, *Güç Mitleri: Bronte Kardeşlere Marksist Bir Bakış*, çev. Alev K. Bulut (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 19.

Denilebilir ki, hem geçmiş hem bugüne dair baskın siyasal-toplumsal analiz, düşünce akımları ile seçkinlerin dünyayı nasıl yaşantıladığının hayali bir yeniden kuruluşu üzerinden ilerlerken, konunun özüne dayanmayan koşullar, analiz argümanları olarak ileri sürülür, problemin içermediği sorular ortaya atılır ve daha da vahimi başta sorulan soruyu yanıtsız bırakan problemler çözümlenmiş olarak piyasaya sürülür.

Buradan hareketle, İslamcılık, milliyetçilik, Kemalizm gibi "siyasal akımlar", bir yandan seçkinlerin ürettiği ve içinde kendilerini ifade edebilecekleri, eylemlerine yön veren davranış kümesi olarak sunulurken, diğer yandan toplumun kurtuluşunu kendisine dert edinmiş seçkinlerin arayışlarına kılavuzluk eden, "İslam nizamı" veya ulus temelli bir siyasal düzen kurma amacının itici gücü olarak görülür. Bunlardan herhangi biri toplumun kahir ekseriyeti tarafından kabul gördüğünde önce merkezileşir, sonrasında da karizmatik kurumsallaşma içerisine girer, ardından bu merkezin doğal çevresel uyuşmazı ortaya çıkar. Örneğin İslamcılığın, doğrudan dinci olmadığı –ne demekse– halde, temsilcisi olan seçkinlerin elinde toplumu pekiştiren, ona ahlaki bir temel veren bir araca dönüştüğünü kabul etmemiz istenir.[158] Ama zaten kültürü İslam olan Osmanlı toplumunda, neden ve nasıl bu türden bir ethos oluşumuna gereksinim duyulduğunun izahı yapılmaz.

Bir toplumun tarihini düşünce akımları dinamiği ve onun taşıyıcısı seçkinler üzerinden açıklama ısrarı, hiçbir maddi nedensellik ilişkisine alan tanımayan bir tarihçiliği ve güncel siyaseti, meslekten siyasetçilerin benimsediği ide-

158 Şerif Mardin (1990), 31.

olojik konumlanış üzerinden yorumlama tarzını doğurdu. Sözgelimi önce İslamcılığı benimseyen, sonra nedense geçerliliği konusunda tereddüte düşen Genç Türkler, yine de bu "formülü" denemekten tamamen vazgeçemezler, çünkü toplumsal bilinç oluşturma aracı olarak İslamcılığın, yaratıcılarının dışında artık bir dirence sahip olduğu[159] türünden anlatılarla sıkça karşılaşılır. Bu direncin nereden geldiği, eğer gerçekten böyle bir direnç varsa nedenleri tarihçinin umurunda değildir; biz de faniler olarak onun sezgilerine güvenmekten başka bir şey yapmamalıyızdır. Kuşkusuz Marx'ın vurguladığı gibi tarihin belli dönemlerinde, toplumsal bilinç anlamında ideolojilerin maddi güçler kadar etkili olabildiği ender dönemler vardır. Ama bir toplumsal proje olarak İslamcılık, milliyetçilik gibi akımların, kurguladıkları farazi gerçekliği hayata geçirmek için gerçekliğin kendisinden bir adım önde gitmesi gerektiği iddiası, düşünceye ve bilince toplumsal pratikten bağımsız bir ontolojik paye veren idealizmin genel düsturudur. Burada sanki Weber konuşuyor gibidir. Dünyayı, üretilen siyasi düşünce akımının gözünden görerek kurulan bu "sosyal gerçeklik modeli", istenildiği zaman şekillendirilebilecek bir farazi gelecek unsuruna da sahiptir.

Verili zaman dilimindeki toplumu, düşünenlerin düşünceleri üzerinden anlamaya yönelik tarihçilik, değişimi, seçkinlerin zihinlerindeki soyut bir model ve gelecek tasarımı olarak varsayar. Seçkinlerin, okumuşların toplumsal tasarımları entelektüel birer jimnastik gibi sunulur. Örneğin Mustafa Kemal, gelecekte hayalini kurduğu Türkiye'nin nasıl olacağına dair kararını çok önceden vermiştir,[160] geri-

159 Şerif Mardin (1990), 56.

160 Şerif Mardin (1990), 64.

si lafı güzaf. Örneğin milliyetçilik gibi bir toplumsal olgunun kökenlerini toplumsal-tarihsel pratik içerisinde aramak yerine, geçmişe düşünceler penceresinden bakmak, sadece düşünsel kökenlerine gitmek, hangi fikrî akımdan beslendiğini araştırmak, toplumsal olguların arkasında ana şekillendirici olduğu varsayılan düşüncenin arkeolojisini çıkarma saplantısı, Türkiye'de ana-akım toplumsal tarihçiliğin genetik kodlarına işlemiştir. Örneğin Türk kimliğinin oluşumunun arkasında Ziya Gökalp tarafından ithal edilen katı bir Durkheimci solidarist anlayışın olduğu ve bunun Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin oluşumunda etkili olduğu tezi o denli ileri götürülür ki, 1930'larda yürürlüğe konulan devletçi-müdahaleci iktisat politikaları dahi bu zihinsel arka plan varsayımı üzerinden açıklanmaya çalışılır.

> Millî iktisat-devlet müdahalesi, fikrî düzeyde ithal edilen düşüncelerdir; yoksa dönemin maddi ihtiyaçları ile bir ilgisi yoktur. Hal böyle olunca, ithal edilen fikirlerin o güne kadar yerleşik kültür ve/veya fikirlerle çatışması kaçınılmaz olur. Dışsal fikir ithalatının yerleşik fikirler sistemi üzerine eklemlenmesinde yaşanan çelişkiler gerçek çelişkilerin yerini alır.[161]

En azından gerçek çelişkilerin varlığının kabulüne razı olup teselli bulabiliriz. Bu mantığa bir de hiç değişmeyen devlet geleneği varsayımını eklediğinizde, elinizde bütün bir Türkiye toplumsal tarihini açıklayacak analitik malze-

161 Taha Parla, "Şerif Mardin'in Türkiye Düşünce Tarihine Etkileri", *Şerif Mardin'e Armağan*, Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu (der.), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 15-16. Bu akıl yürütmenin beslendiği Mardinci tarihsel sosyoloji daha erken zamanlarda, İttihatçıların tesis etmeye çalıştığı millî iktisat modelinin Avrupa'nın akılcılığından çok Osmanlı'nın müsadereci zihniyetinin izlerini taşıdığını dile getirmişti. Bkz. *Şerif Mardin, Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler*, Bkz. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990a), 117.

me var demektir. Son olarak bir de sık sık yeri ve niteliği değişen günah keçilerine ihtiyaç vardır. Kurgunun nihai aşaması, merkez-çevre, laikler-dindarlar, İslamcılar-Batıcılar, modernleşmeciler-gelenekçiler gibi ikilikler yaratılarak tamamlanır. Bu kendi içerisine ve üzerine öylesine muazzam bir yöntembilimsel kapanma yaratır ki, tarihsel olayların açıklanmasında düşüncelerin çatışması dışında hiçbir dışsal ve nesnel neden hesaba katılmaz. İktisadi alandaki köklü politika değişimlerinden askerî darbelere kadar hemen her olgu bu mantık üzerinden izah edilir: Örneğin, "(…) bu partinin (Demokrat Parti) kısmen Cumhuriyetin anayasal temellerini tehdit edebilecek dinî taassuba cesaret verdiği korkusu, 1960 askerî darbesine yol açtı"[162] iddiası, darbe ile hissedilen bu korku arasında hiçbir nedensellik kurmadan kolaylıkla ortaya sürülebilir. Türkiye kapitalizminin geçirdiği içsel dönüşüm, sınıf ilişkilerinde yaşanan değişim, üretim ilişkilerinin dünya kapitalizmine eklemleniş dinamiklerinin yarattığı gerilim ve benzeri değişkenlerin hiçbiri dikkate alınmaz bu darbeleri açıklarken.

Bu hikâye anlatıcılığının kahramanları olan seçkinler, yapılarla fikirler arasındaki zorunlu olarak kayıp halkanın tamamlayıcıları, hakkında iddia edilecek her şey anlatının sınırlarının ötesine geçmeyen piyes kahramanları gibidir. Her seferinde hikâye başka bir ana fikir üzerinden kurgulandığından, merkezinde bir seçkin ya da İttihat ve Terakki, "Kemalistler" gibi grubun olduğu, birbiriyle örtüşmeyen, teorik bir bütünlük arz etmeyen anlatılar ya da farklı yorumlar sunulur. Burada anlatının kahramanı olan seçkin(ler)in tutarlı bir imgesine ulaşmamız olanaksızlaş-

162 Şerif Mardin (1990a), 78.

tığında imdadımıza "devlet kurtarma" sendromu yetişir. Zira Osmanlı-Türkiye seçkinlerinin kafalarının içinde dönen bütün tilkilerin derdi tasası budur: Devleti kurtarmak, düzeni yeniden tesis etmek.

Bu mantığın arka planında Weber'den devralınan toplumsal değişimi temelde kültürel değişim olarak tanımlama anlayışı yatar. Siyasi ve/veya iktisadi değişimden bahsedilirken dahi kastedilen, düşüncelerin ve seçkinlerin eylemlerinin yönlendirdiği siyasi/iktisadi kültürden başka bir şey değildir. Bu anlayış, kimi zaman öylesine ileri götürülür ki tarihsel maddeciliğe, bir iktisat ideolojisi olarak saldırmayı görev edinen popüler bilim insanları, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devletçi iktisat politikalarını Osmanlı'dan devralınan patrimonyalist yapı ile ilişkilendirirken, devletin iktisadi alana müdahalesini, seçkinlerin devletin bekasını sürdürme geleneğine bağlamakta sakınca görmezler.[163] Bu türden zorlama analizlerin arka planında değişimin kökeni değil doğrudan düşünce, dünya görüşü ve zihniyet dünyalarının orijinal içeriğinin siyasal, iktisadi ve benzeri toplumsal düzeylerini anlam dünyaları ile donatma tarzları ve bu anlamlar içerisindeki faillerin davranışlarını şekillendirmede ne derece belirleyici ve muktedir oldukları sorularına yanıt aranması kaygısı yatar. Örneğin, 1990'larda yükselişe geçen ve "siyasal İslam" olarak tanımlanan ideolojinin yükselişinin başat nedenini, Kemalist devlet eliyle yapılan kalkınmacılık modelinin krizine karşı bir tepki olarak gören yaklaşımların muteberliği,[164] bu sosyolojik idealizmin köklerinin ne kadar

163 Ahmet İnsel, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

164 Haldun Gülalp, *Kimlik Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Yükselişi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 50-51.

derinde olduğunun bir göstergesi olsa gerek. Sosyolojik anlatı ve betimlemenin başında kavramsal bir zorunluluk olarak kullanılan "toplum" sözcüğünden feragat edilip, sonlarda bütün yaşamın, yön verici seçkinler arası iktidar mücadelesi ve fikrî çatışmalar mertebesine indirgendiği bir pozisyona varılır. Sınıf ve sınıflar arası ilişkiler, zihinlerdeki toplum gibi tasavvur edildiğinde, üretim ilişkilerinden koparılıp salt piyasa içi statüler üzerinden tanımlandığında, herhangi bir iktisadi olgu dahi zihniyet dünyaları arasındaki çatışma ve devletin ceberutluğu ile açıklanır yerli lejyonerler tarafından. Devletçi politikaların benimsenmesinde uluslararası kapitalizmin krizi, bu krizin yerli ticaret ve tarım burjuvazisi ile hâlâ toplumsal olarak güçlü feodal kalıntıları arasındaki ilişki ve çatışmaları dikkate dahi alınmadan, köklerini tarihin derinliklerinden alan bir devlet geleneği üzerinden açıklamak ya da iktidar kanadı içerisindeki iki iktisat bürokrasisi kliği arasındaki çekişmeye ve bunlardan bir tanesinin anlayışının galebe çalmasına bağlamak, bu anlayışa göre son derece orijinal bir açıklama tarzıdır.[165]

Oldukça güçlü bir bürokrasi üzerinden şekillendiği varsayılan Osmanlı-Türkiye devlet geleneği tezlerinin altında da Weber'in iktisadi değişim ile inanç *ethos*'u ilişkisinin tersyüz edilişi yatar. Kendi özgün gelişimi içerinde fetihçi iktisadi ilişkilerin biçimlendirdiği Osmanlı tipi feodal üretim tarzının bir tür üretici güç oluşturan savaşçı-fütuhatçı bürokrasinin kalıtı olarak görülebilecek yeni seçkinler, Weberci seçmeci mantık üzerinden yeniden tanımlanır. Tanzimat ile birdenbire zuhur etmiş görünen bu tarihsiz aktörler, dünyevi kader

165 Devletçilik ve serbest piyasa tartışmalarında İnönü-Bayar çekişmesi, ya da Kadroculların iktisadi düşüncelerinin etkisi üzerine ne çok tartışma yapıldı, makale, tez kitap yazıldı.

anlayışı ile İslami dünya görüşü, birey ile kutsal arasındaki ilişki üzerinden ete kemiğe büründürülüp burunlarına ruh üflendikten sonra, kendisini siyasal düzlemde gösteren bir dünya görüşü ve eylem tarzı içerisinde hareket eden kuklalara dönüşürler. Bu anlatı türünün sıkça kullandığı seçkinlerin reformları başlattığı iddiası ile reformların yeni bir seçkin grubunun ortaya çıkmasıyla birlikte başladığını ileri sürmek farklı şeylerdir. Hiç de özgün olmayan, devletin ve devlet içre seçkinlerin icraatlarının tarihte belirleyici olduğu görüşü en az devletin tarihi kadar eski olup, çoğunlukla devletin toplum üstü kamusal genel irade görünümünü kabul ettirmede yararlı olmuştur. Bütün modernleşmeci yaklaşımlarda ortak olan, tarihsel değişime yön verenin maddi olmayan, tamamen değerler tarafından belirlenmiş menfaatler arası kavga ve/veya değerlerin yapılandırdığı "geleneksel" ile "modernlik" arasındaki karşılaşmalar olduğu inancıdır. Bu spekülasyon, kimi zaman öylesine uç noktalara götürülür ki iddianın saçmalığı bir yana, Osmanlı'nın neden modernleşemediği sorusuna yanıt, yine fikirler dünyasının dehlizlerinden çıkarılıp verilir.[166] Devlet içre düşünen ve eyleyen bir bürokratik/siyasal seçkinler güruhu ile İslami dinselliğin içeriğini de tayin edici güce sahip bir devlet anlayışının kaynağında bu derisi yüzülmüş, sonra da tersinden Türkiye toplumuna giydirilmiş Webercilik vardır. Bir başka deyişle, Weber'in toplumsal tarihçiliğinin ana omurgasını oluşturan iktisadi ilişkiler-inanç ilişkisi modeli siyaset/devlet-İslam arasındaki ilişkinin tematikleştirilmesi biçiminde tersyüz edilmiştir.

166 İşte Osmanlı devlet adamlarının uzun zaman yapamadıkları "'fikrî atılıp' harbe dayanan bir iktisadiyat konseptinden vazgeçip, 'verimlilik' esasına dayanan yeni bir iktisadiyat anlayışına geçememiş olmalarıdır." Bkz. Şerif Mardin (1990a), 26

Osmanlı-Türkiye bürokrasisinin/aydınının düşünce tarihi ile ilgilenmek elbette bir disiplin olarak düşünce tarihi ile sınırlı kalsa bu kadar sıkıntılı bir durum olmazdı. Asıl sorun, gerçek toplumsal tarihin düşünsel tarihe ürettirilmesidir. Fikrî yapıların, kanlı canlı insanların zihinleri üzerindeki kasvetli sarmalanışının uç noktalara vardırılışını neredeyse bütün siyasi tarih ve güncel siyasi analizlere nüfuz etmiş bir devlet aklı anlayışında görmek mümkündür. Yapılaşmış değerler bütünü ile bu değerler içinde ve aracılığıyla eylemlerine yön veren seçkinler ilişkisinin oldukça net izlenebildiği anlatı biçimlerinden biri de yukarıda söz edildiği gibi devlet geleneği söylencesidir. Geçmişin tortularını hiç değişmeksizin taşıyan yapılaşmış siyasal değerler bütünü olarak devlet geleneği ve bu gelenek içinde tek gayeleri devleti kurtarmak, düzeni sağlamak olan yönetici seçkinlerin rolü-ilişkisi üzerinden de gözlenebilir bu söylence.

> Osmanlı bürokratlarının siyaset ve dinin karşılıklı ilişkisiyle ilgili az rastlanır bir görüşü vardır. Bu görüş, hikmet-i hükümet'in (*reason d'etat*) önceliği şeklinde tanımlanabilir. Osmanlı bürokratı kendi görevi olarak devlet bütünlüğünün korunmasını ve İslamın yüceltilmesini görüyordu. Bu görüş, "din ve devlet" (*din-ü devlet*) formülünde ifadesini bulmuştu. Bu dinin muhafazası için devletin yaşamasının elzem olduğu anlamına da geliyordu. Devletin dinin gelişmesi için gerekli olduğu anlamında din üstünde bir önceliği vardı.[167]

Bu hayalet öykülerini andıran anlatı biçiminin kendisi, dinsel inanç içerisinden kurgulanmış bir bakış açısıdır. Bu bakış açısından hareket edildiğinde, devlet ve onun din ile ilişkisini ampirik olarak gözlemlenebilen koşullardan hareketle açıklamak ve belli maddi ve iktisadi ilişkilerin zorunlu

167 Şerif Mardin (1990), 117.

olarak belli bir toplum biçimiyle, dolayısıyla belirli bir devlet biçimiyle ve dolayısıyla da belirli bir bilinç (din) biçimiyle bağlantılı olduğunu göstermek yerine, devlet ve din kendi kendisinin nedeni olarak çıkış dayanağı kabul edilir. Dini ve devleti tarihsel ve siyasal analizlerin odağına koyan yapısal-işlevselci okulun, bu düşünsel kurguların ortaya çıkışında ve toplumsallaşmasında birincil role sahip olduğu varsayılan seçkinlere, bu denli önemli bir tarihsel rol atfetmesinde şaşılacak bir yan olmasa gerek. Yine bilindik senaryo devreye sokulur: "Önce Batı benzeri kapitalist gelişmenin bu topraklarda kökünün olmadığını önsel olarak kabul etmemiz istenir. Türkiye devrimi ne hoşnutsuz burjuvazinin sürüklediği, ne de düzenden tatmin olmayan köylü doğasına dayanmadığı için olmayan feodal ayrıcalıkları da kaldırmayı hedeflememiştir; oysa Osmanlı *ancient regime*'in değerlerini –İslami ideolojiyi– hedef almıştı".[168] Burada, hoşnutsuz burjuvazi, tatmin olmayan köylülük gibi tuhaf sınıf tanımlamalarını bir anlığına bir kenara bırakalım. Nasıl olup da dinin muhafazası için devleti yaşatmayı gaye edinmiş Osmanlı bürokrasisinden, dine karşı devrim yapan bürokrasiye atladığımızın hiçbir açıklaması yoktur. Siyaset, bütün toplumsal dayanaklarından azade salt devlet içinde yürütülen bir etkinlik olarak kavrandığı için, Türkiye'de "siyasal mücadele denilen şey de dar bir alanda bürokrasi içi mücadele ve bu bürokratların temsilcisi olduğu dünya görüşlerinin çatışmasından doğar".[169] Öyle ki, "ekonomik

168 Şerif Mardin (1990), 155.

169 Marx, tuhaf bir biçimde "Sınıf farkı siyasal alan için hiçbir önem taşımaz", derken aslında bir yandan tersyüz olmuş, genelin çıkarını yansıtır görünümdeki siyasal (devlet) alan içerisindeki biçimsel mücadelelerde birebir sınıf yansımalarını aramanın gereksizliğini vurgularken, diğer yandan, siyaseti bu tersyüz olmuş devlet dışında kavrayamayan sosyologların belki de ellerine fener alıp

menfaatler etrafında billurlaşan toplumsal formasyonlar" anlamında toplumsal sınıflar henüz oluşmadığından, siyasal yapıyı belirleyenler şu ya da bu şekilde devlet siyasetini belirlemede ağırlığa sahip olan bürokrasi ve seçkinlerdir.[170] Ancak "eskinin yerini alan yeni bürokrasi"yi yeni kılanın ne olduğuna ya da eski değerler sistemi ile neden çatışmaya girdiğine dair bir açıklama yoktur. Amaç, bir kere iktisadi ilişkileri ve toplumsal sınıfları toplumsal tarih analizinin dışına itelemek olunca, neden-sonuç ilişkileri önemini yitirir, din ve devlet gibi kendinde yapılar içinde eyleyen bürokratik/siyasi seçkinler tarihin motor gücü olur.

Toplumsal tarih analizinden sınıfı ve sınıf ilişkilerini defetmek için önce her şeyin bir kudrete ve iktidar ilişkisine sahip olduğu iddiasındaki bilindik Weberci tezi almanız, ardından bunu toplumsal tabakalaşmaya uyarlamanız gerekir. Toplumsal farklılıkları, sınıfsal bölünmeleri bütün maddi belirlenimlerinden koparıp, tabakalaşmayı siyasi yapıya havale etmek için bu türden bir manevra zorunludur. Bu koparma hamlesi ile yetinilemez kuşkusuz; sınıfı tümden analiz dışı bırakmak gerekir. Önce Türkiye toplum yapısının oluşum koşullarının, Batı Avrupa'nın tarihsel evriminde rastlanan koşullarla hiçbir benzerlik göstermediği iddiasından hareketle, tabakalaşma veya sınıf kategorisi yerine zümre kategorisi kullanımının tercih edilmesi salık verilir.[171] Çünkü zümre kategorisi ikili açıklama modeline uygun biçimde kurgulanmış tepkisel ve kültürel bir kategoridir. Örneğin,

devletin derin dehlizlerinde sınıf ya da yansımalarını aramalarının yaratacağı komediye işaret etmiştir. Bunun için bkz. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 120.

170 Şerif Mardin (1990), 151.

171 Mümtazer Türköne, Tuncay Önder (der.), *Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, 14. B. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 82.

tüccar/esnaf ve köylüler, salt ekonomik ölçütlere göre şekillenen iki farklı tabaka olmalarına rağmen, Osmanlı'da "yönetici zümre"den hoşnut olmayışları üzerinden ikisi de bu "ortak değere" gönderme yapılarak, birer zümre olarak ele alınır. Yani, zümreler öyle tarihsel toplumsal ilişkilerin sonucu değil, kültürel olarak şekillenmiş yaratılardır. Toplumsal sınıf kategorisi, Osmanlı-Türkiye özgünlüğü üzerinden Batı kapitalizminin gelişiminin özgünlük alanına havale edilirken, sınıfa duyulan yöntemsel alerjiden kaynaklı olarak sınıf kategorisini bütün toplumsal-tarihsel inceleme alanlarından kovmaya yeltenenler de yok değildir:

> … muhtemelen yalnızca İngiltere hariç, başka ülkelerdeki ihtilafların, sadece istemlerine alaka gösterilmesi isteği ile ortaya çıkan toplumsal sınıflardan kaynaklandığı görüşünde ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Siyasal çatışmaların genel bir nedeni, siyasal gücü elinde tutanlar ile bu güçten mahrum olanlar arasındaki rekabettir ki, bu da genellikle merkez ile çevre arasındaki düşmanca tavırlar şeklinde tezahür eder.[172]

Toplumsal sınıfların yokluğunda omuzlarına onca tarihsel misyon yüklenen seçkinlerin işi pek de kolay değildir. Çağdaş Türkiye'nin ekonomik ve toplumsal temellerini atmak, olmayan burjuvaziyi yaratmak gibi çok ağır sorumluluklarla donatılmışlardır. Seçkinlerin devleti/toplumu dönüştürme misyonu, Batılı fikirlerle karşılaşmaları, bu fikirleri özümseme(me) çabaları, bunların Osmanlı-Türkiye toplumuna uyarlanması yönündeki girişimler ve bu sırada karşılaşılan zorluklar, seçkin ile ona dışsal düşünce arasındaki, bu düşünce ile ona dışsal gerçeklik arasında ilerleyen ağır bir psikolojik tahlil aracılığıyla kurgulanır. Fikirlerin

172 Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006), 32.

gerçeklikle gerilimi, seçkinin zihin ve algı dünyasında yarattığı gerilimin izlerine sadece egemen tarihsel anlatıda değil, gündelik siyaset üzerine tahlillerde tanık oluruz. Özellikle sol entelijensiya içerisinde muteber bir piyasa yapmış olan "derin devlet" söylencesi, bugünlerde demokrasi üzerine ahkâm paralarken sıkça dillendirilen vesayet rejimi, vesayetçi yapılar gibi tanımlama ve kategorilerin düşünsel kökenleri bu tarihsel sosyoloji paradigmasından beslenir.

Diğer yandan seçkinlerin birincil sosyolojik-tarihçi fail olarak alınabilmelerinin ön koşulları da toplum tanımının ön varsayımlarından hareketle kurgulanır. Bir kere yönetim tarzını değil de toplumu patrimonyal iktidar (yönetim) biçimi olarak tanımladığınızda, halktan ya da siyasal alanın da içinde şekillendiği bir toplumdan değil, toplumun dışında ve üzerinde konumlandırılan bir siyasal yapı ile bu yapının uyruklarından söz etmek olanaklı olur. Modernleşme kuramının büyük üstadı Eisenstadt'ın patrimonyal bürokrasi modelini alıp, "Patrimonyal yönetimlerde uyruklar vardır, bir halkın varlığından söz edilmesi zordur, seçkinler devleti yönetirler (…) ve uyruklara yansıtırlar"[173] dediğinizde, aslında kişiler (seçkinler) arası ilişkileri, teorik olarak tayin etmekten gayrı bir şey yapmamış olursunuz. Sonrasında bu atamanın altına ardı ardına gelen apozisyonel[174] önermelerle, kuramsal olarak oluşturulmuş bir yapıyı korumak amacıyla, belli yerlere fazladan doku eklentileri yapmak da kolaylaşır. Örneğin daha çok Batı'da modernleşme öncesi siyasi yapı-

173 Şerif Mardin (2007), 231-32.

174 Apozisyonel, tıpta zarara uğramış bir organ veya dokunun, benzer olmayan başka bir dokudan nakil ya da ekleme yapılarak tedavi edilmesi anlamında kullanılır. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bu terimi, herhangi bir varsayımın ispatlanabilmesi için, söz konusu iddia ile ilgisi olmayan nedensellik bağıntılarının zorlanarak analize dahil edilmesi anlamında kullanır.

yı tanımlamada kullanılan patrimonyalizm kavramlaştırması Osmanlı'ya havale edildiğinde, "Osmanlı bürokrasisi nizam-ı âlemcidir, toplumu biçimlendirmeye çalışır"[175] türü önermeler modernleşmeci yaklaşımın öne sürdüğü kuramın yapısına bir özgünlük olarak doku nakli yöntemiyle monte edilir. Kuram ya da model, gerçekliğin önüne geçince, artık sorun toplumsal gerçeklik dinamiklerinin nedenlerini analiz etmekten çıkıp ampirik olguları kurama uydurma sorununa dönüşür.

Seçkinlerin öne çıkan toplumsal görünürlüğünün arkasında, toplumun maddi ilişkilerinin derininde yatan nedenleri aramak, "arabayı atın önüne koşmak" olarak görülür. Oysa araba gibi toplum da arkada, harekete geçirici seçkinin ardında atıl durmalıdır. Çünkü tıpkı atsız arabanın hareket edemeyişi gibi, Osmanlı'nın sosyo-politik ilişkiler haritası durgunluğuyla malul olarak tanımlandığında, yönetici/siyasi seçkinlerin duyusal hareketine bakmak elzem hale gelir. Osmanlı'daki bu toplumsal sınıflandırma sisteminin, Batı'nın aksine, statik biçimde sürekli korunması gerekiyordu. Bu çaba da çoğunlukla seçkinler tarafından yerine getiriliyordu. Osmanlı'nın düşüşü bu statik yapının çözülüşü, Batılılaşma çabaları ise çevreye rağmen seçkinlerin düzeni yeniden tesis etme çabaları olarak resmedilirken, her türden tarihsel çıkarım devlet için yapılması gereken şeylerin geleneği ile halk için yapılması gereken şeylerin geleneği arasındaki devlet-toplum ikiliği üzerinden hikâyelendirildi.[176] Modernleşmenin de, sonrasında ortaya çıkan arızaların da, bugün yaşanan güncel siyasi sıkıntıların da kökeninde hep bu kadim ikilik vardır.

175 Şerif Mardin (2007), 206.

176 Şerif Mardin (2011), 156.

Yapılaşan ve yapılandıran kurgusal yapı içerisinde düşünen seçkinin davranışlarını yönlendiren dışsal düşünceler ile seçkinin içinde kişilik kazandığı düşünsel yapının etkileşimi üzerinden, örneğin modernleşme çabaları açıklanmaya çalışılırken, psikolojiden karakter tahliline, içerik analizinden niyet okumaya salınan acayip bir yorumlama biçimi geliştirilir.

> Ziya Gökalp'in solidarist modernleşmeciliği tercihinin kökeninde aslında bir bilişsel yapısal belirleyen olarak Osmanlı ideal devlet tablosunun kökenindeki adalet halkası ve dayanışmanın kurulu norm olarak varlığıydı. Ancak, Durkheim buradan bireyi öne çıkararak cemiyete sıçradığında Gökalp bunu beceremedi, çünkü dayanışmacı eğilim bireye daha az yer vermesine neden oldu.[177]

Daha evlere şenlik açıklama biçimleri de yok değildir. Kimi zaman belirli bir döneme damgasını vurmuş görünen siyasi liderler üzerinden açıklanmaya çalışılan siyasi rejim tipi, anılan tarihsel karakterin kişisel tercihi gibi sunulur:

> Atatürk devlet tercihini sivil toplumu ezmeden genel çıkarları koruyacak bir devletten yana yaptı, fakat Türkiye özelinde, tıpkı Gökalp gibi Hegelci devletin unsurlarından biri olan genel çıkarın koruyucusu olarak hareket edecek mutlak sınıf ya da sivil bürokrasiyi reddedip, yine Gökalp'in tutumuna benzer biçimde sivil bürokrasi için makine modeli düşüncesini benimseyerek Osmanlı geleneğini yeniden canlandırmıştır.[178]

Bu, hiçbir neden, nasıl, niçin sorusunun yanıtını vermeyen akıllara ziyan parapsikolojik açıklama biçimi, aslında modernleşme sürecine giren bütün toplumların seçkinlerinin Batılı değerlerle temasa geçtiklerinde, kendi toplumlarının "manevi değerlerini" romantikleştirerek

177 Mardin (1990), 205.

178 Metin Heper (2006), 123.

üstünlük verme psikolojisine girdikleri, bu nedenle ilericilik ile muhafazakârlık arasında bocaladıkları ve fakat Osmanlı devlet geleneğinin bürokratik zihniyetinin onları muhafazakârlaştırdığını iddia eder.

> Söz konusu dünya görüşü (Atatürkçülük) gerçekleştirilememiştir; çünkü bir taraftan bürokratik seçkinler kendilerinin siyasal hayatta etkilerini sürdürebilmeleri için adı geçen dünya görüşünü çarpıtmışlar, diğer taraftan da siyasal seçkinler ideolojik kutuplaşmalardan ve siyasi parçalanmalardan kendilerini koruyamamışlar ve dolayısıyla kendilerini siyasal seçkinlerin yanında devlet seçkinleri konumuna da yükseltmişlerdir.[179]

Burada toplumsal-tarihsel bir durum analizinden çok, bir roman kahramanının karakter tahlili üslubuyla hikâyelendirilmiş, yegâne bağlayıcı ideolojisi *devlet aklı* (*reason d'etat*) olan, tarihi olmayan tarihsel kişilik olarak bürokratik/siyasal seçkinin trajedisidir anlatılan ve bu dramatik üslup yöntemin yerine geçtikçe hikâyenin gerilim öğesi şiddetinden hiçbir şey kaybetmez.

İnsan Dini Üretir Din İnsanı Değil

Tarihte ruhun egemenliğini kanıtlamak için –diye eleştiriyor Engels ve Marx– gerçekleştirilmesi gereken kuramsal akrobasi üç adımda ilerler: Ampirik nedenlerle ve ampirik koşullar altında ve maddi yaşam içerisinde toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin düşünceleri gerçek egemenlik ilişkilerinden ayrılmalı, tarihte düşünce ve ideolojik yanılsamaların egemenliği peşinen kabul edilmeli. Sonra, düşünce ve ideolojilerin varsayımsal tarihsel belirleyiciliği bir düzene sokulmalı ve aralarında mistik bir bağlantı olduğu kanıt-

179 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 3. B., (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989), 305.

lanmalı veya iddia edilmeli. Bunu yaparken hem ideoloji olarak hem de kavram olarak dinin kendi öz-belirlenimine ve öz-devinimine sahip olduğu iddia edilmeli. Ve son olarak kendi kendini belirleyen düşünce ve ideolojilerin mistik görünümünü ortadan kaldırma ya da bilimsel görünmek için düşünce ve ideolojiyi, onları temsil eden seçkinlere, bürokratlara, siyasetçilere dönüştürmek gerekir. "Bu şekilde, materyalist öğelerin tamamı tarih dışına itilmiş olur ve artık kurgusal beygiri gönül rahatlığıyla mahmuzlamakta bir sakınca yoktur";[180] tıpkı şu birkaç cümlede özetlenen muazzam tarihsel analiz gibi.

> Osmanlı bürokratlarının üstlendikleri koruma işlevi, "Din-ü Devlet" olarak tanımlanabilir. Burada din başta gelir ama asıl korunmaya çalışılan devlettir. (…) Güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanmayan dinin, sürekliliği de sağlanamaz.[181]

Maddi yaşamda gözlenen değişme ile kültür ya da düşünce/inanç yapıları arasındaki seçmeci yakınlık ilişkisi, yapısal işlevselciliğin yerli türevlerinde öylesine abartılır ki, dönemin tarihsel toplumsal koşullarına bakılmaksızın yukarıdaki alıntıda kifayet bulan bu ilişkisel şablon hemen her türlü siyasal geçişi açıklamada kullanılır. Bu öylesine kapsayıcı bir zihniyet halini aldı ki tarihin hemen her dönemi, her türden siyasal olgu din/inanç belirlenimi üzerinden açıklanır oldu. Örneğin göçebe şaman Türklerin Ortaçağ'da İslam halifeliğinin kalbine yönelen akınları, Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşumu gibi farklı tarihsel-toplumsal koşullardaki olgular tek bir mantık üzere açıklanır: "Türk toplulukları, kutsal ki-

180 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım Yayın,2013), 65.

181 Şerif Mardin (2007), 209.

taba dayalı ilahi dinleri, babadan oğula intikal eden yönetim usulü ve devletin yönetimi için şamanizmden daha *uygun buldular*", ya da "İslam bir kitabi din olarak Türk elitleri tarafından Batı Asya'da yeni siyasi merkezler yaratma *fikrine*, sürekli silah altında tutulan ordularla beraber bir grup kâtibin istihdam edildiği yeni Türk hükümdar sülaleleri kurma *düşüncesine oldukça uygun gelmişti*".[182] Göçebe şaman Türk kabilelerinin ne türden bir elit zümreye sahip olduğu tartışmasına girmeden, bu cümlelerde geçen "uygun bulmak", "düşüncesine uygun gelişmek" tabirlerinin seçmeci yakınlık mantığının birebir uyarlanmasına işaret ettiğine dikkati çekmek yeterli olacaktır. Burada artık klasikleşmiş tarihsel gelişimi, önceden tasarlanmış entelektüel kurgular (amaçlar) ve bu amaçlara ulaşmada kullanılacak, en uygun, yakın araçların seçilmesi üzerinden anlatan Weberci yöntembilimsel bireyciliğin ve seçmeci yakınlık teoreminin en uç örneğini görürüz. Neredeyse yüzyılları alan Türk göçebe kavimlerinin İslam dinine geçiş sürecini, bütün dirençleri, dinsel bir kılıfa bürünmüş geçimlik savaşları, gelgitleri, göçebe üretim tarzı ile yarı-feodal üretim ilişkilerinin hâkim olduğu Ortadoğu topluluklarıyla karmaşık ilişkilerini askıya alıp, ilişkiye geçtikleri coğrafyaya göre, Budizmden Yahudiliğe, Sintoizmden Hıristiyanlığa kadar pek çok inançla hemhal olunmasını yok sayıp, bu geçişi bir gecede olup bitmiş bir hikâye gibi anlatmak ne de kolay ve rahatlatıcı. Bu nedenle belki de Türkiye tarihsel sosyolojizminin jargonunu, edebi niteliğini sorgulamaksızın bir edebi deneme olarak okumalıyız.

İdeoloji olarak din, toplumsal ilişkiler bütününün bir parçasıdır. Ve bu ideolojinin tarihin farklı dönemlerinde

182 Şerif Mardin (1990), 85-86.

büründüğü kılık, dinsel bilinç biçimine ait herhangi bir içsel erdemden/erdemsizlikten kaynaklanmaz; daha ziyade dinsel zihniyetin temelindeki nedenler olarak üretim ilişkileri ve bu zihniyetler dünyasının taşıyıcısı olan üretici güçlerin ilerici bir aşamaya girip girmedikleriyle alakalıdır. Belirli bir toplumda ve tarihin belli bir döneminde dinin büründüğü siyasi karakter dinsel "ethos"un kendisinde var olan herhangi bir içsel mantıktan değil, daha temel toplumsal nedenlerden kaynaklanır. Avrupa'da dinsel reform hareketi bir bütün olarak uzun vadede laikliğin önünü açarken, Luthercilik biçimiyle Prusya prenslerinin elinde gericileşti. Kalvinizm onca söylemsel tutuculuğuna rağmen burjuvaların elinde ilerici bir biçim aldı. Münzer'in dilinde ve köylülerin elinde arkaik komünizme dönüştüğü için ömrü kısa oldu. Bir bütün olarak reform, sonuçları itibarıyla Almanya'yı iki yüzyıl sürecek bir toplumsal atalete sürüklerken, İngiltere, Fransa ve Hollanda'da farklı bir mecrada ilerledi. Hıristiyan reformizminin farklı toplumsal yapılarda, farklı bir izlekte seyredip, birbirinden değişik toplumsal sonuçlara yol açması, dinin her bir toplumda içinde aktığı maddi ilişkiler, sınıf mücadeleleri yatağının niteliğine bağlı olması ile ilgilidir. Benzer örnekleri Şeyh Bedrettin isyanı ve Babai ayaklanmaları üzerinden de gözlemlemek mümkün. Birincisinin dünyevi yaşama dönük komünal bir harekete dönüşmesi, ikincinin ise mistik-inançsal yönünün ağır basması sadece inancın penceresinden değil, inancı farklı siyasal biçimlere dönüştüren maddi koşullara bakılarak anlaşılabilir.

Din, bir yandan devlet aklının Osmanlı'da olmazsa olmaz bileşeni ilan edilirken, devlet ile birey arasında bağlantıyı kuracak aracı kurum anlamında, sivil toplumun eksikliğinde söz konusu boşluğu doldurucu işlevine vurgu

yapılır. Devlet ile toplum arasındaki boşluğu dolduran din ile dinin muhafazası için devletin yaşamasını şiar edinmiş bürokrasinin din anlayışı arasındaki farklılık, hem gerçekte var olduğu varsayılan bir çatışma hem de araştırmacıda içinden çıkılmaz bir zihinsel çatışma yaratır. Bu literatürün önde gelen yazarlarının sıklıkla kullandığı "ceberut devlet anlayışı" buna benzer değer/inanç merkezli mantık üzerinden açıklanmaya çalışılır. Hiçbir analitik omurgası olmayan, ele alınan sorunsala göre yön, ivme ve partner değiştiren din, kimi zaman tarihe şekil veren, kimi zaman devlet elinde araç, bazen de devleti ve toplumu yönlendiren, sıklıkla seçkinler arası çatışmanın üzerinde yürütüldüğü düşünsel zemin konumuna yerleştirilir.

Sözün özeti, Türkiye tarihsel sosyolojisi, İslam dini ve kerameti kendinden menkul ve Weberyan anlayışın iddia ettiğinin aksine, araçları değil de amaçları açısından tanımlanan bir devlet anlayışı olmaksızın kifayetsiz kalır. Bu, çoğunlukla sezgisel olan düşünme biçimi, olguların tarihsel toplumsal içeriğini tamamen fikirlerin şekillendirdiği argümanıyla perçinlenir. Örneğin Osmanlı Ortaçağı'nda görülen halk ayaklanmaları, devletin İslami inançlardaki saflığı ortadan kaldıracak eğilimler sergilediğinde ortaya çıkan tepkiler olarak açıklanırken, ayaklanmaların tarihsel toplumsal içeriğini, köylülerin devlete ödenen vergiler veya daha genelde artığa el koyma sürecinden kaynaklı çatışmalar değil de, İslam saflığına yönelik tehdit olarak formüle edilir.[183] Daha doğrusu, toplumsal ilişkiler veya toplumsal olgular kategorik olarak farklı düşünce dünyalarının dışavurumları olarak kavranır. Ve tarihsel-toplumsal kökenleri yeterince bilinme-

183 Şerif Mardin (2007), 18.

yen bir ilişki ya da olguyu açıklayabilmek için değerlere atıf yapmak, kuşku yok ki kolay bir yol olduğu gibi açıklayıcıyı da rahatlatır, Onu olgu ve düşünceler üstünde bir konuma yerleştirir.

Toplumsal tarihçilik adına Türkiye üzerinden yürütülen bütün spekülasyonların içerisinde debelendiği girdabın ana omurgası bu seçkinler ve "din-ü devlet" tespit ve teşhisinde bulunabilir. Organizmacı toplum anlayışının zorunlu çıkarımlarından biri, her olgunun bir başka olgudan doğması/doğurulması gerektiği inancıdır. Bunun bugünlerdeki adı, postyapısalcılıktan iham ile "inşa"dır. Devlet inşa edilir, sivil toplum inşa edilir, modern toplum inşa edilir. İnşa eden ya dindir ya Kemalizmdir, modernleşmedir, yürütücüleri bürokrat/siyasi seçkinlerdir. Aslında doğrusu şudur: İnsan din içinde kendini bulmaz, onun aracılığıyla dünyayı anlamaz. Kendi ifadesini ancak edimsel insani yaratımlarda bulabilen din insansız bir hiçtir. Bu gerçeğin tersine, edimsel, gündelik pratik içinde Müslümana bakmak yerine Müslümanlık (İslam) üzerinden failleri ve onların eylemleri anlamlandırılmaya çalışılır. İdeoloji olarak inancın failin bilincindeki yerini, gerçek insan ilişkilerinde arayacağına, failin eylemlerinin altındaki sırrı dinin dehlizlerinde aramaya girişir.[184] Siyasal yaşamın belirli bir aşamasında gözlenen Batılılaşma, Kemalizm, İslamcılık gibi düşünce akımları, kültürün bir parçası olarak kavranan dini ideoloji, tarih ve toplumsal hareketin itici gücü haline getirirken, somut olgulardan ve kişilerden bu kurguyu gerçeklik kisvesine büründürmek için yararlanır. Bireyin toplumsal yaşamı bütünüyle göz ardı edilerek, toplum içinde üreten, toplumsal olarak üretilen bireylerin maddi yaşamı

184 Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, 4. B. (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 44.

tarihsel koşullardan, sınıf ilişkilerinden soyutlanarak, yine ele alınan dönemin egemen sınıflarının bilinci olarak din, bireylerin yaşamının normal ve doğal bilinci olarak sunulur. Türkiye toplumsal tarihini ve bugünün siyasetini açıklarken, dinsel yabancılaşmanın bir gerçeklik olarak metodolojik kullanımının, genel olarak toplumsal bilimlerin kara kutusu olmak gibi meşrulaşmış/meşrulaştırıcı bir vazifesi olduğunu düşünmek gerek. Toplumsal-siyasal ilişki alanlarına düşünsel olarak nüfuz edilmesi zor olduğunda, ya da üretim ilişkileri devre dışı bırakıldığı için kasıtlı olarak zorlaştırılan bilgisizlik alanlarını daraltarak belirli bir bilgiye tek yanlı olarak ulaşmayı olanaklı kılar bu zihinsel çaba. Bu mantıkla, her türden ilişkiselliği askıya alan, sadece din-devlet kurgusuna dayanan kendi üzerine kapanmış bir düşünce üzerinden ilerleyen siyaset ve sosyolojiyle oyalanmaya mecbur bırakılırız.

Bu türden bir tarih anlayışı, din ve kültür gibi ideolojik yapılanmaların insandan bağımsız bir varlığı ve kendi kendine devinen, kendisine benzer veya karşıt düşüncelerle ilişkiye giren çatışan bir tarihinin olduğu peşin kabulüne dayanır. Bu zihinsel çaba, ideoloji olarak din ve siyaset olarak devlet gibi gerçekliğin sınıflı toplumda yabancılaşmış, fetiş biçimlere bürünmüş görünümlerinin gerçeklik olarak tasavvur edilmesine dayanır. Bir başka deyişle, yalnızca belirli temel tarihsel olayları ve devlet eylemlerini ya da dinsel ve toplumun kurtuluşu üzerinden yürütülen seçkinler arası fikrî mücadeleleri seçip alırken, kaçınılmaz olarak incelenen dönemin yanılsamasını paylaşmak zorunda kalır. Tarihsel olguları anlamak ve yorumlamak için kapitalizmin iki başat yabancılaşma biçimi olan din olgusu ile devleti temel alıp her türden toplumsal, siyasal değişim ve gelişimi bu eksende kurgulanan bir modele dönüştürme çabasının ürünüdür

Türkiye tarihsel sosyolojisi. Böylece, ideoloji olarak dinî veya zihniyetler dünyasını ya da kültürel değerler kurgusunu analizin merkezine alan toplumsal tarihçi veya sosyolog, nesnesine dönüşmüş bu idealist tarih anlayışını, sosyoloji teorisi üzerinden üreten-yeniden üreten ideoloğa dönüşür.

Ortaçağın, başta felsefe ve siyaset olmak üzere bütün ideolojileri dinin içinde eritmesi evrensel bir eğilimdir, sadece Osmanlı'ya özgü bir durum değildir. Osmanlı devleti ve toplumunun Batı'dan farklılığını vurgulamak adına, Osmanlı-İslam toplumu tabirini kullanmak, tarihsel toplumsal değişimi salt zihniyet ve ideolojilerin hareketi olarak algılamanın doğal bir sonucu olsa gerek. Osmanlı'da devlet ve tımar sahiplerinin, Avrupa'da feodal beylerin toprak üzerindeki ipoteğinin garantisini sağlayan, köylü sınıfının cennete ait şeyler üzerindeki ipotek inancıydı.[185] Bütün sınıflı toplumlarda, o topluma özgü üretim ilişkileri geliştikçe din tam da bu ilişkiye denk düşen siyasal hiyerarşiyle birlikte bu üretim tarzına uygun düşen bir dine, ideolojiye dönüşür. Dine maddi yapıdan özerkmiş görüntüsü veren, bir kez oluştuktan sonra geleneksel bir öz içeriyormuş yanılsamasını veren bu ideolojik niteliğidir. Şu açıktır ki belirli bir tarihsel dönemde laik yapılanmaların, başka bir dönemde inançların siyaseten ve toplumsal olarak başrolü oynadığını açıklayan, insanların yaşamlarını kazanma biçimleridir. Bu nedenle dini, siyasal niteliğiyle veri kabul edip bu nitelik üzerinden geliştirilen siyasal ideolojileri tokuşturmak yerine, dinin siyasal niteliğinin, siyasete konu olmasının kaynaklarını sorgulamak gerekir. Daha da açığı öbür dünyanın hazırlayıcısı olan dinin, bu dünyanın devleti ile ne işi olabileceğini, bir çeşit sistematik

185 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları 1848-1850*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1988), 88.

tasarım ve düşünceler bütünü olarak dinin dünyaya egemen olmayı nasıl becerebildiğini sorgulamak gerekir, bunu veri kabul etmek değil.

Dinin hem siyasal sisteme meşruluk sağlayan hem de toplumun temel değerler bütününü sağlama işlevinin Osmanlı'ya özgülüğü abartısı o denli ileri götürülür ki, siyasal faaliyetin ekonomik ve toplumsal faaliyetlere üstün olduğu ve devletin tüm toplumsal faaliyetleri düzenleme ve denetleme eğilimi ile bunu haklı kılacak düşünce kalıbına sahip olduğu iddiasına varılır. Bu tespit, toplumsal siyasal meşruiyet zemini olarak dinî ideolojinin varlığının Osmanlı'ya özgü olduğu iddiası dışında bütünüyle doğrudur. Eğer ille de din üzerinden tanımlanacaksa, sadece Osmanlı'da değil, bütün Avrupa'da da din her türlü toplumsal ve siyasal edimi teolojik bir kisveye büründürerek kısıtladığı için bu dönemde ortaya çıkan köylü ayaklanmalarının dinsel başkaldırılar biçiminde cereyan etmesi, iddia edildiği gibi hükümdarların ya da devlet erkânının dinden uzaklaşmasına duyulan tepkiyle açıklanamaz. Çoğunlukla toplumun çimentosu olarak tanımlanan dinin özgün öğretisini akla gelebilecek herhangi bir statükoya uyarlama ya da düzene entegre etme sürecini kolaylaştıran şey, dinî öğretinin toplumsal açıdan boş olmasıdır. Başka bir deyişle, toplumsal aşkınlığa ilişkin öylesine köklü bir güdüye sahiptir ki din, var olan ya da yeni ortaya çıkan bir toplumsal düzeni benimseme ya da onaylama işlevini kolaylıkla üstlenir. Ortaçağ'da insanın dışsal toplumsal dünyasını anlamlandıran töz olarak dinî ideoloji, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimiyle birlikte yeryüzüne indirilip burjuva bireyin içsel dünyasının tözüne dönüştü. Marx'ın deyimiyle Protestan reformizmi ve ardından gelen siyasetin laikleşmesi ile birlikte "laikler papaz çömezlerine dönüş-

türülürken papaz çömezleri de laiklere dönüştü, dindarlık içsel-vicdani bir duruma getirilerek, dış dünyayı dindarca yorumlamaktan kurtardı, laikleşme, yüreği zincire vurarak, bedeni zincirlerinden çözmüş oldu".[186] Ama çok kanlı ve üç yüz yıl gibi bir zamanda gerçekleşti bütün bunlar. Bu gelgitli süreç gösteriyor ki sekülerleşme burjuvazi açısından sınıfsal bir zorunluluktur. Kilise burjuvazi tarafından ele geçirilince bu zorunluluk ortadan kalktı. Ortaçağ'da toplam toprakların üçte birine sahip olan kilise ile girilen mücadelenin din kılıfı altında yürütülmesi ne kadar kaçınılmaz idiyse, geçen yüzyılda yükselen işçi sınıfı mücadelesi karşısında dinin tekrar burjuvazi tarafından ideolojik tedavüle sokulması da o kadar kaçınılmazdı.

Türkiye'nin son birkaç yüzyılındaki toplumsal siyasal değişimleri, tarihsel yaşanmışlığın düşünce düzeyindeki görünüş/yansımalarını din olgusunu ölçek alarak yorumlama ısrarı, yakın dönem toplumsal tarihçiliğinin temel özelliğidir. Düşünsel bir etkinliğin merkezine yine düşünceyi ve inancı koymak, incelenen düşünsel nesnenin suretinden bir toplumbilim yaratmaya vardırılırken, bütün dinlerde var olan ikili anlatıyı, imanın vazettiği kelama uymanın (burada düşünce akımları ve ideolojiler) nesnel gerçekliğe tercih edilmesi gerektiği inancının kanıksanmasına yol açtı. Gerçek toplumsal tarih din üzerinden kurgulanırken, olgusal gerçeklik tarihsel anlatının ana teması yapıldı. Marx bu olgusal gerçekliğin gerçeklik olarak kabulünün kaba bir gözlemden öte geçmeyen sosyolojik bir tavır olduğu iddiasında ısrarcıdır. "Doğu toplumları" üzerine ender yaptığı analizlerden birinde şu şaşırtıcı soruyu sorar: "Din için soru

186 Karl Marx (1997), 201-202.

daha genel bir sorunun içinde evrilmelidir: Doğunun tarihi niçin bir dinler tarihi olarak ortaya çıkmaktadır?"[187] Yani toplumsal ve tarihsel değişimin ana itici nedeni olarak kabul edilen İslam dininin bu olgusal görünümünün neden değil sonuç olduğunu ve bunun altında yatan gerçek nedensel ilişkilere, bütün feodal toplumların temelini oluşturan toprak üzerindeki mülkiyet ilişkilerine bakılmasını salık verir. "Neden modernleşemedik?" gibi oldukça ağır bir sorunun bütün yükü, ezeli-ebedi bir devlet geleneği ve İslam dininin üzerine yıkılırken, üretim-mülkiyet ilişkilerine bakılmamıştır çünkü. Oysa herkesin özgür erişiminde olan toprak kadar, toprak üzerindeki özel mülkiyetin olmayışı da kapitalizm için gerekli ilksel-ilkel sermayenin oluşumunu eksik, yarım bırakır ya da geciktirebilir.[188]

Sosyoloji paradigması, kaçınılmaz olarak gerçek hayatın gerçek ilişkilerinden hareket ederek bu ilişkilerin devlet, din gibi kutsallaştırılmış görüngülerine ulaşmak yerine, bu yabancılaşmış-fetiş görüngülerin gerçek dünyanın özünde yer aldığını savunur ve sosyolojinin görevinin bu özü, ruhu açığa çıkarmak olduğunu iddia eder. Bu mantığın en donuklaşmış biçimi sosyolojinin ve toplumsal tarihçiliğin kullandığı "ideal tip kavramlar" üzerinden de gözlenebilir. Bürokrasi, sınıf, devlet, sivil toplum, seçkinler gibi ideal tip kavramlar, nesnesiyle bütün bağı koparılmış, değişime kapalı, donuk genellemelerdir. Maddi dünyadaki değişimin tersine bu tür kavramların tarihi yoktur. Osmanlı'da burjuva sınıfı yoktu ya da sivil toplum oluşmadı denildiğinde, her tarihsel olguya uyarlanacak, kendi içine kapanmış, tarihsel, coğrafi, demografik

187 Karl Marx, Friedrich Engels, *Din Üzerine,* çev. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 4. B., 2008), 121.

188 Karl Marx, *Artı-Değer Teorileri*, C. I (Ankara: Sol Yay.ınları, 1998), 40.

özgünlükleri göz ardı eden bir genelleştirilmiş sivil toplum, sınıf ya da kapitalizmden bahsediliyordur. Örneğin Weber'in ideal tip kapitalizm tanımını veri alacak olursak, Sümerlerde de, eski Yunan'da da Roma'da da kapitalizm vardı. Bu dondurulmuş ideal tip kapitalizmi her birinde farklı kılanın, kavramın içeriğini dolduran kültür, ethos, din, gibi düşünsel yapılar olduğu daha önce tartışıldı. Oysa tarihsel maddeci tarih anlayışı; din, felsefe, ahlak, yani belirli zamanda hâkim olan özgün düşünce akımları gibi bilinç biçimlerinin oluşum ve değişimini, maddi hayat üzerine etkilerini, gerçek üretim sürecinden hareketle izlemeyi önerir. İdealist tarih anlayışı gibi her dönemde o döneme damgasını vuran düşünsel bir kategori aramak zorunluluğunda olmayan bu tarih anlayışı gerçekliği fikirler üzerinden açıklamaz, fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar. İdealist anlatı biçiminde ise tarih, sürekli kendinde bilinç biçimleri olarak karşı karşıya gelen, mücadele eden fikirler dizisi gibi görünür. Tarihin öyküsü, toplumun hikâyesi, seçkinler, bürokratlar, entelektüeller ve fikirlerin öyküsüdür. Burada eylemden önce kavram gelir. Bu tarih anlayışı gerçekten dinseldir, dinsel olan, insanı bütün tarihin başlangıcı varsayar ve yaşamın kendisinin gerçek üretiminin yerine hayali şeylerin dinsel yapısını koyar.

> Bu yüzden tarih her zaman kendisi dışında bir kurala göre yazılmak zorundadır. (…) Asıl tarih olan şey, olağan yaşamdan ayrıymış gibi, yeryüzü dışı ve yeryüzü üstü gibi görünür. İnsanlarla doğa arasındaki ilişkiler, bu yüzden tarihin dışında bırakılır, bu da doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurur. Bu bakımdan bu tarih anlayışı, tarihte yalnız büyük tarihsel ve siyasal olayları, dinsel ve kısacası teorik mücadeleleri görebilmiştir ve özellikle ele alınan her tarihsel çağ konusunda o çağın yanılsamasını paylaşmak zorunda kalmıştır. Diyelim ki

> bir çağ kendisinin salt "siyasal" ya da "dinsel" nedenlerle belirlendiğini kuruyor, her ne kadar siyasal ve dinsel o çağın gerçek devindiricilerinin yalnızca biçimleri olsalar da, o çağın tarihçileri bu kendi üzerine düşünmeyi gerçek kabul ediyor. Bu belirlenmiş insanların kendi gerçek pratiklerinden edindikleri "imgeleme" ve "tasarım" bu insanların pratiğine hükmeden ve onu belirleyen tek güç haline dönüşüyor.[189]

Sanki geçmişte ya da şimdilerde, siyasal çatışmanın inanç biçiminde zuhur edişinde olduğu gibi, insanlar sadece fikrî veya ideolojik konularda anlaşabilseler, dünya işleri üzerine hiçbir tartışma nedeni kalmayacakmış gibi.

Kültürü, toplumsal ve siyasal analizin merkezî öğesi haline getirmek, soğuk savaş döneminde piyasaya sürülen ideolojilerin sonu söyleminin Türkiye sosyal bilimindeki izdüşümüdür. Paradoks gibi görünmekle birlikte din, siyasetin doğrudan öznesi olarak alındığında, ideolojilerin sonu jargonunun vaaz ettiği sınıf savaşının toplumsal yapının işleyişindeki rolünün önemini yitirdiği önermesi otomatik olarak devreye girer. Bir ideoloji olarak din, bütün ideolojilere son veren analitik bir araca dönüşür. Toplumsal tarih çalışmalarında hâkim olan bu idealist tarih anlayışı, güncel toplumsal siyasal olguları analiz ederken, benzer mantık üzerinden ilerleyen bir sosyolojizm olarak karşımıza çıkar. Sonuçta, düşüncenin, zihinsel ihtiyaçların oluşum, değişim ve gelişiminin belirleyici nedenlerinin toplumun maddi yaşamındaki köklerini izlemek yerine, düşünce ve zihin dünyası neredeyse bütün bir toplumsal gelişimin nedeni olarak kabul edilmiş olur. Dünyayı gökyüzünden yola çıkarak anlamaya çalışan dindar gibi sosyolog da tasavvurlardan, ideolojilerden, kültürel değerlerden yola çıkarak toplumu, yani etten kemikten

189 Karl Marx, Friedrich Engels (2008), 75-76.

insanların davranışlarını yorumlamaya kalktı. Bu konumlanış öyle pek de şikâyet edilen bir durum olmamanın ötesinde hararetle savunulur, çünkü "politik kültürün önemi ve belirleyiciliğine inanmak, kültürün sosyal ve politik süreçlerdeki etkilerini küçümseyen materyalist anlayıştan kopmak ve bir tür idealist bakış açısı geliştirmekle ilişkilidir".[190] O nedenle şu türden bir açıklama makul karşılanmalıdır:

> Türk modernitesi başından beri maddi temelde somut ilişkilerin bir ürününden daha çok zihinsel temelde bir toplumsal tasarım şeklinde tezahür etmiştir. Bu itibarla, Türk modernitesinin soyut/kurgusal yanı hep ön planda tutulmuş, dolayısıyla "modern olma" sembollerden örülü bir meta-topluluk meselesi olarak görülmüştür.[191]

Hikâye hemen her zaman aynıdır: Önce belirli bir siyasal kültür ayırıcı özellikleri üzerinden tanımlanır; bu kültüre özgünlüğünü veren değerlerin ve inançların bireyin tutum ve davranışlarını nasıl etkilediği ve değişimi ne şekilde tetiklediği gözlenir; sonra da kültür tarafından şekillenen tutum ve davranışların toplumsal/siyasal tercihler üzerine etkileri saptanır.

Türkiye toplumu özelinde din biçimini alan kültür, toplumu ete kemiğe büründüren, biçim vermekle kalmayıp ruhunu da temin eden bir eter yumağına dönüştürüldükten sonra, toplumun kimliği olmanın ötesinde, onun imgelemi üzerinden toplumun inceleneceği analitik alan halini alır. Artık kültür, sosyolojik olarak topluma özdeştir. İdealizm,

190 Ali Yaşar Sarıbay ve Süleyman Seyfi Öğün, *Politikbilim* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2. B., 1999), 84.

191 Ali Yaşar Sarıbay, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türk Modernitesi", E. Fuat Keyman *Liberalizm* (der.), *Devlet, Hegemonya* (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), 301.

çoğunlukla iddia edildiği gibi maddi olanı fikirlerden yola çıkarak açıklamak değil, maddeyi doğrudan düşünsel kurguyla özdeş kılmaktır. Bu nedenle, sosyoloji inceleme nesnesini "İslam toplumu" ya da "Türk İslamı" gibi önsel olarak kavradığında, maddi yaşamı bu analizin dışında tutacağını peşinen ilan etmiş olur. Daha önce de vurgulandığı gibi, toplumsal yaşamın gerçekliğine ve maddiliğine denk düşen alan ve ilişki biçimleri ancak bu geniş dinî-kültürel alanla açıklanıp anlatılandırılabildikleri sürece analiz açısından bir anlam ifade ederler. Çünkü çoğunlukla birbiriyle eşdeğer kabul edilen, kültür ya da ideoloji veya onun dinsel biçimleri, organizmacı mantık çerçevesinde tamamen toplumların eğitim, teknoloji, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri yol veya yöntem olarak,[192] işlev ve amaçları açısından tanımlanır.

Din, Türkiye sosyoloji yazınında ender olarak ideoloji anlamında kullanıldığı durumlarda dahi, siyasal süreçleri belirleyen kitle inanç ve tutumlarının ayrılmaz bir parçası, toplumun stratejik fonksiyonlarının başköşesini tutan, bireylerin davranışlarına yön veren vaziyet alışlarının yönünü belirleyen harita olarak tanımlanır.[193] Fakat bu anlamıyla dahi din, İslamcılık gibi aydınların ürettiği dünya görüşü anlayışından veya üstyapısal bir kurumdan daha fazlası olarak, temel toplumsal şekillendirici olarak kavranır. Tam da sosyologların Dilthey'den bu yana dillerine doladıkları toplumsal inşa meselesinin baş mimarı olarak var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya yarayan bir fikir yapısıdır din.

192 Şerif Mardin (1986), 31.

193 Bu konuda, Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji* çalışmasının giriş kısmına bakılabilir. Şerif Mardin (1986), s. 13-32.

Bu nedenle din, toplumsal eylemi kavramsallaştırandır. Genel olarak ideoloji, özel olarak dinî ideoloji, özel bir aldatmaca değil,[194] toplumun kendi kendini devam ettirebilmek için bütün bireylere, farklı toplumsal yaşam alanlarında oynattığı "oyunun kuralları" haline gelirken, toplumsal yapının bütünleşmesinin, toplumun kimliğine dair üzerinde anlaşmaya varılanın kuvvetlendiricisi işlevi görmesi bağlamında özerk bir mekanizmadır.[195] Bu nedenle ideoloji toplumsal yapının düzen içinde devamını sağlama işlevi görürken, bu toplumsal yapıdan özerk olarak kendi varlığını devam ettirir. Amaç veya sorun, bir kez, sosyolog tarafından İslamın sokaktaki insanın düşünsel ve eylemsel hareket kalıplarını etkileme mekanizmalarını ve bu kalıplar ile toplumsal ve siyasal eylem arasındaki bağları ortaya çıkarmak olarak konulunca, dinin yapıların yapısı, yapıları da yapılandıran bu özerklik payesiyle donanması kaçınılmaz olur. Bu anlayışa göre, mademki toplumsal yapı önceden tanımlanmış konum ve bu konumları işgal edenlerin buna uygun ve uyumlu hareket etmelerinin beklendiği eylemler ve karşılıklı etkileşim içindeki rollerden oluşuyor, İslamiyet de bir yandan bu rollere uygun davranma normlarını belirler, diğer yandan da siyasal yapının şekillenmesinde olağanüstü bir işlev görür. Dolayısıyla, toplumsal bir dil ve üslup olarak İslam gündelik yaşamı şekillendirir, bireyin dış dünyadan aldığı uyarıları sınıflandırmasına yarayacak kavramları sağlar.[196] Din, bu anlamıyla sadece sosyolojinin baş tacı nesnesi değil, aynı zamanda Türkiye toplumsal

194 Tarihsel maddeci yöntemin ideolojiyi bir yanılsama olarak gördüğüne dair bu duvar yazısı kıvamındaki iddia da tıpkı "iktisadi determinizm" söylencesi gibi yapısal işlevselcilerin dillerine doladığı efsanelerden biridir.

195 *Din ve İdeoloji*, 44.

196 *Makaleler 5*, 160.

siyasal yaşamının da "millî meselesidir".[197] Nihayetinde, din çağdaş yapısalcılığın jargonuyla bir üst belirleyendir artık.

Dinin siyasal mücadele içindeki yerini özerk bir üst belirleyen olarak konumlandırmak yerine, sınıf mücadeleleri ve sermaye ilişkisi üzerinden tartışma ısrarı, dini belirli bir sınıfın çıkarlarına hizmet eden ya da belirli bir sınıfın sahip olduğu fikirler kümesi gibi işlevselci bir cendereye sokmak anlamına gelmez. Marx, sıklıkla tarihin belli bir döneminde popüler bir inanç ya da düşüncenin çoğunlukla maddi güçle aynı enerjiye sahip olabileceğini vurgular. Özelikle büyük toplumsal dağılma dönemlerinde dinsel felsefe, inançlar ve dogmalar bütün derinliğini yitirir, halka mal olur ve yayılır.[198] Ancak bu, biçim olarak ideolojinin maddi içeriği üzerinde özerkliğe sahip olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlanamaz. İdeolojik biçim olmaksızın maddi üretici güçler arası ilişkiler tarihsel olarak kavranamayacağı gibi, maddi güçler olmaksızın da ideolojiler, seçkinlerin dilinde somutlaşan bireysel kuruntulardan öteye geçmez. Seçkinleri ve onların lafzında somutlaşan ideolojileri sosyolojinin nesnesi haline getirmek, "metin dışında hiçbir şey yoktur" türünden –toplumu geçerli bir bilimsel somutluk olarak reddeden– postyapısalcı zamane sosyolojisiyle de uyumludur. Bir toplumsal çimento olarak dini, tarihsel toplumbilim çalışmalarının merkezine koyanların ideoloji ya da düşünceyi gerçeklikten

197 Ahmet Çiğdem, "Millî Mesele Olarak Din", Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu (der.), *Şerif Mardin'e Armağan* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 22.

198 Karl Marx ve Friedrich Engels, 2008, s. 194. Şerif Mardin sıklıkla dinin bu türden popülerleşmesinden şikâyetçidir. 1956'da muhtemelen Demokrat Parti döneminde, İslamın siyasal bir araç olarak popülerleştirilmesinin yol açtığı, "hiç de İslami olmayan bir din anlayışının gün geçtikçe kuvvet kazanmasından" şikâyetçidir. Yine 2000'lerin başında ortaya attığı "dinî mahalle baskısı" deyimiyle yarım yüzyıl sonra aynı şikâyetini AKP iktidarı döneminde de dile getirir.

ayırmak, dini, gerçek insanların maddi ilişkilerinden ayrıştırmak gibi bir dertleri vardır ki, sonuçta bir sorunsal olarak din, bir tür kültürel morga taşınarak orada sosyoloğun kesip biçeceği bir kurgusal cesede dönüştürülür. Öte yandan genel olarak ideoloji, özelde din, zaman zaman çarpıtma ve aldatma da içerebilir; bunun nedeni, dinin ideolojik dilinin doğasından ya da bu çarpıtmayı onaylayan bireyin cehaletinden çok, söz konusu ideolojik jargonun içinde üretildiği ve ait olduğu toplumsal yapının doğasından kaynaklanır.

Toplumsal ve siyasal davranışın oluşumunda dinin bir toplumun içsel çalışması üzerine etkilerine odaklanırken, Weber'den ödünç alınan, yapı ile fikir arasındaki ilişkilerin bu etkileşimi ortaya çıkarmadaki analitik önemi peşinen kabullenilir. Bu peşin kabulden hareketle, âdet olduğu üzere yine Batı toplumlarının siyasal yapılarının şekillenmesinde birincil rol oynayan unsur, siyasal (devlet-sivil toplum ilişkisi) ya da siyasal bir çehreye bürünmüş milliyetçilik iken, Doğu tarihinde siyasal yapının özünü genel olarak dinî ideolojinin oluşturduğuna vurgu yapılır.[199] Yapı ile fikir ya da daha doğru bir deyimle yapı ile "yapılaşmış yapı olarak yapılandıran ideoloji/din" arasındaki ilişkinin temel mesele haline getirilmesinin, sosyolojizm ideolojisinin "düzen" saplantısıyla yakından bağlantılı olduğu söylenebilir. İdeolojiyi çarpık ve tahrif edilmiş bilinç olarak tanımladığı iddia edilen tarihsel maddeciliğin yerine, toplumu bir organizma olarak gören anlayış, organizmayı oluşturan yapılar arası bağlantıyı sağlayacak olan ağsal iktidarın içinde şekillenip akacağı din, toplumu ve siyaseti anlamada en uygun metot olarak keşfedilmiş olur. Bireyleri kültürel olarak uyuşturul-

199 Şerif Mardin (1986), 53.

muş bir toplumsallaşma sürecinin edilgen norm hazmedicileri olarak konumlandıran Parsons'un yapısal modeli –onun yerli versiyonu– olarak din, kişilik oluşumu, bireylerin dış dünyayı anlamasında zihinsel bir gözlük sunma ve son olarak diğer toplumsal yapı unsurlarını sabit ve bir arada tutma gibi üçlü bir işlev görürken,[200] bütün toplumsal ve siyasal mücadeleler, maddi yaşamdan en uzak ve ona en yabancı görünen dinin basit bir eklentisi haline getirilir. Çünkü din, toplumdaki birey için bütünleşme çerçevelerini inceden inceye işleyen, onu toplumsal düzeneğe bağlayan "baş hareket ettirici"dir.[201] Din bir toplumsal çimento olarak bu biçimiyle kurgulandıktan sonra, din sosyolojisi, dinin nasıl sürekli yeniden üretildiğini, gündelik yaşam içerisinde bireylerin neden ve nasıl, eylemlerinin ve birbirleriyle ilişkilerinin düşünsel yansıması haline getirildiğini değil, dinin yaşanış biçimini, dışsal bir veri olarak faillerin yönelimini nasıl belirlediği üzerinde durur.

Dolayısıyla din, Türkiye'de toplumsal, siyasal değişimi ve onun dinamiklerini araştırma amacıyla yola çıkıp yapısal işlevselci genellemenin içinden siyasal ortama uygun düşen düşünce veya modelleri kendi tarihsel bağlamından koparak, kendi aceleciliği içinde yalnızca kısa dönemli siyasal stratejilere bir meşrulaştırma sağlamak amacıyla sıklıkla kullanılır. Devlet geleneği tezi de bu çerçevede, örneğin 1980'lerde bir yandan darbeleri açıklamanın, diğer yandan yükselen İslamcılığa karşı verilen mücadelenin aracı olarak yad edildi. Merkez-çevre ilişkisinin merkez cenahında yer alan Kemalist proje kimi zaman "gerici çevre" karşısında demokrasi mücadelesi veren, bazen de devlet ile toplum arasın-

200 Şerif Mardin (1986), 50.

201 Şerif Mardin (1990a), 199.

daki açığı kapatamadığı için eksik kalmış otoriter bir anlayışı resmetmekte kullanıldı. Bu kolaj sosyolojizmin en vahim örnekleri, dinin analitik kullanımında gözlenir. İkinci binyılın sonlarında yükselen küreselleşme söylemiyle birlikte, bir zamanlar millî mesele olarak görülen dine, artık küreselleşmenin yarattığı varsayılan bir zamanlar çok meşhur olan ulus-devlet ile küreselleşen toplum arasındaki açığı kapatacak bir işlev yüklendi.[202] 20. yüzyılın başlarında muhafazakâr düşünür Michael Oakeshott, sivil toplumu ahlaki bir yükümlülükler alanı olarak tanımlamıştı. Soğuk savaş ürünü Türkiye sosyolojisi ise dini toplumsal çimento ilan etmişti. Yeni yüzyılda küreselleşmeyle birlikte o günlerde yere göğe sığdırılamayan yükselen demokratikleşme dalgası ve paralel biçimde dinin siyaseten dirilişi üzerinden, bu sivil yükümlülüklerin çimentosu olarak dinin ne kadar kıymete değer olduğuna tekrar işaret edilmişti. Küreselleşmenin sonucunda ortaya çıktığı iddia edilen heterojenlikler içerisinde, eski bir şarabı yeni kadehlerde sunma heveslisi zamane sosyologları, bu yarığı kapatacak en güçlü toplumsal kimlik kaynağının din olduğunda o zamanlar pek bir ısrarcıydılar.[203] O günlerde akademi piyasasında fazlasıyla talep bulan küreselleşme söyleminin yerini, otoriter ulus-devletlerin dönüşü ve yine demokratikleşmenin itici gücü olacağı varsayılan dinin şimdilerde, bizatihi bu otoriter rejimlerin ideolojisinin temelini şekillendirdiği zamanlardayız artık.

Post-yapısalcılıkla birlikte toplumbilimlerin yeni moda nesnesi olan "kimlik sorunsalı" bağlamında da dine farklı

202 E. Fuat Keyman, "Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri: Türban Sorununu Anlamak", Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay (der.), *Global Yerel Ekseninde Türkiye* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 30.

203 Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme* (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), 56.

bir tarz ve bedende olmak kaydıyla sosyolojizmin deli gömleği giydirildi. Bir zamanlar soğuk savaşın büyük anlatıcılarının modellerine sıkça gönderme yapanlar, postmodernizmin ruhuna uygun biçimde din-kimlik siyaseti üzerinden Giddens, Bauman, Baudrillard'ı, hatta Bourdieu'nun habitusunu dahi kullanmaktan çekinmediler:

> (…) genel olarak din, günümüz global toplumunda (…) kimliklerin üretilmesinde, dolayısıyla hem çatışma (yeni bir iletişim talebi diye okuyun) kaynağı olmasına, hem de diyalog (yeni bir iletişim diye okuyun) umudu vaat etmede son derece işlevseldir.[204]

Artık Weber'in sonsuzca yaşam alanı içerisinde eyleyen insanın davranışlarını anlamlandırmada kültüre atfettiği önem yeni postmodern jargonda, olumsallık, belirlenemezlik gibi laf ebelikleri üzerinden yeniden ve bir kere daha dine havale edilir:

> Bu anlamda din, Luhmann'ın yaklaşımıyla, belirlenemeyenin toplumu maruz bıraktığı hayati problemleri ehlileştirmek, onların üstesinden gelmeye, dolayısıyla olumsal durumları katlanılabilir kılmaya girişen bir işlev görür. Din içkin/aşkın kutupları arasında oluşmuş ve işlevi tüm anlamlı insan davranışlarının belirlenemez köklerine anlam vermek ve bu belirlenemezliğin üstesinden gelmek olan bir iletişim tipidir.[205]

Buradaki muhteşem anlatısal kıvraklık ve dini her duruma uyarlayabilme yeteneğinde somutlaşan analitik pragmatizm, anlatıcının yeteneği kadar, klasik yapısal-işlevselci model ile post-yapısalcı felsefenin aynı genetik kodları paylaşıyor olmaları ile de ilişkilidir.

---

204 Ali Yaşar Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye* (İstanbul: Everest Yayınları, 1.B.,2004a), x.

205 Ali Yaşar Sarıbay (2004a), xii.

Tabii dikkat edilmesi gereken bir nokta da, bir zamanlar adına küreselleşme denilen ve üzerine onca kelam edilip yazılan, şimdilerde esamesi dahi okunmayan kurgusallığın bizatihi kendisinin de kültürel bir vaka olduğudur. Bir başka deyişle bir kurgu olarak küreselleşme jargonu ile dinî kurgu, sıkıntısız biçimde uyumlulaştırıldı. Din bu anlamıyla, sosyolog için, tarlasını sırtında taşıyan, yağmurun yağacağı bereketli göklerin peşi sıra koşturan köylü gibidir. Yapısalcılığın dilini stratejik-kuramsal bir bukalemuna dönüştürme konusunda son dönemin en maharetli popüler sosyo(ideo)logları, küreselleşme süreçlerinin değişimin yeni tarihsel bağlamını oluşturduğunu ve bu bağlamın, toplumsal ilişkilerin çatışan ve çelişen söylemlerin eş zamanlı birlikteliği içerisinde yeniden inşasına yol açtığını ve toplumsal analizin bu minval üzere kurgulanmasını önerir.[206] Bunun için de bağlam, çatışan söylemler (Weber'in çatışan değerleri), eş zamanlılık (ideal tip yapılar) gibi, hâlâ son moda saçmalık olmaya aday jargon üzerinden acayip kallavi güncel siyasal analizlere devam edilir.

Sözgelimi, "türban sorunu"nun, ulusal-sonrası bir toplumsal oluşum, bu nedenle grup haklarına dayalı bir kimlik/fark talebi olarak okunması önerilirdi o günlerde.[207] Sosyolojinin, bir tarikatın amentüsüne evrilmiş kavramları ile toplumsal pratiği dolayımlamasının zorluğuyla yüz yüze kalındığında, giderek derinleşen otoriterleşme karşısında devlet geleneği konusunda da derin bir suskunluğa bürünür zamane sosyoloğu. Aristokrat abilerinin izinden giden ve şimdilerde otoriter devletin saraylarında danışmanlık kapma yarışına girişenlerin elinde Türkiye tarihi ve toplumu,

206 E. Fuat Keyman (2002), 33.

207 A.g.e., 33.

yabancı imalatçıların teorilerinin sınanabileceği devasa bir deney istasyonuna ya da bunlardan küçük küçük teorilerin üretileceği bir montaj hattına dönüşür. Sosyoloji şapkasından sonsuz sayıda dünya çıkarmaya hevesli yeni kuşak, yapısalcılığın alâmeti farikası olan hikâye anlatıcılığını yeniden devreye sokar. Ulus, kültürel dünyayı, devlet de politik dünyayı simgeliyorsa ve küreselleşme ikisi arasındaki farkı/aralığı açtıysa ve bu da kimlik krizi olarak vücut bulduysa, toplumsal kimliği yeniden inşa etmede yerelin evrenselle, kopuk olanla, bağlantısını sağlayacak, sivil toplumun ahlaki belirleyicisi olarak dine her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. İslamın Türkiye'de bu bağlamda anlam krizini aşmaya yönelik bir kimlik inşa etmenin de toplumsal etik temelini oluşturduğu iddiası pişkinlikle öne sürülür.[208]

Bugün, otoriter siyasalar eliyle sivil toplumun neredeyse sönümlenme noktasına geldiği, kamusal alanın çözüldüğü İslamcı-faşizm koşullarında hangi etik toplumsal temelden bahsedileceği tartışma götürmez bir gerçeklik olarak önümüzde duruyor. Belirtmeden geçmemek gerekir ki, merkez-çevre ilişkisine de bu kuramsal küreselleşme vodvili içerisinde bir rol verilmeden geçilmez. Yeni bir hikâye daha yazılır. Tıpkı Kemalizmin merkezî değerler sitemi oluşturmadaki başarısızlığı gibi, ulus-devlet de küreselleşme karşısında sorunları çözmede başarısız olmuştur. Nihayetinde ortaya çıkan dominant küresel kültür ile yerel kültürler, küreselleşmenin paradoksunu oluştursa da kaygılanmamamız salık verilir. Çünkü bu kez korkulan olmayacak, Kemalizmin başaramadığını başka bir hareket başaracaktır. Denilebilir ki ideolojinin

208 A.Y. Sarıbay, "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam", 227 Fuat Keyman ve A.Y. Sarıbay (der.), *Global Yerel Ekseninde Türkiye* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 227.

bir işlevi de gerçek çelişkilere aldatıcı çözümler getirmektir. Türkiye'de sosyoloji yerleşik hale geldiğinden bu yana, bu sosyolojinin ideologları bu türden çözümler önermeyi üstlerine vazife edinmişlerdir. Özünde muhafazakâr olan bu sosyoloji geleneği, metodolojik olarak pragmatisttir de. Siyasal geleneğiyle "güçlü devlet" folkloru, son derece entelektüelleştirilmiş din sosyolojisi nameleriyle süslenmiş teorik cehalet ve topluma karşı kayıtsızlığın bayram havası estirdiği yakın zamanlarda, Fetullah Gülen hareketi, yerel değerler ile küresel kitle kültürü arasındaki bağlantıyı sağlama rolüne de soyundurulabildi örneğin. Analitik bir araç olarak dini cebinde bir kartvizit gibi gezdiren ilim irfanın erbabı, inancın toplumsal belirleyiciliğinin sarhoşluğu içerisinde, bugün bir numaralı vatan haini ilan edilmiş bir imam eskisinin etrafında organize olmuş Gülen hareketini homojenleştirici ulus-devletin yerini alacak bir konuma yerleştirebiliyordu.[209]

Bir ideal tip olarak din ne derece toplumsal bütünün dışında bir özerk alana havale edilirse, birey insan da bu dünyanın dışında bir yerlere çekilmiş soyut bir varlığa dönüştürülür. İnsanın insanla ve doğayla ilişkilerinin ürünü olarak bu dünyaya ait olan, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini yaratan ve kendisi de tersine çevrilmiş bir dünyada yaşayan toplumsal insan için din, bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığıdır. Marx'ın vurguladığı gibi kalpsiz dünyanın ahlaki bakımdan onaylanması, gösterişli büyüleyicisi, evrensel avunması ve haklılığıdır;[210] yoksa basit ve şablonlaştırılmış bir yanlış bi-

209 Filiz Balkan, "Küreselleşme, Sivil Toplum ve Fetullah Gülen", Fuat Keyman ve A.Y. Sarıbay (der.), *Global Yerel Ekseninde Türkiye* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 288.

210 Karl Marx, Friedrich Engels (2008), 38.

linç değildir. Bu gerçekliği göremeyen ya da görmek istemeyen zamane sosyo(ideo)loğu, tıpkı dinden ve teolojiden başka dünyayı anlama biçimlerini tanımayan din adamı gibi, toplumsal değişimleri ancak din düzeyindeki değişimler olarak görür ve siyasal mücadelelerin de dinsel mücadelelerin yansımaları üzerinden anlaşılabileceğini savunur. Bireyin içinde bulunduğu dünyayı din üzerinden anlamlandırabildiği fikri, bireyin esasen ortak değerlere uyarak, diğerlerinin onayını alarak düzen içinde yaşayabileceği, yaşaması gerektiğine odaklanan savunmacı, düzenci bir toplumbilimi doğurur. Dini birincil analiz nesnesi haline getirmek de bu toplumbilimi siyasal açıdan tarafsız, değer bağımsız, kendi analitik imgesi olan dinle uyumlu düşünsel prosedürlere sahip bir disipline dönüştürür.

Gerçekte, bireyin neden ideolojik inançlara sahip olduğunu açıklamak toplumsal süreçleri analiz etme meselesidir, entelektüel hayatı ya da bireysel patolojiyi değil. Yerleşik sosyolojik düşünme, dine izleksel açıdan eleştirel bir gözle değil de "düzen sağlayıcı" işlevi açısından yaklaşır. Bir başka deyişle üstü örtülü biçimde bir tür toplumsal iktidar biçimi olarak ele alır dini. Hal böyle olunca, bir ideoloji olarak din, egemen sınıfların içsel bütünlüğünü ve yeniden üretimini nasıl güvence altına aldığı sorusu kapsamında değil, başlıca görevi (işlevi) kitleleri var olan toplumsal düzene dahil etmek olan dışsal bir buyruk olarak tarihsel toplumsal analize dahil edilir. Bu analizin çıkarımları öylesine maddi bir görünüme bürünmüştür ki sonunda insanın, onun toplumsal ve siyasal ilişkilerinin din etrafında dolandığı bir tarih ve toplum nosyonu icat edilmiştir.

Kesp ile Ta O Kadar Cehl Olamaz, Cehlin Ol Mertebesi Sehl Olamaz[211]

Bu idealist toplum anlayışından türetilen siyaset bilimi ve onun sosyolojisinin Türkiye özelindeki yerel vakaları incelemede kullanılan birincil kategori olarak devlet geleneği söylemi, bizzat devlete kendi ayrıksı eğilimleri olan bir total bireysellik atfederken, Hegel'i aratacak şekilde devletin benzersiz düşünsel ve tinsel bir karaktere sahip olduğu postulasından hareket eder. Devleti ancak empati yoluyla anlaşılabilecek düşünsel güçlerin manevi enerjilerinin cisimleşmeleri olarak gören idealist tarih anlayışıyla benzeşen bu tavır alış iki anlamda ideolojiktir. Birincisi, toplumsal-tarihsel dünya, onun bilgisine ulaşmayı amaçlayan zihnin bilme ediminin öngörülerine elverişli sonuçlar çıkarsanacak biçimde tasarlanır. İkinci ve belki de daha vahim olanı, ister Osmanlı'da ister Cumhuriyet Türkiyesi'nde olsun, sınıflı toplumun devleti, meşruluğunu bu kurgusal sosyolojinin varsaydığı düşünsel ve kültürel hayatta olduğu kadar en az onun kadar bizatihi bu siyasal-sosyolojik söylemin kendisinde bulur. Osmanlı'dan miras olduğu iddia edilen "*din-ü devlet*" (devletin dini) anlayışı ve ondan daha eskiye dayanan bir "devlet geleneği" söylemi üzerinden devlet de –en az din kadar kökensel olarak tartışılmaması, yalnızca inanılması gereken bir mit içinde– sosyoloji ve onun yan ürünü olan siyaset disiplininin karanlıklarına gömülür.

Devletin eski âdetler ve geçmişten kalan miras üzerinden tanımlanması, toplumsal olanın kültür aracılığıyla kalıba dökülmesi, geleneğin sezgisel olarak algılanan gaipten bir ses

211 Osmanlı sadrazamlarından Said Paşa'ya ait olduğu iddia edilen bir deyiş. Akılsız insan bu kadar cahil olamaz, cehaletin bu kadarı ayrı bir entelektüel çabayla mümkündür.

gibi tasavvuru; bütün bunlar, Oakeshott ve Eliot'dan bu yana zoraki bilimsel bir kılığa büründürülmeye çalışılan geleneğin tarih dışı bir rasyonelliğinin olduğu inancına dayanır. Tarih şu anda yapılan şeyleri yapar hale gelmemizi ve bunları uzun zamandır yapıyor olmamızı sağlayan gelenekse eğer, o zaman devletin kökenine inmeye gerek yoktur, bugünün devleti geçmişin izdüşümüdür. Bu nedenle sadece din değil aynı zamanda devlet geleneği üzerinden de geçmiş, şimdinin bir işlevine ve geriye doğru yansıtılmasına indirgenir.

Devlet geleneği söylemi üzerinden Türkiye modernleşmesini, siyasi tarihini, onun arıza ve sıkıntılarını açıklayan iki temel analitik araç olarak kullanımında büyük sosyoloji tarikatının ilim irfan erbabı –kefenini giyip Anglosakson şeyhlerinin arkasından koşarken– bu huşu içerisinde kurgu ile gerçek birbirine girer. Yapı ile özne, Türkiye modernleşmesi ile onun kurmayı amaçladığı devlet, modernleşmenin nesnesi olan devlet ile Türkiye siyasetinin öznesi olan devlet, sadece siyasal alanın değil, özel alanın da sınırlarını çizen devlet birbirine girer[212]: Soyut bir gerçeklik olarak devlet ile spekülatif bir soyutlama olarak devleti birbirinden ayıramayan bu kadim idealizmin nispeten post-yapısalcılığın tedrisatına bulaşmış olanları, devleti kâh bilişsel ve ahlaki yorumsal bir aygıt,[213] kâh toplumsal istikrara hizmet maksadıyla dini araçsallaştıran bir mekanizma olarak[214] ideal tipleştirirler. Her iki yaklaşımda da son moda post-yapısalcı jargonun izlerini bulmak mümkün. Böylece, organizmacı mantığa uygun biçimde ideoloji/din/kültür, ne kadar kurgusal bir toplumun

212 E. Fuat Keyman (2005), 49.

213 E. Fuat Keyman (2005), 49.

214 Faruk Birtek ve Binnaz Toprak (der.), *The Postmodern Abyss and New Politics of İslam: Assabiyah Reviseted* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversity Press, 2011), 19.

ruhunu çağrıştırıcı anlamda kullanılırsa, devlet o denli ete kemiğe büründürülerek insan-biçimli betimlenip anlatılandırılır. İlham aldıkları ataları, ne kadar bilinçli biçimde sınıflı toplumu siyasal analiz dışına ötelemişse, müridin şeyhine biatı kuralı gereği yerli tarikat erbabı, devlet-sınıf ilişkisini sorun dahi etmez. Hegelci anlamıyla dışsal bir zorunluluk olarak kavranan devlet karşısında toplum, ancak devletin kavramsal alanı çerçevesinde, ancak devletin ön-gerektirdiği bir ideal tip olarak kavranır. Tıpkı din gibi devlet de insanın toplumsal varoluşunun nedenidir onlara göre. Sahte bir gizemciliğin izleriyle dolu bu her şeye gücü yeten devlet olma geleneği, bir yandan devleti insansılaştırarak yalnızca onun gövde bilgisiyle ilgilenirken, onun içeriği, yani soyut gerçekliği mahrem alana ötelenerek üstü örtülür.

Devlet, bütün maddi dayanaklarından azade, kerameti kendinden menkul bir soyutlama olarak alındığında, onu kaynağı belirsiz efsanevi bir tarihten aldığı varsayılan sonsuz geleneksel güçle donatmak da kolay olur. Weber'in meşhur düsturu burada da iş başındadır:

> Modern devlet bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü araçları açısından tanımlanabilir. O da fiziksel güç kullanımıdır.[215]

Marx, iddia edilenin aksine sermayenin toplumsal bir üretim ilişkisi olduğu, sermaye kategorisinin toplumsal belirlenimleri dışında bir anlamı bulunmadığı, kapitalist üretimin önkoşulu olan ilkel sermaye birikiminin doğrudan üreticinin mülksüzleştirilmesi sürecinden, yani sınıf mücadelesinden başka bir şey olmadığı konusundaki ısrar eder. Buna rağmen Weber, kapitalizmin toplumsal anlamını yok eder-

215 Max Weber (1986), 80.

ken, yani dışsal toplumsal unsurlara atıfta bulunmayıp, "saf biçimde ekonomik" bir kapitalizm tanımında ısrar ederken, devleti bu ekonomik alana kayıtsız bir yapı olarak tasarlar. Bu ideal tip devletin tek ayırt edici niteliği önsel olarak sahip olduğu güçtür.

Oysa soyut bir gerçeklik olarak devlet, bugün 21. yüzyılın ilk çeyreği Türkiye'sinde şahit olunduğu haliyle tüm haşmetli otoriterliğiyle toplumun dışında durur gibi görünürken, gene de toplumun hem en büyük zayıflığının, rezaletinin, hem de tüm bozulmuşluğunun vücuda gelmiş kolektif yuvasıdır. Toplumun en zayıf göründüğü anda, en tantanalı, gürültücü haline rağmen, devlet de bağrından çıktığı ve onun kolektif soyutlaması olan toplum kadardır. Toplumu devlet karşısında gölge fenomene dönüştürüp devlete olağanüstü bir paye verme çabası, siyasal alan ile iktisadi alan arasındaki ilişkiselliği sürekli ve paranoyakça örtbas etme çabasıdır aynı zamanda.

Devlet ile toplum arasındaki görünür ayrım doğallaştırıldıkça, bu keskin karşıtlığın Osmanlı döneminden bu yana siyasal düşüncelerimizi şekillendirdiği, siyasal gelişmelerde tayin edici role sahip olduğu inancı da toplumsal tarih ve siyaset sosyolojisi analizlerinde genel kabul gören bir eğilime dönüştü. Hatta öyle ki, sıkça karşılaşılan demokratik olmayan devlet siyasaları, Türkiye devlet geleneğinin toplumda devlete karşı bir fesadın olduğu anlayışı gibi paranoyakça bir merkez noktasına dayandırılır.[216] Burada yine –bir kendine özgülük ve yok ontolojisinin izleri– Batı'da olup da burada olmayanların çetelesi üzerinden formüle edilmiş bir devlet anlayışı ile karşı karşıya kalınır. Böylesi bir soru sormanın mantıksal arı-

216 A.Y. Sarıbay, *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik* (Bursa: Asa Kitabevi, 1998), 27.

zaları bir yana, Batı'da olan veya burada olmadığı varsayılan olguya dair büyük oranda kuruntu düzeyini geçmeyen yanlış bilgidir söz konusu olan.

Birincisi, devlet geleneği söylencesinin teorik arka planında duran devlet aklı anlayışı, ilk karmaşık formülasyonunu Machiavelli'de göreceğimiz bir Batı kavramsallaştırmasıdır. İkincisi, sıklıkla bürokratik/siyasal seçkinlerin davranışları üzerinden devletin toplumun üzerinde duran ve kendine özgü çıkarları olan bir yapı olarak kavranışının Osmanlı-Türkiye tarihine özgü olduğu iddiasıdır. Robert Brenner'in deyişiyle kapitalizm öncesi toplumlarda, "sınıf gibi" davranarak artı-değer edinen devlet, istisnayı değil kuralı oluşturuyordu. Devletin ve bürokrasinin bu sınıf görünümü Osmanlı'yı özgün kılan bir özellik değildir. Örneğin Fransa monarşisinde devlet, özel kişilerin mülk edinmesinin bir aracısıydı; devlet görevlileri vergi toplama haklarıyla köylünün ürettiği fazlaya el koyabiliyordu.[217] Kapitalizm artığın dolaysız biçimde üreticisinden çekildiği ilk üretim tarzıdır. Bu ayrıksı özelliğinden dolayı, siyasal alan ile iktisadi alanın birbirinden bağımsız görünümü öne çıkar. Artık-değer elde etmenin doğrudan üretim sürecinden ayrılamaz olduğu kapitalist sömürü ile üretim sürecinin kendisine dışsal "ekonomi dışı" zor aracılığıyla gerçekleştiği kapitalizm öncesi sömürü ilişkileri arasında bir fark vardır. Yine de toplumsal ve siyasal egemenliğin çekirdeğinde, her zaman, üretim sürecinin tüm toplumsal yapıyı besleyen gelirleri yaratması ve toplumsal baskının gücünün nihai olarak onu ayakta tutan sömürüye bağlı olması anla-

217 Robert Brenner, "Agrarian Class Structure and Econoic Development in Pre-Industrial Europe", T.H. Aston ve C.H.E. Philpin (der.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge, 1985, s. 55-57.

mında artık-değerin doğrudan üretim sürecinden çekilmesi bulunur. Bu durum kapitalizm için olduğu kadar kapitalizm öncesi toplumlar için de geçerlidir ve bu durum kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarda, artık-değerin doğrudan üretim sürecinden çekilmesinin "iktisadi alan dışı" biçimler alması ve "iktisadi" sömürünün siyasal araçlarla sağlanması gerçeğiyle de değişmez.

Kapitalizm öncesi üretim ve sömürü tarzlarında kandaşlık, görenek, din, yasal ve siyasal gibi iktisat dışı yollarla artığa el konulması şeklindeki genel eğilimin devleti mistikleştirmesi Osmanlı'ya değil, neredeyse tüm feodal döneme özgü bir eğilimdir. Özellikle geçiş süreçlerinde toprağa dayalı üretim ilişkilerinin kapitalist tarza dönüşümünü yapay bir biçimde hızlandırmak ve bu geçişi kısaltmak için devlet gücü ve onun bürokrasisinin kullanılması da genel bir eğilimdir. Böylesi dönemlerde devlet üzerinden yürürlüğe konulan zor, yeni toplumu, eskinin bağrından doğurtan ebe, zorun kendisi doğrudan ekonomik bir güç olur.[218] Geçiş süreçlerinde siyasal zorun oynadığı rol, iktisadi sürecin siyasal otoriteye bağımlı görünümünün genelliği Türkiye özelinde devlet geleneğinden kaynaklı özgün bir özellik olarak formüle edilirken,[219] devlet bürokrasisinin/seçkinlerin sınıf gibi görünümü ve bunun ideolojik dışavurumu olan kültürel düzeye vurgu öne çıkar.[220] Weber, Prusya devletinin göreli azgelişmişliğine ve diğer Batılı devletlere kıyasla yeterince sömürgeye sahip olamamasına sinirlenip, sorumluluğu, zayıf kalmış burjuva sınıfı karşısında tüm ipleri elinde tutan

218 Karl Marx, *Kapital* C. I, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları, 6. B., 2009), 716.

219 Murat Belge, *Sosyalizm ve Gelecek* (İstanbul: Birikim Yayınları, 3. B., 2000), 140.

220 Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. B., 1990), 33-38.

Bismark bürokrasisine yüklemişti. Weber'in tamamen pratik tarihsel nedenlerden kaynaklı öfke patlamasının ürünü bu zayıf burjuvazi-güçlü bürokrasi ikiliği, sonradan özellikle bizim memleketin entelektüel varoşlarında rağbet görecek olan bugün de hâlâ piyasa değeri olan devasa bir vesayet tartışması yazınını doğurdu. Aslında toplumsal sistemin maddi üretimine değil de siyasi ve ideolojik yeniden üretimine hizmet eden sınıf görünümlü devlet memurları güruhunun, olmayan bir burjuva sınıfını yaratarak vesayeti altına aldığı iddiasının Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralınan güçlü/kerim devlet geleneğine bağlanması, kapitalizmin oluşumundaki aksaklıklara gösterilen tepkinin sosyolojik ifadesidir. Diğer yandan bu aynı zamanda toplumları salt iktidar ilişkilerinden ibaret gören bir anlayışın da ürünüdür. Oysa toplumsal ilişkiler salt iktidardan ibaret değildir. Metaların ve anlamların üretiminin iç içe geçtiği çok boyutlu bir kolektif yaşam bu türden bir indirgemeciliği olanaksızlaştırır. Tarihsel maddeciliği iktisadi determinizmle suçlarken, kendisi mutlak bir siyasal/kültürel determinizme saplanan siyaset sosyolojisi, siyasal, iktisadi ve kültürel alanları sadece failler arası ilişkilerin ifadesi olarak tanımlarken, bilinçli bir şekilde maddeci itirazı bertaraf etmeye çabalar.

Toplumsal sınıfları tarihsel olarak çatışma içinde olduğu diyalektik karşıtı ile ilişki içerisinde ve sermaye döngüsünün bütünlüğü penceresinden görmek yerine, statü gibi yapılaşmış bir oluşum olarak tasavvur ettiğinizde, kaçınılmaz olarak devlet katında bedensel olarak var olan burjuvaları ya da onların çıkarlarını temsil eden siyasetçileri/bürokratları aramaya başlarsınız. Marx, "kapitalist toplumda sınıf ilişkisi doğrudan siyasal alanda görünmez" derken, özel bir sınıfın genel egemenliğinin, ancak toplumun genel iradesini temsil

eder biçime büründüğünde gerçekleşebileceğini vurgulamaya çalışır. Burjuvazinin bu konuma erişmesi için kendi öz gücü yeterli değildir. Hiçbir sınıf, kendi istem ve çıkarlarını toplumun genel istem ve çıkarları mertebesine çıkarmadan ideolojik tahakküm kuramaz.[221]

Sınıfı salt sosyolojik bir kavrama indirgeyip, iktisadi ilişkilerin siyasal olanla bağlantısını koparan yapısalcı gelenek, ne yazık ki devlet-sınıf ilişkisini kuramsallaştırmaya çalışan pek çok tarihsel maddeci yaklaşıma da sızmıştır. Bu ayrımı doğal kabul etmenin kuramsal sonucu olarak devlet ya sınıf mantığıyla ya da yalnızca sermaye mantığıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Oysa sınıf ilişkileri kadar devlet de bir toplumsal ilişki biçimi olarak sermayenin yeniden üretiminin bir uğrağıdır. Sermaye, Marx'ın deyimiyle kendi suretinden bir dünya yaratırken, sınıf ilişkileri kadar devlet de bu gerçeklikten nasibini alır. Bir başka deyişle, sermayenin genel egemenliği altındaki bir sınıfın, egemen sınıf olarak, genel iradeyi temsil ediyor görünümü ile devletin toplumun dışında bir genel çıkarın temsilcisi olduğu soyut gerçeklik mertebesine ulaşması birlikte yürür. Kapitalizmde maddi hayatın koşullarının üretimi, sermayenin yeniden üretiminden ayrılamaz durumda olduğu için, bu tip mistifikasyonları özellikle makul hale getiren şey kapitalizmin kendi doğasıdır. O halde hedeflenmesi gereken, maddi ve toplumsal arasındaki ikilik değil, maddinin toplumsalla tanımlandığını vurgulamaktır; maddi üretim sürecini toplumsal üretim sürecine karşıtlık içinde değil, toplumsal bir süreç olarak tanımlamaktır, dikkati "soyut öze" değil, ona kendi gerçekliğini veren toplumsal biçime çekmektir.

221 Karl Marx (1997), 205.

Dolayısıyla devletin gücü kadim bir gelenekten beslenen aşkınlığından kaynaklanmaz; onun gücü, egemen sınıfın çıkarını soyut bir gerçeklik olarak genel iradeye dönüştürdüğü orandadır. Türkiye özelinde de devletin onca otoriter görünümü, iddianın aksine kadim bir devlet/güçlü devlet geleneğinden kaynaklanmaz; tersine burjuva sivil toplumunun ihtiyaç duyduğu devlet olamama halinin bir tezahürüdür. Devlet, geneli temsil eden soyut bir gerçekliğe dönüştükçe imgesi de bir ideolojiye dönüşür. Bu ideoloji, burjuva sivil toplumunun genel istemlerine karşılık geldiği oranda demokratik devlet veya Cumhuriyet biçiminde yansır. Soyut bir gerçeklik yerine somut bir spekülasyona dönüştükçe milliyetçiliği ya da dinî ideolojik bir payanda edinir kendisine. Bu sıfatı güçlü, yüklemi güçsüz, siyasal olarak eksik devlet nedeniyledir ki Türkiye'de din, zorunlu olarak siyasi ideolojik bir güç haline gelir. Bütün totaliter devletler siyasal olarak güçsüz/eksik devletlerdir.[222] Evrensel, soyut devlet olarak varoluşunun eksikliğinden dolayı, dini kendi ön varsayımı haline getirir, Müslüman devlet olur; kapitalizm öncesinde dinin egemenliği biçiminde zuhur eden siyasal alan, bu kez egemenliğin dini biçiminde tecelli eder.[223] Bu eksik devlet, kendisini devlet olarak tamamlayabilmek için dine, milliyetçiliğe ya da bugün olduğu gibi her ikisine birden ihtiyaç duyar; dini siyasallaştırırken, siyaseti dinselleştirir. Türkiye'deki sosyoloji tarikatının, dini bir millî mesele olarak ele alma ısrarı, bu tersyüz oluşun gerçeklik olarak kabulündendir. Devlet kendi genel imgesinden kendi burjuva ideolojisini yaratamadıkça, meslekten politikacılar, teorisyenler, bürokratlar, entelektüeller bu eksikliğin iktisadi alanla olan bağlantısını örtbas et-

222 Karl Marx (2009), 21.

223 Karl Marx (2009), 22.

meye çalışırlar. Devlet geleneği söyleminde olduğu gibi, her ideoloji bir kez oluştuktan sonra, kendisini yeniden üretecek belli tasarım biçim ve öğelerine gereksinim duyar. Bir başka deyişle, tıpkı devlet geleneği gibi bilimsel önermesinin inanca dönüştürdüğü biçimiyle bir fikir olarak "devlet aklı"nın da bağımsız bir biçimde gelişen ve yalnız kendi öz yasalarına bağlı özerk kendilik olarak tasarlanması gerekir. Bu nedenle, modernleşmenin siyasal alameti olarak tanımlanan üniter-millî devlet, devlet aklının bir zorunluluk olarak algıladığı devlet reformunun doğal sonucu olarak izah edilir.[224] Bu modelde seçkinler, totolojik bir biçimde, Batılılaştırma, devlet kurtarma gibi kendi ideallerinin nesnesidirler. Öyle ki, benzer bir totoloji üzerinden sosyolog da aynı kafese düşer. Böylece, kendi tahayyülündeki devlet, sezgisel olarak kurguladığı değişimi yorumlamasını engelleyen içsel bir güç olmakla kalmaz, düzenin iki vazgeçilmez unsuru olarak devlet ve dini yeniden üretmeye de hizmet eder. Bu nedenle siyasal otoriteye dair bir kavramlaştırma olarak "güçlü devlet geleneği" yüzyıllardır ölü ruhunu koruyarak her güncel siyasal olguda açıklayıcı nedensel zombi olarak sahneye çıkar.

> Ya kapışma asla cereyan etmemiş de yalnızca insanlar böyle bir kapışma olup bitmiş gibi davranıyorsa? Kuduz bir köpeğin dişlerinin ulaşabileceği bir mesafede bulunmayan birisinin kuduz hastalığının tüm arızalarını sergilediğini düşünün bir.[225]

Denilebilir ki Weber'in kavradığı biçimiyle herhangi bir dünya görüşünün yaşamı anlamlandırma ve davranışları şekillendirmedeki başarısı, anlamlandırma ve biçimlendir-

224 Mümtazer Türköne, "Derin Devlet", *Doğu Batı Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, 1997, 41-52.

225 Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 33.

menin rutinleşmesiyle yakından ilişkilidir. Söz konusu rutinleşme için herhangi bir ideolojinin sistemleştirilmesi ve gündelik yaşamın tüm boyutlarına doğru genişletilmesi, bir başka deyişle Shils'in tanımladığı haliyle merkezileşmesi gerekir. Bununla bağlantılı olarak ikincisi, bir dünya görüşünün rutinleşebilmesi için, söz konusu ideolojilerin taşıyıcılarının çıkarları ile uygun kılınması gerekir. Burada belirleyici olan, rutinleşmenin tepeden bir otorite kanalıyla aktarılması değil, ideolojinin gündelik davranışlarla ve geleneksel toplumsal ilişkilerle bütünleşmesidir. Bu model ve yöntemin Türkiye üzerine uyarlanış sürecindeki zorluk, rutinleşmenin hiç tamamlanamayan bir süreç olarak algılanıp tanımlanmasıyla başlar. Örneğin Shils'in merkez-çevre modelinde merkez, rutinleşmenin zayıf bir çevreye rağmen tamamlandığı alan olarak tanımlanırken, bu modelin yerel versiyonunda merkez-çevre ilişkisi, her an her iki alana ait değerler yumağının yer değiştirebileceği tekinsiz bir yapı olarak sunulur. Sonrasında, rutinleşme Shils için *civic culture* olarak tanımladığı bütünüyle sivil toplum eliyle yürütülürken, Türkiye'deki oryantal modelinde, devlet ve seçkinleri eliyle tepeden icra edilir. Gelenek, Shils için rutinleşmenin içinde katılaşacağı çimento işlevi görürken, Türkiye'deki yerli montajcının elinde, merkezî değerler sisteminin karşısında çevrenin elinde silah vazifesi verilir ona.

Dinin ideolojik işlevini sorgularken kullanılan yapısalcı semantik mantık, ister İslamcı isterse Kemalist olsun, seçkinlerin ne söylediğiyle, hangi koşullarda söylediğiyle değil, ne amaçla söylediğiyle ilgilenir ki bu yaklaşım, ideolojinin içinde bulunduğu, ortaya çıktığı toplumsal koşullardan bağımsız olduğu iddiasına dayanır. Bir toplumun yakın dönem tarihini İslamcılık, milliyetçilik, Kemalizm gibi siyasi ideolojiler üzerinden incelemenin, ideal tipler yaratarak, ele

alınan sorunsalın etrafında öbeklenen kavramları yanlış biçimde eşitleyerek –genelleyerek– ideolojileştirmesine neden olur. İdeal tip kavram, Marx'ın "zihnin para birimi" olarak tanımladığı bir eşdeğerlik yaratma, ideal tipin göndermede bulunduğu gerçekliğin çoğulluğunu ve çelişkilerini bastırmaya, yok saymaya ve kendisiyle açıklanamayan her ilişki ve olguyu, tıpkı paranın mübadele dışı bıraktığı gibi, analiz dışı bırakmaya meyillidir. Dikkatleri sadece ideolojik anlamlara çekmek, onları yorumlamak, toplumsal yaşamda bu anlamları içeriden şekillendiren örtük siyasi-iktisadi ilişkileri açığa çıkarmaya yetmez. Yorumsamacılığın böyle bir derdi de olmadığı için, merkez-çevre ayrımı biçimine büründürülen çatışma, anlamlara yüklenen değerler arasındaki görünür rekabet olarak tanımlanır.

Yöntemsel olarak iktisaden tanımlanmış bireyden yola çıkan, sosyolog veya ondan türemiş tarihçi için birincil öncelik, var olan bir olgunun hangi etkiler altında ve ne türden ihtiyaçları karşılamak üzere oluşturulduğunu ortaya çıkaracak sorular sormaktır. Sürekli bir şeylere isim takma ya da bir şeye benzetme saplantısı bu yöntembilimsel bireyciliğin bir sonucudur. Bu nominalizm, Türkiye modernleşmesi, devlet geleneği, merkez-çevre ayrımı gibi, isimlendirme ve benzetmelerde kendisini gösterir. En sarih biçimde devlet geleneği veya merkez-çevre modelinde görüleceği gibi, tarihsel olarak koşullandığı varsayılan bu mistifikasyonlar, sürekli bir doğal süreç veya neden olarak ön-belirlenir. Burada, yalnızca tekil durumlara tepki vererek hareket eden, toplumsal olarak belirlenmiş olmaktan çok gelenek tarafından şekillendirilmiş olan ve bu nedenle de onun eylemlerinin kavranılmasının ancak değer yönelimli bir varlık olarak tasavvur edilmesiyle mümkün olacağı iddiası te-

mel alınır. Bir neden olarak devlet veya din, analitik olarak sabitlenir, kendi içine kapatılır, böylece bu ideal tipler üzerinden kurgulanan sonuçlar tespih tanesi gibi arka arkaya sıralanır. Her türlü sonuç, bu iki ideal tip ile seçkinlerin ya da ikisinin birbirine karşı konumlandırılışlarından, rekabetlerinden çıkarılır. Kültürel anlamıyla, din (İslam dini), siyaset, iktisadi ilişkiler, akrabalık gibi toplumsal pratiklerin yaşanma biçimini belirlerken, dinin bir ideoloji olarak toplumsal belirlenimi söz konusu edilmez, zira o önsel veri olarak kabul edilir. Saha çalışması yapılacak bir "yer olarak toplum" çoğunlukla sezgisel ön-varsayımların test edileceği bir deney alanı olarak tasarlanınca, olgu ile kurgu birbirinden ayırt edilemez hale gelir. Farklı toplumsal pratikler, soyutlama dahi olamayan bu kurgunun dışında kalır. Dinsel ideoloji ve onun toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin, yani İslamın diğer yaşam kürelerinden ayrı tutulabilecek etkisinin olduğu konusunda ısrarcı olunmasının temel nedeni, belki de bu mistifikasyona uygun bir görünüm sunmasıdır.

Merkez-çevre mantığının daha soldan modifikasyonlarında, görünüşte özgürlükçü bir hassasiyetten hareketle Türkiye'deki modernleşme süreci modernleştirme, bu fiilin öznesi de modernleştirici elit olarak kavramsallaştırılır. Bu elitin modernleşme anlayışına uygun –burada muhtemelen sezgisel biçimde bu uygunluğun ölçütü veya nedeni olarak Weber'in seçmeci yakınlık varsayımından hareket edilir– olan kurum, inanç ve davranışlar seçilmiş nesneye, yani Türkiye halkına, yani çevreye kabul ettirilmek istenir.[226] Burada tarih, bir dizi spekülasyon fırtınası ile yerle bir olur.

226 Çağlar Keyder, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhuseyni (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 31.

Bir proje olarak dışarıdan alınan modernleşme, onu almaya hazır modernleştirici elitler ve nesne olarak hazır bekleyen "halk". Hikâye anlatıcısı olarak kendisini tüm kaygılardan azade kılan toplumsal tarihçinin bütün günahı –zira her masalın bir kötü kalpli cadısı vardır– elitlerin bu tepeden inmeci modernleşme anlayışlarına yıkması hiç de zor olmaz. Bir toplum ve siyasi proje olarak modernleşme başarısız oldu sonuçta ama, bunun derinindeki çelişkilerden ve nedenlerden çok "suçun veya sorumluluğun kimde" olduğuna, yani "yine bireylerin davranışlarına ve bu davranışlara yön veren öğelere bakılması gerekir" der yöntembilimsel bireyci tarihçimiz. Kendi formları içerisinde bütün tarihsel pratikten bağımsızca evrilen devlet ve gelenek, iki ana davranış belirleyici olarak dışarıdan analize dahil edilir. Hikâyenin –bu arada– bir anlam kazanabilmesi için devlet gücünü ellerinde tutan modernleştiricilerin, bu gücü kendi çıkarlarına kullandıkları ve bunun da modernleşmeye zarar verdiğini iliştirmek gerekir. Fakat modernleştiricilerin otoriterleşmesinin asıl nedeni, modernleşmenin kapsamını sınırlamalarıdır. Neden? "Çünkü" der anlatıcı, "devlet geleneğinin tarihsel oluşumu, modernleştiricilerin-modernliğin kapsamını sınırlarken yaptıkları '*seçimler*'i belirlemiştir."[227] Böylece Weberci sosyolojinin yöntemini oluşturan, ampirik olarak gözlemlenebilir faillerin eylemleri ile ampirik olarak gözlemlenemeyen bir seçmeci yakınlık sezgisiyle devlet geleneği gibi tarih üstü bir kurguyla ilişkilendirilir. Olabilecek en safdillikle, normal insan olarak tanımlanan küçük burjuva seçkinlerin rasyonel oldukları varsayımından hareket edilir ve bu önsel kabule uymayan davranışlar ancak devlet geleneği ya da kül-

227 Keyder (2014), 31

tür gibi başka bir rasyonellik arka planı çerçevesinde bir şey ifade eder anlatıcı için.

Neredeyse hemen her sorunsal bağlamında tedavüle çıkan bu mistifikasyonlardan en fazla talep göreni kuşkusuz merkez-çevre modelidir. Türkiye siyasetini açıklayacak yegâne anahtar olarak ortaya atılan bu model, anahtardan çok her inceleme sorunsalına derman olan sihirli bir lamba işlevi görür. "Her toplumun bir merkezi vardır" demek, yapısal idealizme musallat olan düzen saplantısının sonucuysa, her merkezin farklı malzemelerden inşa edildiğini iddia etmek de bu idealizmin söylemsel inşa merakından kaynaklanır.[228] Devlet ve din aynı piyes içerisinde farklı rolleri oynayan iki oyuncu gibi merkez-çevre koreografisinin iki ana karakteri olarak sürekli replik değiştirirler. Bu iki unsur arasındaki ilişkide din, yine de sahneden hiç eksik olmaz; bir yerde devletin alamet-i farikası iken başka bir yerde devlet dışı alanın içinde vücut bulduğu kıyafete, kimi zaman devlet ile toplum arasındaki boşluğu dolduran aracı kuruma, bir başka yerde devlet ile çatışan bir ideolojiye dönüşür.

Merkez-çevre ilişkisinde devindirici ve geliştirici karşıtlık anlamında çelişkiden bahsedilemeyeceği gibi ikiliğin tarafları arasında bir çatışma da söz konusu değildir.[229] Yapısalcı

228 Şerif Mardin (2007), 35.

229 Bu modeli kullanan daha sol cenahtan araştırmacılar merkez ile çevre arasında bir çelişkili ya da çatışmalı ilişki olduğunu ısrarla vurgulasalar da, modelin ithal edilip Türkiye siyasetine uyarlandığı orijinal makalenin hiçbir yerinde çatışma ya da çelişki terimi kullanılmaz. Metinde sıklıkla ayrım, *yarılma* anlamında "*cleavage*" sözcüğü kullanılırken, merkez ile çevre arasındaki ilişki, *çarpışma/uyuşmama* anlamında *clash*, karşılaşma, aykırı olma, kopukluk, iki unsur arasın gevşek bağlar, şiddetli karşı karşıya gelme, merkezin çevreye sızması, derinlemesine girme, çevrenin merkezden kültürel yabancılaşması gibi ilişki tanımlamalarına vurgu yapılırken, çelişki ve/veya çatışmadan asla bahsedilmez. İlk yayımı İngilizce olan metin için bkz.: Şerif Mardin, *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics*, *Daedalus,* Vol. 102, No: 1, Winter

mantığa uygun biçimde tarihsel değil, yapı içinde sabitlenmiş bir merkez-çevre ilişkisi çelişkili olmadığı için, kendini aşıp başka bir aşamaya geçmek yerine, biteviye kendisini yeniden üretir. Burjuva ideolojisi, mesaisinin büyük bir bölümünü çelişkileri yadsımaya, gizlemeye ve bunu yapamadığı durumlarda da çarpıtmaya çalışır. Bilimsel sağduyu sahibi sosyoloji disiplini ise çelişkinin yerine ikili uyuşmazlıkları yerleştirirken, bu uyuşmazlığın bizatihi nesnel gerçekliğin kendisinde değil, bu gerçekliğe içkin bir şey olarak görür. Bir başka deyişle, ikilik gerçek dünyada var olan bir ilişki değil, önermeler arasındaki mantıksal ilişkiden ibarettir. Gerçek dünyadaki olguları, şeyler arasındaki bir ilişki olarak kavrayamayan yapısal-işlevselci, ikiliğin farklı taraflarına aynı anda odaklanmakta büyük zorluk çeker. Sonuçta, ikiliğin her bir tarafı sırayla ve birbirinden kopuk incelenir ve her bir tarafa diğerinden daha fazla ağırlık verilir. Diyalektik karşıtı olan bu mantık, gerçek çelişkileri bir farklılık, karşıtlık, gerilim, dengesizlik veya uyumsuzluk/uyuşmazlık olarak, eğer bu çelişki açık bir sürtüşme biçiminde ortaya çıkmışsa da çatışma olarak kavrar.

Merkez-çevre ikiliğine dönüp bu uğrağın, ilişki anının ne ölçüde tarihsel bir olay, ne ölçüde kalıcı bir yapı olduğunu değerlendirmek gerekir. Bu iki bakış açısının bir şekilde birleştirilip birleştirilemeyeceği ise ucu açık bir soru olmakla birlikte, yanıtı olumsuz bir sorudur. Olay olarak merkez-çevre ilişkisinde, ikiliğin tarafları arasındaki mücadele nihayete erdiğinde ortada mitsel, ideolojik bir görünüm kalır; aslında taraflardan birinin pek de gönüllü olmadığı bir toplum sözleşmesi korkusu ile ikiliğin ortadan kalkmasının bu modelin

1973, s. 169-190.

mucidi sosyoloğun ayaklarının altındaki toprağın kayacağı korkusu eş zamanlıdır. Kuşkusuz bu ikili model, daha önce de farklı biçimde vurgulandığı üzere, soğuk savaş halet-i ruhiyesi içinde, azgelişmiş toplumların "anti demokratik kültürü"ne bir köken arayışının mecazi ifadesi olarak da görülebilir. Yani merkez-çevre anlatısı bir olayı, gerçek bir olguyu sahnelemekten ziyade, bir yapıyı, kurguyu dillendirme ve temsil etme aracından ibarettir. İkili anlatımlar hemen her dert edinilen konunun anlatımında öylesine yerli yersiz kullanılır ki dinleyeni tebessüm ettirir. Örneğin Türkiye'de sosyolojinin gelişimi değerlendirilirken dahi, bireyi esas alan çizgideki ekol çevreye, Durkheimcı çizgideki pozitivist sosyoloji merkeze mal edilir.[230] Bu öylesine tarih üstü bir anlatıya dönüşmüştür ki, merkez-çevre modeli üzerinden neredeyse üç yüz yıla varan bir siyasi tarih, modernleşmeciler-karşıtları, İttihat ve Terakki ve karşıtları, CHP/Demokrat Parti ikiliği üzerinden bugüne kadar uzanan bir taşlaşmış yapısalcılıkla karşılaşılır. Kültür ve onun Osmanlı-Türkiye özgünlüğündeki hali olan din merkezli analizlerin temel dertlerinden biri de toplumsal-siyasal değişim içerisinde değişmeden kalan unsurların varlığına inanıp bunların deşifre edilmesinin önemli olduğuna duyulan inançtır. Bu temel meseleden hareketle, toplumsal/siyasal ilişkilerin temeline nüfuz etmiş

230 Şerif Mardin (1974), "Some Aspects of Middle Eastern Sociology", *Conference on the State of Social Sciences in the Middle East*, Abdel Kode (der.): İskenderiye. Mardin, Türkiye toplumsal bilimi üzerine görece daha yeni bir değerlendirmesinde, Kemalist-laik aydınlar ve Marksistlerden oluşan iki ideolojik kampın Türkiye toplumbiliminde hâkim olduğunu iddia eder. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilim Üzerine Bazı Düşünceler", Reşat Kasaba ve Sibel Bozdağ (der.), 2014, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. Bu tespitin ne derece doğru olduğu tartışma götürür olmakla birlikte, Frank Parkin'in "her neo-Marksistin içinde dışarıya çıkmak için mücadele eden bir Weberci vardır" latifesinin Türkiyeli Marksist toplumbilimcilerin kahir ekseriyeti için latifenin ötesinde bir gerçekliği olduğu söylenebilir.

özsel mayanın (merkez-çevre ilişkisi) değişmediği iddiasını içsel olarak barındıran kültürcüler, tarihsel olguların değişim, devrim gibi kavramlardan çok başkalaşım kavramıyla daha iyi anlaşılabileceği iddiasındadırlar. Feodal Avrupa tarihinin neredeyse büyük döneminde izlenen ve modern meşruiyet biçimlerinin şekillenmesinin gerek pratikteki gerekse kuramdaki fitilini ateşleyen dünyevi otorite (kral)-ruhani otorite (kilise) çatışmasının, Osmanlı toplumsal formasyonunda İslam şeriatı ile sultani meşruiyetin ikiliği biçiminde görülen gerilimi, İslam dini üzerinden açıklamaya çalışan ikili modellemede babalar oğullara doğurtturulur, önceki neden sonraki ise sonuç tarafından belirlenir. İslamın başından beri, İslam inançlarını ilkel saflığıyla korumayı devlet birimini korumak kadar önemli sayan bir anlayış (akım), bu saflığın devlet tarafından ortadan kaldırılacağı durumlarda devlete karşı durur:

> Babailerin isyanından beri izleyebildiğimiz bu zincirin bir çeşit İslamcı popülizm oluşturduğunu (…) İttihat Terakki'ye karşı koyan İslamcı-muhafazakâr (…) Demokrat Parti (…) Cumhuriyet Halk Partisi (…) Millî Selamet Partisi popülizmi (…)[231]

ve böyle devam ederek, tarihsellik, toplumsal bağlarından koparılıp İslam popülizminin tarih dışı devinimine havale edilir. Bu idealist toplumsal tarihçiliğin emperyalizmine rağmen, en azından Babai ve benzeri köylü isyanlarının altında yatan maddi nedenler konusunda yeteri kadar ampirik veri bulunmakta. Babaileri isyankâr yapan Müslümanlıkları değildi; tersine, nedeni derin maddi çatışmalardan kaynaklanan isyankârlıkları onları Müslüman yaptı.

231 Şerif Mardin (2007), 18.

Kavramın nesnesiyle çelişkili birliğinin yerine, olgunun üzerinde bağımsız bir konuma oturtulan tanımlardan (ideal tiplerden) yola çıkmak, yapısalcılığın tercih ettiği bir yöntemdir. Bu, aslında dildeki semantik mantıktan çıkarsanıp toplumsal sembol ve imgelerin, mitlerin oluşum mekanizmasını açıklamaya uyarlanmıştır. İddia odur ki dilde herhangi bir sözcük ancak karşıtı (öteki) üzerinden, kendisi olmayana işaretle tanımlanır: Yaşam-ölüm (yaşam olmayan) ya da tersi gibi. Merkez ancak merkez olmayan çevrenin, zihinsel kurgusu yapıldığı sürece tanımsal olarak vardır. Bir başka deyişle, verili tanımlama bu "verili terim olmayan" olmaksızın kurgusal olarak anlamsızdır ve her bir tanım semantik mantık gereği kendi karşıtını içerir (çağrıştırır). Buradaki çağrışım mantığı henüz tamamlanmamıştır: Örneğin yaşam sözcüğü yaşamın karşıtını –ölümü– ve yaşam olmayanı –yaşlılığı– çağrıştırır, tıpkı gençliğin ölüm olmayanı çağrıştırması gibi. Bu semantik dörtgenin izlerini yapısal-işlevselci toplumbilimde sürdüğümüzde, merkez-çevre, ona tekabül eden modern-geleneksel, amaç-rasyonel-değer yönelimli eylem, bürokratik/siyasal seçkinler-avam gibi ikili açıklamalarla karşılaşılır. Bu statik işlevselci toplumsal açıklama modeli, her şeyden önce ele alınan olgunun oluşumunu tamamladığı varsayımından hareket eder. Bir başka deyişle hareketsiz ve değişime kapalıdır. Bundan da önemlisi ikili düşünme biçimi, modeli öylesine kurgular ki ele alınan tema bağlamında karşıtlığın kendi içine kapanmasının ve dışarıda bırakılacak olan nedenselliklerin sınırını da çizer. Örneğin modernleşememe, merkez-çevreye tekabül eden kültürel değerler ikiliği üzerinden ele alındığında, iktisadi üretim ilişkileri, sınıfsal çatışmalar, ele alınan toplumsal formasyonun diğer toplumlarla ilişkileri paranteze alınmak şöyle dursun konu dışı bırakılır, yani bu

formülasyon dışında kalan değişkenler veya nedensellik ilişkilerini hesaba katarak düşünmeye izin verilmez.

Merkez ile çevre, her biri kendi içinde kültürel/sembolik ağlar üzerinden işleyen sembolik toplumsal uzam anlayışı, toplumu sürekli sembolik oluşturulan biçiminde kavrarken, sembolik/kültürel yapılarla eyleyici ilişkisi de toplum-zihinsel algı ilişkisi biçiminde ele alınır. Merkez ve çevre bir bakıma Weber'in farklı yaşam alanlarına benzer. Her bir alanın, o alan içerisinde eyleyen insanların kafasında tasarım olarak varlığını sürdüren kendine has düşünme tarzları vardır. Bir dönem Kemalist modernleşme merkezin düşünme tarzıyken, İslamcılık çevrenin düşünme tarzı olur. İster bürokratik/siyasal seçkinler olsun ister çevredeki eşraf olsun, faillerin eylemleri bu türden varsayımsal tasarımlar üzerinden ele alınırken, artık eylemin altında yatan amaç-araç ilişkisinden bir adım öteye gidilerek eyleme yön veren düşünce, eylemin altında yatan düşünce tarzına odaklanılır. Bu kafa yapısının en uç örneği, en pespaye biçimiyle derin-devlet tartışmalarında gördüğümüz, bürokratik/siyasal seçkinlerin devleti kurtarma düşüncesi, ya da millî burjuva yaratma düşüncesinde görülür.

Böylece merkez-çevre ikiliğinin en üst modeli olan devlet-toplum ikiliği kurgulanmış olur. Devlet, kaynağı orta Asya'ya kadar götürülecek öylesine köklü bir "geleneğe" sahiptir ki, bu durumun hem otoriter kişiliklerin gelişimini hem de sonradan Cumhuriyet Türkiyesi'ne aktarılan önde gelen özelliği, daimi bir gerilim olan, siyasal kültürü büyük oranda şekillendirdiği iddiasıdır. Bu siyasi kültür, çoğunlukla kerameti kendinden menkul bir devlet geleneği içinde hareket eden bürokratik/siyasi seçkinler ile onlara tepkinin şekillendirdiği

çevrenin davranışları tarafından üretilir.[232] Bu aşkın devlet-zayıf toplum ilişkisi biçiminde tanımlanabilecek merkez-çevre ilişkisi, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalmıştır. Toplumsal sınıfları ve maddi üretim ilişkilerini ikili açıklamalar marifetiyle defettikten, aşkın devleti siyasetin merkezine yerleştirip devlet-toplum ayrılığı üzerinden bir toplumsal –aslında siyasal yapıdır bu– yapı tanımladıktan sonra, geriye son bir hamle yapıp bu siyasal yapıya enerjisini veren mücadelenin doğasını tanımlamak kalacaktır. Merkez, padişah ve onunla ilişkilerinde kul, toplumla temaslarında "hâkim-i mutlak" olan devlet bürokrasisinden oluşurken bunların dışında kalan herkes/her şey, çevre/toplumun içine serpiştirilecektir. Çekişme, salt bu ikilik var olduğu için vardır, ikilik siyasal çatışmanın doğrudan ontolojik meşruiyet zeminidir. Birbiri üzerinden tanımlanan uyuşmazlık olarak ikili karşıtlık, bizatihi siyasi mücadelenin nedeni olarak ön varsayılır. Yoksa şöyle bir cümleden ulvi anlamlar çıkarmak gereksiz bir çabadır:

> Bunun içindir ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sosyal mücadelelerin anahtarını devlet menfaatlerini savunanlarla kendi menfaatlerini devlete karşı savunanların çekişmesi teşkil eder.[233]

Ya da;

> Modern Türkiye'nin tarihi ne cumhuriyetçilik ve saltanat arasında bir kavga ne de İslam ve sekülerizmle çerçevelenen bir kavganın tarihidir (…) Geleneksel güçler ile modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşmadır.[234]

232 Şerif Mardin (2007), 40.

233 Şerif Mardin (1990a), 141.

234 Şerif Mardin (2011, 3), 198.

Böylece anlamlar hakkında anlamlar inşa etmeye varan idealizmin kaçınılmaz sonucu olan merkez-çevre ilişkisi şemasıyla, toplumdaki uzlaşmaz karşıtlıkların ikili (merkez-çevre) modeller altında kutupsallığa indirgenmesi, en temel ideolojik operasyonlardan birine dönüşür. Bu lanetli topraklarda tarikata dönüşen sosyoloji geleneği, merkez-çevre modeli temelinde toplumların normatif entegrasyonu saplantısı kaçınılmaz olarak, dini ve soyut gerçeklik olarak devleti değil fakat soyut spekülasyon olarak devleti temel işlevsel analiz aracı olarak alır. Tarihi, sembolik temsillere indirgeyen bu anlayış, tarihsel değişimi (örneğin) modernleşme gibi belirli nihai sonuçlar üzerinden hikâyeleştirmek, tarihi failin (seçkinin) anlatılmamış hikâyesi olarak kurgulamak, tanımlama ile açıklama arasındaki farkı muğlaklaştırmak, tanımlamayı yorumlama, yorumlamayı tanımlama ile özdeş kılmak gibi bir sonuca yol açmıştır.

Bu modelin kibri, kendi kavramsal kategorileri ile tasvir ettiklerini ileri sürdüğü gerçeklik arasında ontolojik bir özdeşlik olduğu varsayımından kaynaklanır. Uzun vadede diyor peygamber, toplumda olup biten her şeyi nihayetinde belirli düzenlilikler göstermesinden hareketle, belirli bir yapısallık arz eden insan ilişkileri sitemine indirgemek mümkündür. Ancak bu düzenlilikler pratik yaşamın ampirik gözleminden çıkarılamaz. Yapılması gereken ve amaçlanan, belirli görüş açılarının, modern ideoloji ile din sosyolojisi analiz yöntemlerini kullanarak bir toplumu anlaması olduğuna göre, bu yoldan Osmanlı-İslam toplumunu ve bugünkü Türkiye'nin Batı toplumlarından ayrılan özellikleri gösterilebilirse en önemli amaca ulaşılmış olur.[235] Nihayetinde,

235 Şerif Mardin (1986), 9-10.

belirli düzenlilikler gösteren insan ilişkileri elle dokunulur varlıklar değil, analitik inceleme araçları olduğundan, "toplumda tanımladığımız grup, sınıf, müessese gibi varlıkların aklımızın birer kategorisi olduğunu"[236] ısrarla vurgulayan Weber metodolojisi de bu kurguları anlamada seçilecek en uygun yöntem olacaktır.

İdeal tip tanımlamalar tarihselliği askıya alır. Bir ideal tip olarak ideoloji ve din de tarihsel olmadığı için, bir süreç olarak incelenmez, tanımlamanın zorunlu sabitliği içerisinde veri kabul edilir. Sadece ideoloji içerisinde ve karşısında vaziyet alan bireyler/seçkinler vardır. Bu tanımlama ve yapı ile fikirler arasındaki ilişki meseleleri esasında sadece Osmanlı-Türkiye siyasetini açıklamada değil, bugüne dair çıkarımlarda da hâkim olan bir zihniyet biçimidir. Esasen tam da anlamacı-yorumsamacı sosyolojiye uygun biçimde formüle edilen bilişsel/kurgusal yapı ile ideoloji ve seçkinler arasındaki ilişki sayesindedir ki Türkiye'de hem toplumsal tarihçiliğin, hem de siyaset sosyolojisinin, düşünce akımları sosyolojisinin ötesine geçebildiğini söylemek güçtür. Bir kere din ve her türden düşünce akımını bireyin dünyayı anlaması, kendisini o dünyada belirli bir yere yerleştirmesi ve bunun üzerinden eylemde bulunmasını sağlayan model işlevi gören bir şey olarak tasarladığınızda hem tarihi hem de bugünü din, düşünceler ve siyasi akımlar üzerinden açıklamak kaçınılmaz olur.

Aralarındaki fark ne olursa olsun, Norbert Elias'dan Bourdieu'ya uzanan *habitus* tartışmalarının, Shils'den Eisenstadt'a varan merkez-çevre muhabbetinin ortak noktası, toplumu düzen içinde tutan bir zemberek olduğu konusunda hemfikir olmalarıdır. Ya da daha metodolojik bir dertle şöy-

236 A.g.e., 10.

le söylenebilir: "Toplumun düzen zemberiğini kuran nedir?" sorusunda ortaklaşmalarıdır. Toplumsal düzen saplantısını tarihe havale etmeye çalışan sosyoloğun iddiasının aksine tarih, tam düzen adı altında, yeni bir yapılanmayı sağladığında onu bozma eğilimine giren rasyonel bir düzensizliktir. Burada, sorun sosyolojik tanımlar yapma, ele alınan hemen her olgunun içerimlerini tanımlama meselesidir. Bu nedenle, önce ideoloji, sivil toplum, kültür gibi kavramlardan ne anlaşılması gerektiği tanımlanır, bunun üzerinden bulgusal açıklamalara girişilir. Bu bir sıkıntıdır: Çünkü, Eisenstdat'ın patrimonyal monarşi ideal tipi üzerinden merkezî ve kadir-i mutlak bir otoritenin toplumun her hücresine hâkim olduğu bir Osmanlı devleti ideal tipi üzerinden, merkez ile çevre ilişkisi anlatılandırılır, kurgulanır. Batı patrimonyal devletinin ve feodal toplumun ve onun kapitalizme dönüşümünün bir ideal tipe sığdırılamayacak kadar zengin farklılıklar gösterdiği tartışmasını bir yana bırakırsak, son dönemlerde yapılan ampirik araştırmalar Osmanlı'ya ilişkin çizilen tablonun da son derece yanıltıcı olduğunu gösteriyor.

Türkiye sosyolojisinin hâkim felsefi temelini oluşturan kültürcülüğün bizi getirip bıraktığı darboğazın eşiğindeyiz. Sermayenin kahredici devinimi tüm dünyayı kapitalizmin tarihinde eşine az rastlanır bir krize sürüklerken, küreselleşme, demokratikleşme, ulus-devletin sönümlenmesi gibi söylenceleri yerle yeksan etti. Şimdiler din ve devleti merkezine alan toplumsal faşizm kasırgası, yapısalcı tanımlar teknokrasisine dönüşmüş hâkim sosyolojik analizi geçersizleştirdi ve anlamsızlaştırdı. Bu teknokratizmin mantığı, gerçeklikte zaten belirgin olan şeyleşmeyi, bir tinsel alanın nesnesi yaptı. Yani zaten kapitalist sermaye ilişkisinin insana yaptığını yaparak onu, davranış kodları içinde eylediği alandan alan rol

kodlarına dönüştürdü. Bu elbette sadece düzeltilmeye muhtaç teorik bir hata olarak yorumlanamaz. Pratik yaşamın mevtaya dönüştürdüğü bu yaklaşımın ölümünü ilan etmek o kadar da kolay değil. Din ve milliyetçiliği siyasal erkin payandası yapan faşizm koşullarında bir zamanlar savundukları modelin anlamsızlaşması karşısında sessizliğe bürünenler, şimdilerde "devlet aklı"nın spekülatörlüğüne soyunmuş saray tahtının kıyısında danışmanlık hizmeti veriyorlar. Öte yandan bu mevta olmuş yaklaşımın cesedinin yaydığı koku, toplumsal belleğe ve zihne öylesine sirayet etmiş olsa gerek ki, muhalif cepheden yükselen "derin-devlet", "tek adam rejimi" nidaları üzerinden diri tutulmaya çalışılıyor. Siyaseten mazlum olanın, demokrasi ve özgürlük talebini bu "din-u devlet" ideolojisinin jargonu üzerinden kurguluyor olması hüzün verici olsa gerek.

Yine de Thompson'un deyimiyle, bu korkunç ideolojinin unutturmaya çalıştığı kör sokakların, kayıp nedenlerin ve bizzat kaybedenlerin hikâyesini anlatacak maddeci tarih ve toplum anlayışında ısrarcı olmalıyız. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nde olduğu gibi, özgül bir tarihsel konjonktürde devlet içre siyaseti incelerken, diğer yandan *Kapital*'de devletin üretim ilişkilerine gömülü derin zaman-mekânsallığını da incelemeyi önümüze koyan tarihsel maddecilik, pratiğimizi cendereye alan bu teorik zindandan kurtulmanın yegâne yolu olarak önümüzde duruyor.

SONUÇ YERİNE

Sosyolojik Tahayyüle Karşı Diyalektik

Zamanın bir yerlerinde, Türkiye'nin "seçkin bir üniversitesi"nde, "seçkin akademisyenler"in katıldığı bir sempozyumda dinleyiciler arasında otururken, sunum yapan meslektaşımın ele aldığı konuya ilişkin metodolojik açıklamada bulunurken şöylesi bir cümle kurduğuna tanık oldum: "Bu konuyu, Foucault'nun dispozitif, Gramsci'nin hegemonya ve Şerif Mardin'in merkez-çevre modeli üzerinden oluşturduğum bir kuramsal çerçevede ele alacağım."

Bu türden giriş cümleleri metodolojiyi üslup ile ikame eden, somut gerçeklikten hareket yerine verili modele gerçekliği uyarlamayı yeğleyen sosyolojik düşünmenin, dinleyici ya da okuyucuya artık şaşırtıcı gelmeyen kanıksanmış biçimlerindendir. Henüz akademideki çetrefilli yolculuğumun başlarında, Türkiye'nin "saygın bilimsel ve akademik" dergilerinden birine gönderdiğim bir çalışma, hakem değerlendirmesinden geçemeden reddedildi. Hakem, raporunda, "çalışmanın üslup ve tarz olarak akademik bir derginin sınırlarını zorladığını" belirttikten sonra şöyle devam ediyordu: "Yazar Marksist bir terminoloji ile metni kurmuştur. (…) Ancak (…) 1960'lı, 1970'li yılların söylemiyle akademik bir üslubun sınırlarını zorlayarak oluşturmuştur. Marksist yansıt-

ma kuramı, sinema çalışmalarında yetersiz bulunmaktadır. (…) [b]unun yerine temsil ve inşa kavramları üzerinden çalışmalar yapılmaktadır. Dolayısıyla makale temsil ve inşa kuramları üzerinden yeniden düzenlenmelidir."

Akademik modanın baştan çıkarıcı girdabına kendisini gönüllüce bırakmış bu bilim insanı tipi, bilimin yıkıcı eleştirelliğine istekli olmak yerine, savunmacılığı tercih eder. Türkiye'de sıklıkla karşılaşılan bu konformist bilim anlayışı ve dil, merkez-çevre benzeri önceden verili sentetik modelleri ya da nesnel gerçekliğe dışsal bir yöntemi ele alınan konuya uyarlamayı, yegâne bilimsel çalışma tarzı olarak içselleştirir. Bilim insanı denilen kişinin zihnine kazınmış bu düşünme biçimi, bilimsel bir disiplin olmanın ötesinde yaşamın algılanışına dönüşmüş olan sosyoloji denilen bilimler-üstü anlayışın ürünüdür. Bilim, tam da Hegel'in vurguladığı gibi, ortaya çıkışından itibaren kendisi bir fenomene dönüşür. Bilim kendisini bu görünüşten kurtarmalıdır ve bunu ancak kendisine karşı dönerek yapabilir. Savunmacı oluşu ve düzeni her türden kuramın veya modelin zembereği haline getiren sosyoloji, Hegel'in bu çağrısına yanıt verebilecek eleştirelliğe, her yerde bir düzen-denge aramak yerine olumsuzla hemhal olacak gerçeklik anlayışına sahip değildir.

Tam da bu nedenle, sosyolojinin, geçit vermez kalesinin burçlarında dalgalandırdığı sayısız bayraktan en öne çıkanı, görünmezlik halesine büründürülmüş son derece saldırgan diyalektik karşıtlığı bayrağıdır. Sosyolojinin en büyük keşfi, bireysel imgelemden ayrı ve bireyin dışında ve üzerinde, ona hükmeden toplumsal imgelemin varlığı iddiasıydı belki de. Bu bütünüyle yanlış değildi –bir farkla–. Aynı anlayış, sermaye ilişkileri bütünlüğü içinde para, devlet gibi bütün yabancılaşmış soyut gerçeklik biçimlerini gerçekmiş gibi kabul

etti. Devletin toplumun üstünde ve dışında tüm sınıflardan ve çıkarlardan bağımsız görünümü gerçekten de öyledir. Ama salt bu nedenle ve böyle olduğu için, bütün idealizmler gibi herhangi bir düşünce ürününün gerçekliğini, düşünce ile varlığın özdeşliği ile kanıtlamaya girişir sosyoloji. Artık neredeyse kanıksanmış, tartışmaya açılması dahi toplumbilim camiasından dışlanmaya yol açan sosyolojik tahayyül, kavramların boyutlarını özerkleştirip onu söylem olarak adlandırarak, bu boyutun potansiyel olarak gerçeklikle ilişkili olmadığını ve yine bu nedenle kavramdan hareketle sosyolojik alt disiplinleri kurarak ve kendi uzmanlarını geliştirmek üzere kavramın kendi başına bırakılabileceğini iddia eder. Tarihsel maddeciliğin üstyapının, yani toplumsal bilinç biçimlerinin iktisadi temele işlevsel olarak bağımlılığına vurgu yaptığı iddia olunan slogan; bütün bu kadim sosyolojik ve zamane post-yapısalcı argümanların altında tarihsel maddeciliğe yöneltilen artık dolmuş arkası aforizmaya dönüşmüş iktisadi belirlenimcilik suçlamasına maruz kalınacağı kaygısıyla şu söylenebilir: İdeoloji eleştirisi, kendi toplumsal gerçekliğinin kökleriyle uğraşarak her seferinde diyalektiği yeniden icat etmek anlamına gelir. Bu nedenle diyalektik maddeci yaklaşım bir siyaset kuramı yerine, siyaseti ve iktidar ilişkilerini de içine alacak ideoloji eleştirisini tercih eder. Siyasal yapı ya da siyasal alan yerine ideolojik alanı yeğlemek gerekir. Çünkü eleştirel ideoloji kuramı, siyasal alana ait olan, örneğin özgürlük, eşitlik gibi değerler yüklenen kavramlara ihtiyatla yaklaşmayı salık verir. Bu yaklaşımın tek ve birincil nedeni, değerlerin kaynağının bilinçli bir zihinden ziyade daha derin sınıfsal pratikler ve gündelik bilincin dışına taşan kaynaklar olması değil, siyaset bilimi ya da sosyoloji kuramlarının kendisinin toplumsal içerikle belirlenmiş biçimler

olması ve toplumsal gerçekliği, bir çözümün bir sorunu yansıtmasından daha karmaşık bir yolla yansıtmasıdır. Burada iş başında olduğu gözlenen şey, iktisadın belirleyiciliği değil, bir biçimin içeriği tarafından belirlendiğine dair temel diyalektik yasadır.

Weber, toplumsal yaşamın sonsuzca değişken yaşam alanlarının bütünsel olarak anlaşılamayacağından hareketle, soyutlama olarak kavramın yerine genelleme olarak "ideal tip" tanımları ikame etti; böylece somut olgu ya da ilişki ile kavram arasındaki bağı bir daha kurulamayacak biçimde kopardı. Oysa soyutlama olarak kavram, nesnesi ile son derece hareketli ve çelişkili bir diyalektik ilişki içerisindedir; nesnesi değiştikçe kavramın altındaki maddi zemin her seferinde alaşağı olur. Örneğin bir soyutlama olarak para, somut gerçeklikteki ilişkinin niteliğine göre, değişim aracı, sermaye, meta veya iktidar aracı formuna bürünür. Benzer biçimde devlet, sınıf ilişkilerinin tahakküm aracı, burjuva sivil toplumunun yabancılaşmasının maddi izdüşümü ya da "toplumsal sermaye olarak devlet" kavramları, birbirinden farklı fakat bütünsel olarak kavranması gereken toplumsal ilişki alanlarına göndermede bulunur. Öyle ki Marx'ın sermaye söz konusu olduğunda sıkça vurguladığı gibi, genel olarak devlet ve genelleştirilmiş bir devletten bahsetmek olanaksızlaşır. İdeal tip tanımlamaları, bunun aksine, maddi yaşamın ve tanımın işaret ettiği gerçeklik üzerinde duran ve bu gerçeklikten bağımsız ontolojik bir statü kazanır. Mardin'in tarihsel-toplumsal anlatılarının kahir ekseriyetinde önce ve evvel emirden bu tip tanımlamalarla başlaması bu nedenle şaşırtıcı değildir. Önce kültür, ideoloji, sivil toplum ya da devleti tanımlayarak işe koyulur ikili anlatıcılar. Sonra birincil tanımın karşısına başka bir tanımlamayla çıkılır. Bir başka deyişle önce kavram üreti-

lir ya da bir yerden alınır, sonra toplumsal sorunu açıklamak adına gemlenir. Böylece belirli ideal tip kavramlar etrafında öbeklenmiş boş laf girdabı üzerinden adına "literatür" denilen toplumbilim jargonuna katkılar sunulur. Literatüre katkısı, düşünsel bir yenilik getirmekten ziyade, verili kavram ve model setlerinin herhangi bir olguya uyarlanmasının ötesine geçmeyen bu montajcı ve modifikasyoncu boş laf girdabının getirdiği yegâne mutluluk, uygulamada bir şeyler ortaya koyup, testi başarıyla geçmesidir. Yine de bu devasa kavramsal tanımlama ve modellerden oluşan jargon, ideolojinin hammaddesini oluşturacak akıl almaz bir literatür üretir. Yani, Marx'ın çok önceleri söylediği gibi, kavramlar ideoloji yapmaya yarar.

Sosyoloji, kavram ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi koparark, soyutlamayı "bir şeyin soyutlaması olarak" değil de yalnızca ve kendi başına soyutlama olarak olgusal olanın önüne koyarak, toplumsal gerçekliğin mistikleştirilmesi yolunda ölümcül bir adım atmıştır aynı zamanda. Oysa yine Marx'ın vurguladığı biçimiyle bir kavram soyut olarak kavrandığı zaman bir gerçeklik anlamına gelmez, ancak başka bir şeyin soyutlaması olarak ve yalnızca bu soyutlama olarak anlam taşır.[237] Kavram ile gerçeklik arasındaki maddeci diyalektik ilişkiyi yok sayan sosyoloji aracılığıyla, başka bir şeyin soyutlaması olarak değil de, kendi kendinin özerkleşmiş soyutlaması olarak ele alınır. Kavram, birbiriyle karşılıklı çelişen nesne-kavram ilişki karşıtlığı yerine ikame edilir. Sosyoloji, Marx'ı bir sosyolog, onun şahsında diyalektik maddeciliği kendisinin bir alt disiplini mertebesine yerleştirmeye meraklıdır ve bunu sıklıkla dile getirir. Bu hamle çoğu zaman kabul

237 K. Marx, *Kapital* C. I (Ankara: Sol Yayınları, 2003), 132.

görür olsa gerek ki, Marksist tartışmalara musallat olan yapısal-işlevselcilikten miras kalan, kavramın her zaman nesnel gerçekliği yansıtıp/temsil ettiğine dair tez –ki bu farklı bir biçimde post-yapısalcılığa sirayet etmiştir– diyalektiğe aykırı biçimde doğrudan kabullenilir. Oysa tersine toplumsal gerçekliği açıklamada kullanılan kavramlar, tıpkı maddi emeğin ürünü olan meta gibi, pekâlâ zihinsel emeğin ürünü olarak yabancılaşmış-fetiş bir niteliğe sahip olabilirler ve yine bu nedenle, maddeci diyalektik nihayetinde içine kendisini de dahil ettiği bir ideoloji eleştirisidir.

Düşünce tarihinde diyalektik, üzerine yazılmış ve edilmiş onca kelama rağmen tanımlanması neredeyse olanaksız kavramlardan biridir. Gerçekten de oldukça hacimli diyalektik külliyatının içerisinde yer alan çalışmaların en belirgin ortak özelliği hiçbirinde bir diyalektik tanımına rastlanmamasıdır. Söz konusu tanımlama sıkıntısı, büyük oranda diyalektiğin salt bir düşünsel imgelem, bir kurgu biçimi olarak anlaşılmasından kaynaklanıyor. O nedenle ille de bir tanımlama saplantısına girmeden belki tam da diyalektik bir biçimde, diyalektiğin ne olmadığından başlamak gerekiyor. Diyalektik, çoğunlukla nesnel dünyayı ve gerçekliği anlayıp kavramaya çalışan, belli kural ve yasalardan oluşan düşünsel/imgelemsel/spekülatif bir kurgu ve/veya toplumsal gerçekliğe dışsal bir yöntem olarak ele alınır ve bu kurgu kendisine dışsal olan nesnel dünyaya uygulanır.

Diyalektik her şeyden önce epistemolojik bir kategori değildir ve buradan hareketle diyalektiğin pekâlâ bir yöntem olmadığı, tersine maddenin hareket tarzı olduğu söylenebilir. Hegel, gerçek olan rasyonel, rasyonel olan da gerçektir derken aslına bakılırsa, maddi gerçekliğin diyalektik hareketinin ancak kendisine eşdeğer bir düşünce silsilesi içerisinde

anlaşılabileceğini kastediyordu. Diyalektiğe saldıran post-yapısalcıların hatırı sayılır bir kısmı sıklıkla, madde kavramının metafizik doğasından hareket ediyor. Oysa diyalektik bütün dışsal belirlenimlerinden arınmış tek başına maddenin bir hareketi değildir. Bu durumda bir madde (felsefedeki anlamıyla madde) zaten hareket etmez ve bu türden bir madde kavramsal olarak zaten tutarsızdır. Bu nedenle Marx, daima maddi ilişkilerden söz ederken başka bir şey kastediyordu. Tek başına materyalizm, bilinçten bağımsız olarak var olan bir "öte", ben olmayan, metafizik bir madde anlayışına (kavramına) sarılmak zorunda kalır. Bunun yerine birbiriyle ilişkili madde-madde ve madde-bilinç diyalektiğini koymak gerekir. Diyalektik bize şeylerle değil ilişkilerle ilgilenmemizi söyler ve hatta ilişkiler dışında bir şey olmadığını söyler: Karşıtların birliği, fark olmadan özdeşliğin olamayacağı, zıtların her birinin diğerini öngörüp ima edeceği, parça-bütün, özne-nesne, neden-sonuç, olgu-kavram ilişkisi bu mantığa işaret eder. Ve yine bu nedenle çatışma, çelişki gibi kavramsal soyutlamalar, Weberci anlamda birer ideal tip kavram olarak tanımlanamazlar, ancak maddi ilişki içerisinde, ilişkide somut biçimiyle "kavranabilirler".

O meşhur tez-antitez-sentez üçlemesini ele alacak olursak çoğunlukla, dile getirildiği ya da ifadeye döküldüğünde lineer işleyen mantıksal süreç izlenimi uyandıran üçlemenin her bir ayağını temsil eden madde (kavram), birbiriyle ilişkisiz, metafizik biçimde kavranır. Bu Hegel'de gerçekten de böyledir. Hegel'de diyalektik ilişki, nesnel gerçeklikten başlayıp, fenomen-düşünsel öz (*kavram*) biçiminde ilerleyen ilişki olarak kurgulanıp sonra tersyüz edilir. Bu idealist diyalektikte, madde-biçim-kavram ilişkisinde, *görüngü* yani fenomenal biçim, bütünden koparılıp ele alındığı için maddi gerçeklik

özerk bir düşünsel kategoriye dönüşür. Bu da fenomeni nesnesinden kopmuş ideanın atıl bir gönderisi haline dönüştürür. Tersine maddeci diyalektik, fenomenal olanı da nesneye yabancılaşma sürecinin bir aşaması olarak görüp, tıpkı nesnel gerçeklik gibi diyalektik düşüncenin nesnesine çevirir.

Diyalektik bir yöntem olmadığı gibi soyutlamalardan oluşan bir tahayyül (imgelem) dünyası, gerçeği zihinde tasarlama biçimi de değildir. Bir başka deyişle maddi ilişkilerde, maddi insan ilişkilerinden bağımsız olarak kurgulanıp (buna spekülе edilmiş de diyebilirsiniz) söz konusu ilişkileri anlayıp kavramaya araç olacak zihinsel pratik de olmamalı. Marx, *Kapital*'de bize düşüncenin bu türden katıksız bir soyutlamaya ulaşmadan önce, soyutlamanın, piyasanın toplumsal etkinliğinde zaten iş başında olduğunu gösterdi. Emeğin soyutlanarak metada maddileşmesi, paranın soyut hareketi ve piyasada eyleyen bireylerin zihnindeki farklı soyut biçimleri bunun en bariz örnekleridir. Yani biz düşünme sürecinde somut bir şeyleri zihinde alıp soyutlamayız; bundan çok önce pratik yaşamda maddi ilişkiler soyutlama sürecini başlatır. Diyalektik, bu nedenle nesnel dünyada nesneler ve ilişkiler arası soyutlamaları (var olan-gerçekleşen soyutlamaları) ifşa etme sürecidir. Örneğin metaların değişimi ikili bir soyutlama içerir: Değişim hareketi (eylemi) sırasında metanın değişebilir karakterinden yapılan soyutlama ve metanın somut, ampirik, duyumsal, tikel karakterinden yapılan soyutlama olarak. Değişim sırasında bir metanın ayrı, tikel nitel belirlenimi hesaba katılmaz; meta tikel doğasından, kullanım değerinden bağımsız olarak, değiştirildiği bir başka meta ile aynı değere sahip olan soyut bir kendiliğe indirgenir.[238]

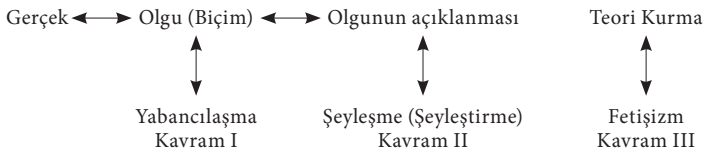
238 S. Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (İstanbul: Metis Yayınları, 1989), 32.

Benzer soyutlama süreçlerini, genelleştirilmiş emek, somut emeğin soyutlama olarak artı-değere dönüşümünde, bunun tekrar metaya, metadan paraya, paranın somut maddi varlığının yanında soyut evrensel eşdeğer hale gelişinde de gözlemleriz. Örneğin modern doğa bilimleri tarafından insanlık tarihi ile kıyaslandığında oldukça yakın zamanda keşfedilen nicel belirlenim fikri, tarih boyunca katıksız nicelik olarak parada, bütün diğer metaların değerini birbiriyle kıyaslamayı mümkün kılan soyut metada çoktan iş başındaydı. Fizik disiplini bir soyutlama olarak bütün dışsal belirlenimlerinden bağımsız soyut hareket kavramını geliştirmeden önce, metaların toplumsal olarak değişimi eylemi sürecinde bu katıksız hareket çoktan gerçekleştirmişti. Sohn Rethel, bu sürece ve sonucuna gerçek soyutlama adını veriyor. Pratikte meta mübadelesi sürecinde yürürlükte olan soyutlama edimini Rathel, gerçek soyutlama olarak tanımlıyor, speküle edilmiş imgesel diyalektik ya da soyutlama olarak değil. Bir başka deyişle son dönemlerde post-yapısalcı yazında yaygın olduğu biçimiyle toplumsal bir imgelemden değil, maddi insan ilişkilerinin gerçek soyutlamalarından bahsedilebilir. Marx'ın *Kapital*'de serimlediği bu gerçek soyutlama (zihinde değil de bizatihi maddi insan ilişkilerinin ürettiği soyutlama) bizim, post-yapısalcıların diyalektiği metafizik kurgu olarak suçlamalarına yanıt vermemize olanak sağlar.[239] Gerçek somut durumda, soyut olan yalnızca somut olanın diyalektik dışa vurumudur. Öte yandan, duyumsal ve somut olanı yalnızca soyut olanın olgusal biçimi gibi gösteren tersine çevirmeyi, değerin kendini metada, parada ve sermayede ifade edişi üzerinden de gözlemleyebiliriz.

239 S. Rethel, *Intellectualand Manual Labour: A Critique of Epistemology* (London: MacMillanPress, 1978), 53.

Paranın soyut niteliği ya da mübadele soyutlaması bir düşünce değildir ama düşüncenin biçimine sahiptir. Bu nedenle soyutlamayı tamamen bilgi alanında gerçekleşen bir süreç olarak kavrayan ve bu nedenle de "gerçek soyutlama" kavramını, "epistemolojik bir kargaşa"nın ifadesi olarak görerek reddeden her türden post-yapısalcı yaklaşım, diyalektiği önce imgelemsel bir pratik olarak tanımlayıp metafizik olmakla suçlarken bu gerçekliği gözden kaçırır. Ve yine bu nedenle, "gerçek soyutlama", post-yapısalcı epistemolojinin "gerçek nesne" ile "bilgi nesnesi", gerçeklik ile kavramı arasında yaptığı örtüşmez varsayılan ayrım çerçevesinde düşünülemez bir şeydir. Çünkü bu ayrımın dayandığı zemini göçerten bir üçüncü unsuru devreye sokar: Düşünceye öncel ve dışsal düşünce biçimi: İmgesel-simgesel düzenek. Bu tam da başta belirtilen sosyolojik düşünmenin kanıksanmış sonucudur.

Tekrarlayacak olursak, meta mübadelesinin toplumsal pratiği, gerçek soyutlaması ve faillerin bilincindeki yeri, bir başka deyişle, gerçekliğin bu pratik sürece katılanlar tarafından bilinmeyişi, diyalektik ilişkinin özünü oluşturur. Benzer mantığı, gerçek maddi insan ilişkileri, fenomenler (*olgular*) ve kavram arasındaki diyalektiği açımlamak için de yürütebiliriz.



Yukarıdaki tabloda ilişkisel anlatımın gösterdiği gibi kavram, üretildiği andan itibaren her üretilen şey gibi önce

nesneleşir. Bu andan itibaren kaynağı olan gerçeklik, biteviye değişimini sürdürürken onu üreten düşünen öznenin zihninde donuklaşmaya başlar. Bu aşamada nesnesinden kopan kavram, ikinci aşamada öznesinden kopar, kendisini üretenin dışında ve üstünde bir statüye sahip olmaya başlar. Üçüncü aşamada –ki bu genellikle ve zorunlu olarak akademik piyasada gerçekleşir– kavram, kuram ya da model oluşturma sevdasındaki bilim insanının karşısına yabancı bir şey olarak çıkar; fetiş bir niteliğe bürünür. Bu tablo üzerinden post-yapısalcıların iddialarının tersine, kavramın ontolojik bir statüsünün olamayacağı, aslında maddeci diyalektiğin bir ontoloji sorusunun da olamayacağı iddiasını tartışmak gerekecek. Bu yüzden Vilfredo Pareto biraz da sinirli bir edayla, "Marx'ın kavramları yarasalara benziyor, bir bakmışsınız kuş, bir bakmışsınız fare olmuşlar" serzenişinde bulunur.

Tablodan devam edersek, tamamen Hegelci mantık çerçevesinde, gerçeklik (*madde*) ve biçim, kavramın dışsal belirleyenleri olarak ele alınır. Oysa maddeci diyalektikte bu tür belirlenim ilişkisi olmadığı gibi, kavram nesnesine dışsal olduğu kadar içseldir de. Bu nedenle kavram salt epistemolojik bir kategori olan yansıtma ve temsil üzerinden açıklanamaz. Diyalektik, bize şeylerle değil ilişkilerle ilgilenmemizi salık verdiğinden ve hatta ilişki dışında bir "şey" olmadığını savladığından –kavrama konu nesne, ancak bir başka şeyle ilişkiselliği içinde var olduğundan–, ilişkinin sadece bir tarafına örneğin sermaye ya da devlete odaklanıp onu tanımlamaya (kavramlaştırmaya) yönelen zihinsel girişimler idealizmle sonuçlanır. Bu nedenle Marx'ın külliyatında, bağlamından koparıp arka arkaya sıraladığınızda kimi zaman birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen birden çok sermaye, para, devlet, tanımıyla (*kavramı*) karşılaşırsınız.

Maddi gerçekliğin bu sonsuzca diyalektik devinimi ile onun maddesini, ilişkisini kavramamıza yardımcı olan "kavramlar" zorunlu olarak şeyleşme eğilimi gösterir. Bu nedenle, kurgusal (*imgelemsel*) olmayan maddeci diyalektik, toplumsal gerçeklik-kavram ilişkisi üzerinden aynı zamanda kendisine de yönelmiş bir ideoloji eleştirisidir. Ve yine bu nedenle, kavramlar/kategoriler silsilesinden oluşan, sözgelimi devlet kuramı ya da sınıf kuramı gibi kuramların "inşasının" mümkün olup olmadığı, epey su götürür bir tartışmadır. Katı olan her şeyin buharlaştığı kapitalist-sınıflı toplumda, idealist-kurgusal yapılar olarak teoriler, tarihsel maddeciliğin bütün-parça diyalektiğine de aykırıdır. Soyutlama düşünsel bir edimden çok nesnel ilişkiselliğin aldığı biçimdir. Toplumsal ilişkilerin derininde bir tezahür biçimi olduğu için biz de düşünürken soyutlarız. Zaten insan zorunlu olarak maddi ilişkilerin derininde yatan ve bu ilişkilerden türeyen soyutlamaların tahakkümü altında yaşar. Hal böyleyken, bütün insani ilişkiler ancak fikirler halinde yani soyutlama olarak ifade edilebilir ancak. Sosyoloji bu ikili tersyüz oluşu fikirlerin egemenliği biçiminde kavramamızı söyler. Tamamen ideolojik olan bu bakış açısından söz konusu tersyüz oluşu kabul etmek daha kolaydır. Çünkü sosyoloji, sadece maddi ilişkilere kayıtsız kalmaz; daha vahimi, bu tersyüz olmuş soyut ilişkileri ancak kültür, inanç üzerinden yürütülen anlamlandırmalar olmaksızın kavrayamayacağımızı salık verir. Bunu yaparak tamamen maddi insan ilişkilerinde köklenmiş egemenlik ve sömürü mekanizmalarının ölümsüzlüğünü, değiştirilemezliğini üstü kapalı ima ederek egemen sınıfların bu iddiayı olabildiğince kanıksatıp kafalara yerleştirmesine yardımcı olur. Marx sıkça farklı bağlamlarda, maddi üretkenliklerine uygun olarak toplumsal ilişkileri üretenlerin, aynı zamanda düşün-

celeri, kategorileri, yani aynı toplumsal ilişkilerin ideal/soyut ifadelerini de ürettiklerini vurgular. Ve bu nedenle, kategori ve kavramların ifade ettiği ilişkilerden daha fazla kalıcı olmadığını, onların da toplumsal gerçeklik gibi tarihsel ve geçici ürünler olduklarını eklemeyi ihmal etmez.

Kavram, madde ve biçimin çelişkili birliğini bünyesinde barındırır, gerçeği yansıtmaz. Bu özelliğinden dolayı kavramın kendisi de güvenilmezdir. Herakleitos'un ırmak metaforundan bu yana bilinen ama sosyal bilimlerde postyapısalcılığın yarattığı *amnezia* ile unutulan (G. Deleuze'un "felsefe kavram üretmektir" aforizmasını hatırlayalım) haliyle, içerik (*kavram*), öz-biçim ilişkisine göre biteviye değişir. İçerik, öz ile biçim arasındaki yarığı kapatır. Bu nedenle sürekli değişkendir. İçerik hem öz ile hem biçim ile özdeş olandır. Ancak bu bizi Spinozacı bir duygulanıma ya da Nietzsche'nin perspektivizmine götürmez. Çünkü her iki yaklaşım özneden hareket ederken, maddeci diyalektik, maddenin çelişkili ve değişen doğasına vurgu yapar. Maddi ilişki ile kavramı arasındaki ilişkiyi bir yansıma-yansıtma ilişkisi olarak ele alan epistemolojik kurgularda, madde-biçim-kavram ilişkisinde fenomen, bütünden ve tarihsellikten koparılıp ele alındığı için (eş zamanlılık), yansıtan ile yansıtılan lineer ilişkisinde yansıyanın ne olduğu es geçilir. Bu da fenomeni daha önce değindiğimiz maddesinden kopmuş atıl bir kavram gönderisine dönüştürür. Bu türden bir yapısalcı idealizmde kavram, Marx'ın deyimiyle, özerk özneler durumuna getirilen soyutlamalardan oluşur.[240] Örneğin, belirli bir tarihsel toplumsal ilişki bütünlüğü çerçevesinde belirli bir devlet kavramı geliştirmek yerine, devleti soyut kavram

240 K. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 25.

ile temasa geçirmek, devleti kendisine bütünüyle yabancı olan dışsal bir devlet kavramı tarafından belirlemek söz konusudur bu anlayışta. Daha da açacak olursak:

> Buna göre uğrakları mantık'ın soyut uğraklarına indirgenebildiği ölçüde devlet ussaldır. Devletin görevi kendi etkinliğini kendi özgül doğasına göre değil soyut düşüncenin yalanlaştırılmış devindirici gücü olan kavramın doğasına göre farklılaştırmak ve belirlemektir. Öyleyse devletin ussallığını devlet kavramı değil, ama soyut kavram oluşturuyor. Devlet yerine, kavramın devletine erişiyoruz. Düşünce kendini devletin doğasına göre değil, tersine devlet kendini hazırlop bir düşünceye göre ayarlıyor.[241]

Maddeci diyalektik ise tersine, biçimi maddi ilişkiye yabancılaşmanın bir evresi ve sonucu olarak görüp tıpkı nesnel gerçeklik gibi diyalektik düşüncenin nesnesine çevirir. Zira diyalektik tam da bu kavramları (katıksız felsefi kavramları) önlemek ya da kesintiye uğratmak, yerinden etmek ya da henüz söylemsel soyutlama düzeyine ulaşmadan maddi uğrakta yapıbozuma uğratmak, ama aynı zamanda tekrar harekete geçirmek için vardır.

Burjuva felsefesi diyordu Marx, tikelden genele (soyutlamalara ya da kavram üretmeye) yükselir; bizim şimdi genelden somuta yükselmemiz gerekir.[242] Burada somut ne kuramsal genelliklerin, evrenselliklerin, daha doğrusu kuramın nesnesi olarak görülmeli ne de akılsız bir anti-teorik ampirizmin dümen suyuna koşulan atlet olarak. Örneğin sivil toplum-devlet ilişkisinde gerçekte etkin olan düzeyler aile ve sivil toplum iken, spekülasyonda her şey tersine döner;

---

241 *A.g.e.*, s. 31.

242 K. Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* C. I (Ankara: Sol Yayınları), 38.

devlet kuramsal düzeyde soyut baskılayan olarak öne çıkarılır. Bütün, idealleştirilerek spekülasyona tabi tutulmuş parçalar üzerinde, kavramın uğrakları olarak kabul edilir. Bir başka deyişle tikelden genele gidilir ama somuta gidilmediği için spekülasyon düzeyinde kavram somut tikellik üzerinde bağlayıcı olur. Bütün sosyolojik spekülasyonların özünde bu somuta dönememe, genel kavramsal düzlemde kalma sıkıntısı mevcuttur. Bu nedenle kavramın tarihi daima bu genelin mantığından hareketle kurgulanır. Bütüne dışsal olan, onunla uzlaşmaz bir özdeşlik içinde olan parçada aranmaz. Soyuttan somuta gidiş genellikle parçadan bütüne ve bütünden parçalarına, fenomenden öze ve özden fenomene, bütünlükten çelişkiye ve çelişkiden bütünlüğe, nesneden özneye ve özneden nesneye doğru bir harekettir.[243]

Diyalektik bakışta, fenomeni kavramak öze erişme olanağı sağlar. Bu nedenle Marx, metadan başladı. Yani fenomenden hareketle, can alıcı bir adım daha atıp meta biçiminin doğuşunu analiz etmeye girişti. Ama bu biçimden öze, gizli çekirdeğe ilerlemek yetmez. Aynı zamanda gizli içeriğin böyle bir biçim almasını sağlayan sürecin de incelenmesi gerekir. Aksi halde Marx'ın işaret ettiği gibi emek ürününün meta biçimini alır almaz kazandığı bu gizemli karakterin neden/nereden kaynaklandığı sorusunun yanıtına ulaşılamaz. Sosyolojinin ve post-yapısalcı muadillerinin dillerinden düşürmediği toplumsal söylem/imgelemin akıl-dışı görünümünün altından kalkamayıp –bir meta anlatının temelini oluşturmak için psikolojiye sarılmaları– tüm toplumsal bağlarından koparılmış benlik/fail kategorisi kurgulamaları bu nedenle anlaşılırdır. Oysa en açık biçimiyle meta fetişizminde gözlendiği haliyle

243 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 32-33.

rasyonel olanın gerçek olduğu tezi kendini, her zaman ve her yerde dışa vurduğu şeyin karşıtı olan ve olduğu şeyin de karşıtını dışa vuran irrasyonel gerçekliğin çelişkisinde gösterir.[244] Bu akıl almaz gibi görünen fetişizm, sosyolojik düşünme ile kavranamaz; yegâne yolu diyalektiktir.

Nesnel gerçeklik, bizatihi kendisi diyalektik bir ilişki olarak araştırılırken, her fenomenin bütünün bir uğrağı olarak ele alınması gerekir. Sosyolojinin bilimsel düşünce alanından kovaladığı kategorilerden belki de en önemlisi bütünlüktür. Daha doğru bir deyişle sosyoloji, Weber'den bu yana toplumsal olguların bütünsel olarak kavranmasının olanaksızlığını neredeyse birincil ilkesi haline getirmiştir. Ele alınan toplumsal fenomen, belli bir bütünün uğrağı olarak çalışıldığı kadarıyla, yani onu ilk başta tarihsel bir olgu yapan ikili görevi yerine getirdiği kadarıyla tarihsel bir olgudur. Söz konusu fenomenin betimlenmesi ile içerisinde ve parçası olduğu bütünün betimlenişi arasındaki diyalektik, hem üretici hem ürün olma, belirleme ve belirlenme, çözümlenirken ifşa etme, meta örneğinde olduğu gibi aslında başka bir şeyin duyumunu iletirken özgün içerik ve anlam kazanma biçimleri ancak parça bütün diyalektiği yoluyla kavranabilir. Parçaların ve bütünün bu bağlantılılığı ve dolayımlılığı aynı zamanda yalıtık olguların, soyutlamaların, bütünün yapay olarak yerinden çıkarılmış, sadece ilgili bütün içerisine yerleştiklerinde somut ve hakiki hale gelen uğrakları olduğuna da işaret eder.[245] Parçaya bütünden bağımsız ontolojik bir konum atfetmek de yapısalcılığın yapışık ikizi olan işlevselci mantığın temel çıkış noktasıdır. Bütün ve parça bağımsız var olmazlar. Parça ancak bir bütünün parçası olarak düşünülebilir ve dolayısıyla vardır.

244 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 95.

245 K. Kosik, *Somutun Diyalektiği*, 43.

Bütün de parçalardan oluşmuş bir bütün olarak düşünülebilir: tıpkı neden sonuç, kavram nesne ilişkisi gibi.

Çoğunlukla çarpıtılmış biçimde diyalektik maddeciliğe isnat edilen kavram ile nesnesi arasındaki ilişkiyi yavan bir yansıtma ilişkisi olarak kurgulayan anlayış da yine tamamen sosyolojik düşünmenin bir sonucudur. Tam tersine Marx, yansıtma kategorisi yerine, daha ele avuca gelen "üretim" kategorisini kullanır. Genel olarak yanlış biçimde teknik iktisadi anlamında alınan üretim, tarihsel maddeci anlayışta, toplumsal olarak belirlenmiş emek kategorisi ile birlikte salt maddi ilişkilerin değil, ideolojik, kültürel ilişkilerin üretimini de açıklamada kullanılır. Bir başka deyişle sosyoloji, kültürü toplumsal olguları açıklamada, önceden veri kabul ederken, maddeci/diyalektik toplum anlayışı, kültür de dahil, her türden ideolojik oluşumu üretilmiş bir şey olarak görür. Zira sosyolojik tahayyül içerisinde yansıtan olarak sunulan, aslında her maddi oluşumun kendisini etkileyen diğer maddi oluşumların bazı özelliklerini, yani etkileşim sonucunda kendinde ortaya çıkan değişiklikleri yeniden üretme sürecidir. Bu anlamıyla yansıtma biçimleri gibi görünen üretim süreçleri olgusal oldukları kadar, öze dair olanı da barındırırlar.

Öte yandan, burada sosyolojiye yöneltilen, gerçekliğin yabancılaşmış biçimleri olan olgulara gerçeklik atfetmesi eleştirisini açmak gerekiyor; olgular her ne kadar maddi gerçekliğin yabancılaşmış biçimleri iseler de gerçektirler. Ama tarihsel gerçekliklerdir. Olgu bir yandan özsel olanın fenomeni olarak ve de tarihsel olarak (fetişleşmiş ve şeyleşmiş olarak, ideolojik olarak) iki kere özüne yabancılaşmıştır. Bu çifte yabancılaşma karşısında, söz konusu gerçekliği ideal tip kavramlarla açıklamaya çalışmanın kaçınılmaz sonucu yapısal idealizmdir. Fenomen nihayetinde gerçekliğin bir parçasıdır.

Ama ona yabancılaşmış bir parçasıdır ve bu biçimiyle gerçektir, gerçeklik değildir. Örneğin ücret, gerçekte emeğin karşılığı olmadığı için olgusal tarihsel bir gerçekliktir. İdeolojik bir söylemdir, fetiştir.

Sosyolojinin belki de en içinden çıkılmaz, bilimsel analizin de ötesine geçip, tüm toplumsal yaşamı anlama/algılama biçimimizi belirleyen kategorisi fail/eyleyen kategorisidir. Her şeyden önce, toplumbilimlerde hâkim olan ve bize Weber'den miras kalan rasyonel birey tanımından (Marx sıklıkla bunu Robinson Crusoe olarak adlandırıyor) hareketle kategorileştirilmiş fail anlayışı, tıpkı kültür gibi faili de analize öncel ve verili kabul ettiği için reddedilmelidir. Bunun yerine toplumsal ilişkilerin hemen her aşamasında fail yerine, "toplumsal olarak üreten, dolayısıyla toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimi"ni,[246] hem üreten hem üretilen bireyleri koyduğumuzda, özne bu ilişkilerin her yerindedir. Fakat neredeyse sonsuz derecede farklı bir biçimde. Bu nedenle üretimi, salt teknik/iktisadi sömürü biçimlerine indirgemeden, üretim ilişkilerini, sınıflı bir toplumda, "birbirleriyle uzlaşmaz sınıfların üyeleri olarak ilişki kuran insanlar arası bir ilişki" olarak bütünsel biçimde kavradığımızda, sosyolojinin önümüze kaçınamayacağımız biçimde koyduğu fail kuramına da yapı-fail tartışmasına da gerek kalmaz. Sınıflı toplumda insanlar arası ilişkiler, atomize bireylerin değil, tüm ezilme biçimlerinin kolektif deneyimi, bir sınıf deneyimi olarak kavranır. Kapitalist toplumsal ilişkilerin bu biçimde kavranması, aynı zamanda, sosyolojinin yaptığının tersine, bu toplumsal ilişkiler içinde yaşayanların deneyimleri açısından kapitalist toplumun eleştirilmesi gerektiğini ileri sürer.

246 K. Marx, *Grundrisse*, 21.

Yine benzer biçimde, tikel bir üretim tarzı (kapitalist üretim tarzı) ve/veya onun farklı üretim ilişkilerini de bünyesinde barındıran tekil üretim biçimleri (Türkiye'de kapitalist üretim ilişkileri) çerçevesinde tarihsel olarak da belirlenmiş failler bu yapıyı üretir ve onun tarafından üretilir. Ve yine bu bütünsel ilişki içerisinde her bir parça, bütün tarafından ve yine bütünü üretir. Öte yandan bu bütünsel ilişki muazzam bir soyutlanmış piyasa içerisinde her ilişkinin üretim-tüketim-üretim (üretmek aynı zamanda tüketmektir, tüketmek aynı zamanda üretmektir) ve meta-para-meta döngüsü içerisinde evrildiği dolaşım tarafından da üretilir. Bertell Ollman'ın metaforunu ödünç alacak olursak bu tarihsel toplumsal ilişki içerisinde, parça-bütün, neden-sonuç, özne-nesne, fail-yapı öylesine muazzam bir karmaşa/düzen içerisinde dans eder ki, somut ile soyutun, kavram ile ilişkide olduğu nesnel gerçekliğin mantığı, sadece *apriori* kurallar/yordamları içeren bir edevat çantası olarak kurgulanan bir diyalektik yöntem olarak değil, diyalektiği bizatihi bu somut gerçekliğin zorunlu bir soyutlaması olarak aldığımızda, gerçeğin değil ve fakat ilişkisel gerçekliğin hareketini kavrayabiliriz.[247] Marx, *Grundrisse*'de gündelik yaşamımız içinde yürüttüğümüz piyasa modelinin nasıl diğer değer biçimlerini önceliyormuş gibi göründüğünü vurgularken, sadece tarihsel ve yöntembilimsel olarak toplumsal bütünlüğün kavranışına dair önermede bulunmakla kalmaz, ideolojik işleyişin maddi dayanaklarına dair ipuçları da verir:

> Dolaşım, genel yabancılaşmanın genel temellük olarak, genel temellükünse genel yabancılaşma olarak ortaya çıktığı harekettir. Bu hareketinin bütününün toplumsal bir süreç olarak

247 Bertell Olman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar* (İstanbul: Yordam Kitap, 2001).

> ortaya çıkmasına ve bu hareketin tek tek her öğesinin bilinçli bir iradeden ve bireylerin belli amaçlarından kaynaklanmasına rağmen, sürecin bütünlüğü kendiliğinden gelişen nesnel bir ilişki gibi görünür. Öyle ki, bu ilişki bilinçli bireylerin etkileşiminden doğar ama ne onların bilinçlerinin bir parçası ne de onlar tarafından kapsanan bir bütünlüktür. Bireylerin birbirleriyle karşılaşmaları, kendilerinin üzerinde bulunan yabancı toplumsal bir güç üretir. Birbirlerini etkilemeleri onlardan bağımsız bir süreç ve güç olarak ortaya çıkar. Çünkü dolaşım, toplumsal sürece ilişkin bir bütünlüktür, ayrıca örneğin bir metal parada veya bir değişim değerinde olduğu gibi, toplumsal ilişkilerin bireylerden bağımsız ama toplumsal hareketin kendisinin bütünü olarak ortaya çıktığı ilk biçimdir.[248]

Sosyoloji, bütün alt disiplinlerini de kapsayacak biçimde ürettiği devasa bir anlatı ve düşünce biçimi olarak, sadece bilimsel bir olay olmanın ötesine geçip, insan doğasından başlayarak bütün bir toplumu ve toplumsal ilişkileri anlama, anlamlandırma biçimini ürettiği ve üretme tekniklerini de vazettiği kavram ve kategoriler üzerinden gündelik yaşamı da şekillendiren bir dünya görüşüdür. Daha önce de vurgulandığı gibi, bir ideoloji basit bir ters yüz etme ilişkisi olmanın ötesinde, olmayan sorunlar üreterek, onlara gerçek olmayan çözümler de arar. Sosyoloji bu en yakıcı ve içinden çıkılmaz işlevini, Marksizmin içine sızarak başardı. Diyalektik ve tarihsel maddeci anlayışla bağdaşmayan, diyalektik açıdan anlamsız olan yapı-fail ilişkisi, altyapı-üstyapı ve belirlenim/determinizm sorunsalı, iktisadi/sınıfsal/sermaye belirlenimi arasında tercih yapmaya zorlanmak gibi kısır/anlamsız tartışmalar sosyoloji sayesinde Marksizme sızdırıldı ve onu sosyolojileşmeye zorladı, kaçınılmaz olarak savunmacı pozisyona itti.

248 K. Marx, *Grundrisse*, 37.

Şimdilerde her türden post-yapısalcı sosyolojizm aracılığıyla yürütülen bu saldırılar karşısında, bugüne kadar olagelmiş ve bundan sonra olası mevzi kayıplarının bir nedeni egemen sınıf ideolojisi olarak sosyolojinin kahredici gücü ise, diğer ve belki de en can yakıcı nedeni, tarihsel maddeciliğin, metodoloji tartışmaları adı altında açılan bir cephede, sosyolojinin gücünü ve kavramsal silahlarını peşinen kabullenerek savunmaya geçmesidir. Bu nedenle, uzun zamandır tarihsel maddeciliğe musallat olan, yapı-fail, özne-nesne, altyapı-üstyapı gibi diyalektik ilişkisellikten uzak ayrıksı ikilikler ile iktisadi belirlenim gibi gevezeliklere itibar etmemek gerekiyor. Emeğin özgürleşme mücadelesi nasıl ki maddi sınıf mücadelesine ve emeğin kendine yabancılaşma koşullarının ortadan kaldırılmasına bağlıysa, işçi sınıfının kuramı olan Marksizmin içine düşürüldüğü kuramsal yabancılaşma cenderesinden kurtulması da sosyolojinin metodolojik/ontolojik argümanlarının sorgulanmasına bağlıdır. Marx bizi uzun zaman önce ister kültürel ister dinsel olsun, insancıl bir özün olmadığı, "insansal özün tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değil… [G]erçekliği içerisinde bir toplumsal ilişkilerin bütünü"[249] olduğu konusunda uyarmıştı. Kültür ve dini, tarihsel süreçten azade bir yapı ve kendi başına var olan bir şey olarak saptamak ve insan bireyi tarihsel ve toplumsallıktan yalıtılmış bir soyutlama olarak varsaymak, zorunlu olarak birbirinden ayrıksı yapı-fail ikiliğine götürür. Sonuç olarak bu da bizi, dinselliğin bizatihi kendisinin toplumsal bir ürün olduğu ve bu çerçevede tahlil edilen soyut bireyin (failin) gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmezden gelmemize yol açan sosyolojizm

249 K. Marx, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1988), 74.

batağına sürükler. Toplumbilimin konusu olan gerçeklik, salt maddi üretim ilişkilerinin ve bilincin ürünü olan kültürel yapıların bir bileşkesi değildir. Üretim ilişkilerinin maddi dünyası ile onun izdüşümü olan kültür/din arasındaki ilişkide kendisini bu iki boyuttan da ayıran, fail ve kültürün bu iki boyutun içinde eş zamanlı/art zamanlı ilişkilendiği bir üçüncü şey vardır. Bu ilişkisellik salt fail ya da ondan bağımsız bir kültürel yapı üzerinden açıklanacak bir şey olmayıp daha çok kolektif ya da toplumsal denilebilecek bir şeydir. Nesnellik olarak tanımlanabilecek bu boyut salt maddi olanla aynı şey değildir; aynı zamanda tarihsel olandır. Sosyoloji, fail insana evrensel bir öz atfedip bütün tarihsel belirlenimlerinden soyutladıkça, kültürel yapıya maddi dayanaklarından azade bir devinim mantığı kurguladıkça, bir başka deyişle nesnel gerçekliği insan düşüncesine atfettikçe skolastik bir mantığın mecrasına girer. Bu sosyolojik analiz ne kadar güçlü olursa olsun, insanın tarihsel toplumsal pratiğini maddi bağlamından koparark, din ve kültürü, topluma dışsal ve onu betimleyici unsurlar olarak kullanır. Bu şekilde temalaştırılan bir sosyolojinin biçimsel teşhis koyma gücü artar ama diğer yandan kapitalizmin ayrılmaz bir parçasını oluşturan emek ve üretim düzeyini zihinden çıkarır. Tarihsel maddecilik, tarihsel ve toplumsal bağlamdan azade fail bireyler arası etkileşim ilişkileri yerine, onlar üzerinde tahakküm kuran maddi ilişkilerin kuramsal anlatımından ya da soyutlamasından başka bir şey olmayan gerçek soyutlamaların; sözde bağımsız bireylerin karşısına bağımsız ilişkiler olarak çıkan üretim ilişkilerinin, para, meta, emek-değer gibi "gerçek soyutlamaların" egemenliği altında ortaya çıkan insan faillere odaklanmayı önerir. Para ve emek örneğinde olduğu gibi, nesnel gerçekliğin bir soyutlama olarak, insan düşüncesinde zuhur etmezden önce

gerçek yaşamda ortaya çıkmasını, ahir zaman filozofları ve zamane sosyologları fikirlerin, maddi yaşamdan bağımsız olduğu biçiminde kavradılar. Bu kavrayış bir yanlış anlamadan ziyade ideolojik bir tavırdır. Zira zaten bireylerin toplumsal bilincinde ortaya çıkan ve bireyler arası bağımlılık ilişkilerine dönüşen bu soyutlamaların –paranın evrensel eşdeğer olarak metadan, emeğin kullanım değerinden değişim değerine dönük soyutlanması– yani aslında nesnel bağımlılık ilişkilerinin, insani pratikten azade ölümsüzlüğüne olan inanç, egemen sınıflar tarafından olabildiğince her bakımdan berkitilir, beslenir, kafalara yerleştirilir.[250]

250 K. Marx, *Grundrisse*, 94

Kaynakça

Adorno, Theodor: *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Anderson, Perry: *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Aranova, E: "The Congress fof Cultural Freedom, Minerva and the Quest for Instituting Science Studies in the age of Cold War", *Minerva*, No: 5, 2012.

Balkan, Filiz: "Küreselleşme, Sivil Toplum ve Fetullah Gülen", Fuat Keyman, A.Y. Sarıbay (der.), *Global Yerel Ekseninde Türkiye*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Belge, Murat: *Sosyalizm ve Gelecek*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

Bell, Daniel: *İdeolojinin Sonu: Ellilerdeki Siyasi Fikirlerin Tükenişine Dair,* çev. Volkan Hacıoğlu, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Bell, Daniel: *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1976.

Bendix Reinhard, W.: *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*, Hohn Wiley-Sons Inc., New York, 1964.

Birtek, Faruk ve Toprak, Binnaz (der.): *The Post-Modern Abyss and New Politics of İslam: Assabiyah Reviseted*, İstanbul Bilgi Üniversity Press, İstanbul, 2011.

Bottomore, Tom: "Max Weber and the Capitalist State", *Democracy and the Capitalist State*, Graeme Duncan (der.), Cambridge University Press, London, 1989.

Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert: *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, V Yayınları, Ankara, 1990.

Bourdieu, Pierre: *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Bourdieu, Pierre: *In Other Words*, Stanford University Press, New York, 1987.

Bourdieu, Pierre: "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", *Max Weber, Rationality and Modernity,* S. Lash, (der.), Whimster, London: Allen and Wins Co., 1971.

Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* çev. Nurettin Elhuseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.

Brenner, Robert: "Agrarian Class Structure and Econoic Development in Pre-Industrial Europe", T.H. Aston ve C.H.E. Philpin (der.) *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Callinicos, Alex: *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Çiğdem, Ahmet: "Millî Mesele Olarak Din", Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu (der.) *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Özlem, Doğan: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2011.

Duncan, Graeme: *Democracy and the Capitalist State*, Cambridge University Press, London, 1989.

Eagleton, Terry: *Güç Mitleri: Bronte Kardeşlere Marksist Bir Bakış*, çev. Alev K. Bulut, Can Yayınları, İstanbul, 2017.

Eagleton, Terry: *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Güzkan, Hakkı Hünler vd., Doruk Yayınları, Ankara, 2003.

Eagleton, Terry: *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Eisenstadt, Shmuel, N.: *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

Eisenstadt, Shmuel. N.: *The Political Systems of Empire*, New York, Routledge, 1993.

Eliot, T.S: *Christianity and Culture: The Idea of Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York, Harcourt Brace Publishing, 1949.

Elster, John: *Making Sense of Marx,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Fuentes, Carlos: *Terra Nostra*, çev. Bülent Doğan, Can Yayınları, İstanbul, 2014.

Gülalp, Haldun: *Kimlik Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Yükselişi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Giddens, Antony: *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London, Polity Press, 1981.

Heper, Metin: *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006.

Harootunian, Harry: *İmparatorluğun Yeni Kılığı: Kaybedilen ve Tekrar Ele Geçirilen Paradigma*, çev. Erkal Ünal, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Haroutunian, Harry: *Tarihin Huzursuzluğu*, çev. Mehmet Evren Dinçer, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Hobsbawm, Eric: *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991: Aşırıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 2016.

Hobsbawm, Eric: *Sermaye Çağı: 1848-1875*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları, Ankara, 2003.

Huntington, Samuel: *Political Order in a Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968.

İnsel, Ahmet: *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Jameson, Fredric: "Modernizm ve Emperyalizm", *Milliyetçilik Sömürgecilik ve Yazın*, T. Eagleton, F. Jameson ve E. Said (der.), çev. Ş. Kaya, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1993.

Jevons, W. Stanley: *The General Theory of Political Economy*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.

Keyder, Çağlar: "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* çev. Nurettin Elhuseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.

Keyder, Çağlar: *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Keyman Fuat: "Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri: Türban Sorununu Anlamak"; Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay (der.*), Global Yerel Ekseninde Türkiye*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Keyman, Fuat: *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Everst Yayınları, İstanbul, 2002.

Kosik, Karel, *Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme*, Yordam Kitap, İstanbul, 2015.

Lash, Scott: *Max Weber, Rationality and Modernity,* Allen and Wins Co., Whimster, London: 1971.

Lukacs, György: *Destruction of Reason*, Merlin Pres, London, 1980.

Lukacs, György: *Nietzsche: Emperyalist İrrasyonalizmin Kurucusu*, çev. Vural Yıldırım, Epos Yayınları, Ankara, 2014.

Mannheim, Karl: *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, DeKi Yayınları, İstanbul, 2016.

Mardin, Şerif: "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, Vol. 102, No: 1, Winter 1973, s. 169-190.

Mardin, Şerif: "Some Aspects of Middle Eastern Sociology" Abdel Kode, (der.), *Conference on the State of Social Sciences in the Middle East,* İskenderiye, 1974.

Mardin, Şerif: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Mardin, Şerif: "*Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler*", Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif*: Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Mardin, Şerif: *Türkiye'de İslam ve Sekülarizm: Makaleler 5*, Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Mardin, Şerif: "Modern Türk Sosyal Bilim Üzerine Bazı Düşünceler", Reşat Kasaba ve Sibel Bozdağ (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.

Marx, Karl: *Fransa'da Sınıf Savaşımları 1848-1850*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1988.

Marx, Karl: *Felsefenin Sefaleti,* çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1996.

Marx, Karl: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

Marx, Karl: *Artı-Değer Teorileri*, Sol Yayınları, Ankara, 1998.

Marx, Karl: *Grundrisse,* çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

Marx, Karl: *Kapital* C. I, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2003.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich: *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, 2008.

Marx, Karl: *Yahudi Sorunu*, çev. Yayın Kurulu, Sol Yayınları, Ankara, 2009.

Marx, Karl: *Louis Bonapart'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich: *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayınları, İstanbul, 2013.

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, University of Notre Dame, Press, 1981.

Oakeshot Michael: Rationalizm in Politics; M. Oakeshot (der.), "*Rationalizm in Politics and Other Essays*" , New York, Basic Books Publishing, 1947.

Ollman, Bertell: *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar,* Yordam Kitap, İstanbul, 2006.

Pareto, Wilfredo: *The Rise and the Fall of Elites: an Application of Theoretical Sociology*, Routledge Press, New York, 1991.

Parla, Taha, "Şerif Mardin'in Türkiye Düşünce Tarihine Etkileri"; Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu (der.), *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Polanyi, P: *Science, Faith and Society*, London, Oxford University Press, 1946.

Popper, Karl: "Towards a Rational Theory of Tradition"; K. Popper (der.) *Conjencture and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Harper and Row Publishing, New York, 1947.

Rethel, Sohn: *Intellectualand Manual Labour: A Critique of Epistemology*, MacMillanPress, London, 1978.

Ringer, Fritz: *Weber'in Metodolojisi,* çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2003.

Robinson, Joan, Violet: *İktisadî Felsefe*, çev. Mehmet Tomanbay, V Yayınları, Ankara, 1986.

Rostow Walt Whitman: *The Stages of Economic Growth,* Cambridge University Press, Cambridge, 1960.

Sarıbay, Ali Yaşar: *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.

Sarıbay, Ali Yaşar ve Öğün, Süleyman Seyfi: *Politik Bilim*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.

Sarıbay, Ali Yaşar: "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türk Modernitesi", E. Fuat Keyman (der.), *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

Sarıbay, Ali Yaşar: *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Everest Yayınları, İstanbul, 2004.

Sarıbay, Ali Yaşar: *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest Yayınları, İstanbul, 2004.

Sarıbay, Ali Yaşar: "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam"; Fuat Keyman, A.Y. Sarıbay (der.), *Global Yerel Ekseninde Türkiye*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Shor, Franchois: *Can Çekişen İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

Schroeder, Ralph, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

Scott-Smith, G: "The Congress for Cultural Freedomi the End of Ideology and the 1955 Milan Conference: Defining the Parameters of Discourse", *Journal of Contemporary History*, Vol: 37, No: 3, 2002.

Shils, Edward: "The Intellectuals and the Powers: Some Perspective for Comparative Analysis"; *The Intellectuals and the Powers and Other Essay*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Shils, Edward: "Ideology and Civility: On the Politics of Intellectuals", *The Sewanee Review*, C. 3, no. 3, 1958, s. 450-480.

Shils, Edward: *The Intellectuals Between Tradition and Modernity: The Indian Situation*, Netherlands Mouton, The Hague Press, 1961.

Shils, Edward: *The Constitution of Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Shils, Edward: "Gelenek", *Doğu Batı Dergisi*, 2003, Yıl. 7, Sayı 25, 2003, s. 101-134.

Simmel, George: *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Smelster, N.J.: *Social Change in the Industrial Revolution*, Routledge and Kegan Paul Publishing, New York, 1958.

Thompson, Edward, Paul: *Teorinin Sefaleti*, Alan Yayınları, İstanbul, 1994.

Tocqueville, Alexis: (1971) *Journey to America*, Doubleday Anchor Press, New York, 1971.

Toynbee, Arnold: *Medeniyetler Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.

Türköne, Mümtazer: "Derin Devlet", *Doğu Batı Dergisi,* Yıl: 1, Sayı: 1, 1997, s. 41-52.

Weber, Marianne , *Max Weber: A Biography*, John Willey and Sons Inc., New York 1975.

Weber, Max: *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Weber, Max: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011.

Weber, Max: *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Weber, Max: *Ekonomi ve Toplum Cilt I*, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012.

Zizek, Slavoj: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1989.

Atilla Güney, akademinin iniş çıkışlarına kişisel yaşam deneyimiyle tanıklık etmiş, bağımsız tavırların resmi kurumlarca nasıl "ret" ile karşılandığını bizzat yaşamış, nihayetinde "Barış İçin Akademisyenler" bildirisine imza attığı için üniversiteden uzaklaştırılmış hocalarımızdan.

Sosyolojinin Marksist Reddiyesi adlı bu çalışmasında, kökleri idealizme dayanan Weberci sosyoloji anlayışının, sınıfsal sömürü ilişkilerini görünmez hale getirmek için uzun yıllardır akademik çevrelerde, kuramsal yazın dünyasında ve devlet yönetiminde işlevselleştirilmesini çarpıcı bir analizle ele alıyor. Bir yandan da Weberci geleneğin Türkiye'deki izdüşümünü, neredeyse "star" muamelesi gören popüler sosyoloji hocalarının metinleri üzerinden anlatıyor.

Güney, üniversitelerde öğrencilere nesnel, tarafsız bir disiplin olarak sunulan "sosyoloji"nin, kapitalist üretim ilişkilerini meşrulaştıran tarihsel evrelerini anlatırken, metin, kavram ve düşüncelerin analizine de girişiyor. Tek tek olguların kökenine inen yazar, bu alanda kendi özgün çözümlemelerini geliştirmek isteyenlere, tarihsel maddeciliğin sağladığı olanakları anlatıyor. Atilla Güney, "İnatla hikâyesi anlatılmaktan imtina edilen Türkiye İşçi Sınıfına" ithaf ettiği bu çalışmasında, kendisi de titiz bir düşünce işçiliğine imza atıyor.

Başka okuma ve araştırmalara da yeni kapılar aralayan *Sosyolojinin Marksist Reddiyesi*, özgün ve güçlü bir eser olarak, okunmayı, üzerinde düşünmeyi ve tartışılmayı hak ediyor.





muaftır

