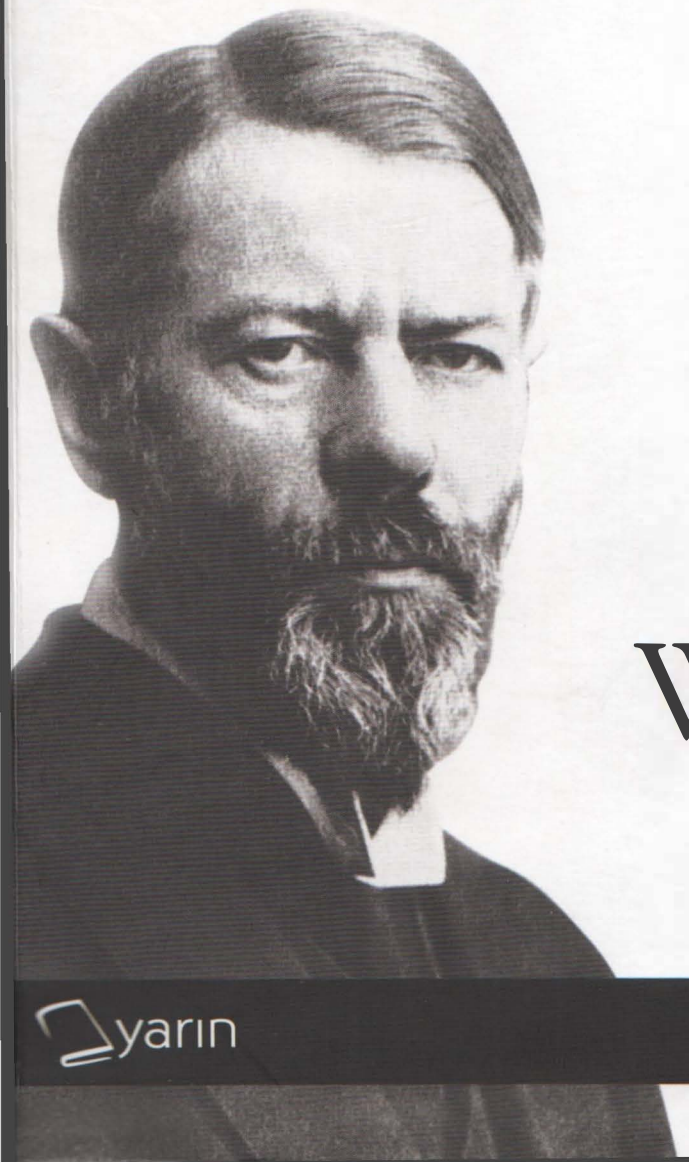
EKONOMİ & TOPLUM



MAX WEBER

yarın

Sosyoloji

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 19

Guenther Roth 19

1. Bir İddia 19
2. Sosyolojik Teori, Karşılaştırmalı Çalışma ve Tarihsel Açıklama 21
3. Orta Çağ Ticari Girişimlerinin Hukuki Formları 25
4. Antik Germen Tarihinde Ekonomik ve Siyasal Güç 27
5. Roma İmparatorluğu ve Alman İmparatorluğu 31
6. Antikite'nin Ekonomi Teorisi 34
7. Antikitenin Siyasal Bir Tipolojisi 38
8. Weber'in Gelecek Öngörüsü ve Akademik Siyaseti 40
9. Ekonomi ve Toplumu Planlama 45
10. Ekonomi ve Toplum'un Yapısı 49

I. İKİNCİ FASIL: ESKİ FASIL
I. BÖLÜM
EKONOMİ VE SOSYAL NORMLAR: STAMMLER HAKKINDA 53

II. BÖLÜM
MARX, MICHELS ve SOMBART ÜZERİNE 57

III-V. BÖLÜMLER
GÖRECELİ OLARAK EVRENSEL GRUPLAR 61

VI. BÖLÜM
DİN SOSYOLOJİSİ 65

VII. BÖLÜM PAZAR:
KİŞİLERÜSTÜ OLUŞU ve AHLAKI 69

VIII. BÖLÜM
HUKUK SOSYOLOJİSİ 71

IX. BÖLÜM
SİYASAL TOPLULUK ve DEVLET 73

X-XVI. BÖLÜMLER
EGEMENLİK SOSYOLOJİSİ 77

II. BİRİNCİ FASIL: SONRAKİ FASIL
11. Siyasal Yazılar 92
12. Ekonomi ve Toplum'un Düzeltilmesi ve Çevirisi Üzerine 94
13. Teşekkür 97

BİRİNCİ FASIL KAVRAMSAL AÇIKLAMA

1. Bölüm
TEMEL SOSYOLOJİK KAVRAMLAR 111
Önsöz Notu 111
1.Sosyolojinin ve Toplumsal Eylemin Tanımı 112

A. METODOLOJİK TEMELLER 112
B. SOSYAL EYLEM 130
2. Sosyal Eylem Tipleri 132
3. Sosyal İlişki Kavramı 135
4. Eylem Yönelimi Tipleri: Adet, Gelenek, Kişisel Çıkar 137
5. Meşru Düzen 139
6. Meşru Düzen Tipleri: Teamül ve Hukuk 142
7. Meşruiyetin Temelleri: Gelenek, İnanç, Kanun 145
8. Çatışma, Rekabet, Ayıklanma 147
9. Cemaatsel ve Cemiyetsel İlişkiler 150
10. Açık ve Kapalı İlişkiler 153
11.Sosyal Eylemin Sorumluluğunun Yüklenmesi: Temsil ve Karşılıklı Sorumluluk 156
12. Örgüt 158
13. Örgütlerde Konsensus Düzeni ve Dayatılmış Düzen 160
14. İdari ve Düzenleyici Düzen 162
15. Girişim, Resmi Örgüt, Gönüllü ve Zorlayıcı Kurum 162
16. Güç ve Egemenlik 163
17. Siyasi ve Dini Örgütler 164

II. BÖLÜM
EKONOMİK EYLEMİN SOSYOLOJİK KATEGORİLERİ 175
Başlangıç Notu 175
1.Ekonomik Eylem Kavramı 175
2. Fayda Kavramı 181
3. Eylemin Ekonomik Yönelim Biçimleri 182
4. Rasyonel Ekonomik Eyleme Ait Tipik Önlemler 184
5. Ekonomik Örgüt Türleri 187
6. Mübadele Araçları, Ödeme Yolları, Para 189
7. Para Kullanımının Temel Sonuçları. Kredi 194
8. Pazar 196
9. Ekonomik Eylemin Biçimsel ve Özsel Rasyonelliği 199
10. Parasal Hesaplamanın Rasyonelliği: Yönetim ve Bütçeleme 201
11. Kar Kavramı ve Türleri: Sermayenin Rolü 205
12. Ayni Hesaplamalar 215

13. Para Ekonomisinde Biçimsel Rasyonelliğin Maddi Koşulları 223
14. Pazar Ekonomileri ve Planlı Ekonomiler 225
15. Ekonomik İşbölümü Tipleri 230
16. Teknik İşbölümü Türleri 235
17. Teknik İşbölümünün Türleri (Devam) 237
18. İşbölümünün Sosyal Yönleri 238
19. İşbölümünün Sosyal Yönleri (Devam) 242
20. İşbölümünün Sosyal Yönleri: Maddi Üretim Araçlarının Mülkiyeti 248
21. İşbölümünün Sosyal Yönleri: Yönetim İşlevlerinin Tahsisi 254
22. Üretim Araçlarının İşçilerin Elinden Alınması 255
23. Üretim Araçlarının İşçilerin Elinden Alınması (Devam) 257
24. Meslek Kavramı ve Mesleki Yapı Türleri 258
24a. Sahiplenme ve Pazar İlişkilerinin Başlıca Formları 262
25. İşgücü Verimliliğinin Hesaplanabilirliğini Belirleyen Koşullar 268
26. Komünizm Biçimleri 271
27. Sermaye Malları ve Sermaye Muhasebesi 272
28. Ticaret Kavramı ve Başlıca Ticaret Formları 274
29. Ticaret Kavramı ve Başlıca Ticaret Formları (Devam) 275
29a. Ticaret Kavramı ve Başlıca Formları (Sonuç) 277
30. Sermaye Muhasebesinin Maksimum Biçimsel Rasyonelliğinin Koşulları 279
31. Kapitalist Kar Yöneliminin Başlıca Biçimleri 282
32. Modern Devletin Parasal Sistemi ve Farklı Para Türleri: Tedavüldeki Para 284
33. Sınırlı Para 293
34. Banknot 294
35. Paranın Resmi ve Maddi Geçerliliği 296
36. Para Politikasının Metotları ve Hedefleri 298
36a. Ek: "Parayla ilgili Devlet Teorisi Üzerine Önemli bir Not" 302
37. Siyasi Kurumların Ekonomik Düzen İçin Parasal Olmayan Önemi 312
38. Siyasi Kurumların Finansmanı 312
39. Kamu Finansmanının Özel Ekonomik Etkinlik Üzerindeki Etkileri 317
40. Ekonomik Faktörlerin Kuruluşların Oluşumu Üzerindeki Etkisi 320
41. Ekonomik Etkinliğin Kaynağı 321

III. BÖLÜM

MEŞRU EGEMENLİĞİN TÜRLERİ 331

I. Meşruluğun Temeli 331
1. Egemenlik ve Meşruluk 331
2. Otoritenin Üç Saf Tipi 334
II. Bürokratik İdari Kadroya Sahip Yasal Otorite 336
3. Yasal Otorite: Saf Tip 336
4. Yasal Otorite: Saf Tip (Devam) 339
5. Monokratik Bürokrasi 342
II. Geleneksel Otorite 346
6. Saf Tip 346

7. Saf Tip (Devam) 347
7a. Yaşlıların Yönetimi, Patriyarkalizm ve Patrimonyalizm 350
8. Patrimonyal Geçim: Arpalıklar ve Timarlar 355
9. Zümre-Tipi Egemenlik ve Onun Güç Bölüşümü 357
9a. Geleneksel Egemenlik ve Ekonomi 358
IV. Karizmatik Otorite 362
10. Karizmatik Otorite ve Karizmatik Cemaat 362
V. Karizmanın Rutinleşmesi 366
11. Karizmatik Cemaatin Doğuşu ve Veraset Sorunu 366
12. Karizmatik Kadronun Sahiplenme Türleri 369
12a. Statü Onuru ve Otoritenin Meşrulaşması 371
VI. Feodalizm 375
12b. Batı Feodalizmi ve Patrimonyalizm ile Çatışması 375
12c. Prebendal Feodalizm ve Diğer Değişkenler 379
13. Farklı Otorite Tiplerinin Kombinasyonu 383
VII. Karizmanın Demokratik Bir Yönde 386
14. Demokratik Meşruiyet, Plebisiter Liderlik ve Seçilmiş Bürokrasi 386
VIII. Yetki Paylaşımı ve Güçler Ayrımı 391
15. Yetki Paylaşımı ve Güçler Ayrımının Türleri 391
16. İşlevsel Olarak Spesifik Güçler Ayrımı 403
17. Güçlerin Politik Ayrımının Ekonomi ile İlişkisi 404
IX. Partiler 405
18. Tanım ve Özellikler 405
X. Doğrudan Demokrasi ve Temsili Yönetim 410
19. Doğrudan Demokrasinin ve İleri Gelenler Tarafından Yönetimin Şartları 410
20. İleri Gelenlerin Yönetimi 411
XI. Temsil 413
21. Başlıca Formları ve Nitelikleri 413
22. Çıkar Gruplarının Vekilleriyle Temsil 418

IV. BÖLÜM

STATÜ GRUPLARI VE SINIFLAR 423
1. Sınıf Konumu ve Sınıf Türleri 423
2. Mülk Sahibi Sınıflar 424
3. Ticari Sınıflar 425
4. Sosyal Sınıflar 426
5. Statü ve Statü Grupları 427

İKİNCİ FASIL 429
Ekonomi ve Normatif ve De Facto Güçler Alanı 429

I. BÖLÜM

1. EKONOMİ VE SOSYAL NORMLAR 431
1.Yasal Düzen ve Ekonomik Düzen 431
2. Yasa, Teamül ve Gelenek 5 439
3. Rudolf Stammler'e Karşılık Olarak Ara Söz 445
4. Hukuk ve Ekonomi Arasındaki En Genel İlişkilerin Özeti 454

II. BÖLÜM

ÖRGÜTLÜ GRUPLARIN EKONOMİK İLİŞKİLERİ 461
1.Ekonomik Eylem ve Ekonomik Olarak Etkin Gruplar 461
3. Grup Yapıları ve Ekonomik Çıkarlar: Yayılmacı Eğilimlere Karşı Tekelci Eğilimler 466
4. Ekonomik Olarak Etkin Gruplar Tarafından İhtiyaç Karşılanmasının Beş Türü 470
5. İhtiyaç Karşılamanın ve Vergilendirmenin Kapitalizm ve Merkantilizm Üzerindeki Etkisi 473

III. BÖLÜM

HANE, KOMŞULAR ve AKRABA GRUBU 479
1. Hane: Ailevî, Kapitalist ve Komünist Dayanışma 479
2. Komşuluk: Duygusal Olmayan Ekonomik Kardeşlik 483
3. Hanede Cinsel İlişkilerin Düzenlenmesi 486
4. Akraba Grubu ve Hane Üzerindeki Ekonomik Etkileri 488

IV. BÖLÜM

HANE, İŞLETME VE OİKOS 493
1. Ekonomik, Askerî ve Siyasî Grupların Ortak Mülkiyet Yasası ve Hanedeki Veraset Üzerindeki Etkisi 493
2. Hanenin Dağılması: Hesapçı Ruhun ve Modern Kapitalist İşletmenin Ortaya Çıkışı 498
3. Alternatif Gelişme: Oikos 503

V. BÖLÜM

ETNİK GRUPLAR 509
1. "Irk" Üyeliği 509
2. Ortak Etnisite İnancı : Çoklu Toplumsal Kökenleri ve Teorik Belirsizlikler 511
3. Kabile ve Siyasî Topluluk: "Etnik Grup" Kavramının Yararsızlığı 517
4. Ulus ve Kültürel Prestij 519

VII. BÖLÜM

DİN SOSYOLOJİSİ 523

I. DİNİN KÖKENLERİ 523
1. Dini ve Büyüsel Eylemin Dünyevi Yönelimi 523
2. Ruhlara, Şeytanlara ve Tine İnanış 525
3. Naturalizm ve Sembolizm 527
4. Panteon ve İşlevsel Tanrılar 531

5. Atalar Kültü ve Aile Reisinin Rahipliği 535
6. Siyasal ve Yerel Tanrılar 536
7. Günlük Dinsel İhtiyaçlar ve Siyasal Örgütlenmeyle İlişkili Olarak Evrensellik ve Monoteizm 539

II. BÜYÜ ve DİN 547
1. Yakarış, Dua ve Kurbana Karşı Büyüsel Zorlama 547
2. Rahiplerin Büyücülerden Farklılaşması 549
3. Tanrıların ve Şeytanların Başarısına ve Başarısızlığına Tepki 552
4. Ahlaki Tanrılar ve Onlar Üzerindeki Artan Talepler 554
5. Dini Ahlakın Büyüsel Kökenleri ve Tabunun Rasyonelleşmesi 557
6. Tabu Normları: Totemcilik ve Beraber Yeme 558
7. Kast Tabusu, Mesleki Kast Ahlakı ve Kapitalizm 560
8. Büyüsel Ahlaktan Vicdan, Günah ve Kurtuluşa 562

III. PEYGAMBER 565
I. Rahip ve Büyücüye Karşı Peygamber 565
2. Peygamber ve Kanun Koyucu 568
3. Peygamber ve Ahlak Öğretmeni 570
4. Mistagog ve Öğretmen 572
5. Ahlaki ve Örnek Peygamber 573
6. Peygamberi Vahyin Doğası: Anlamlı Bir Bütün Olarak Dünya 576

IV. PEYGAMBER ve RUHBAN ARASINDA CEMAAT 579
1. Cemaat: Ruhban Olmayanların Sürekli Birliği 579
2. Kanonik Metinler, Dogmalar ve Kutsal Kitap Dini 585
3. Peygamberi Dinin Sonuçları Olarak Vaaz ve Ruhani Eğitim 591

V. KÖYLÜLERİN, SOYLULARIN ve BURJUVAZİNİN DİNİ EĞİLİMLERİ 597
1. Köylü Dini ve İdeolojik Olarak Yüceltilmesi 597
2. İnanç İçin Savaşmaya Karşı Ariktokratik Dinsizlik 601
3. Bürokratik Dinsizlik 605
4. Burjuva Dindarlığı ve Ekonomik Rasyonalizm 606

VI. İMTİYAZSIZ SINIFLARIN DİNİ 611
1. Zanaatkârların Cemaat ve Kurtuluş Dinine Eğilimleri 611
2. Kölelerin, Gündelik İşçilerin ve Modern Proleterin Dini İlgisizlikleri 614
3. Kurtuluş Dininin İmtiyazlı Sınıflardan İmtiyazsız Sınıflara Devredilmesi 617
4. İmtiyazlarını Kaybetmiş Sınıflar Arasında Kadınların Dini Eşitliği 619
6. Parya Halklar ve Hınç: Hinduizme Karşı Yahudilik 623

VII. ENTELEKTÜALİZM, ENTELEKTÜELLER ve KURTULUŞ DİNİ 631
1. Dinin Entelektüel İşleyicileri Olarak Rahipler ve Keşişler 631
2. Din Yenileyicileri Olarak Yüksek Statülü Entelektüeller 632
3. İmtiyazlı Sınıfların Siyasal Çöküşü ve Entelektüellerin Gerçeklerden Kaçışı 634
4. Proleter, Burjuva ve Parya Entelektüalizminin Dinsel Etkisi 637
5. Antik Yahudilikte Üst ve Alt Dereceli Sınıfların Entelektüalizmi 639
6. Erken Hristiyanlıkta Anti-entelektüel Akımların Egemenliği 641
7. Orta Çağ Hristiyanlığında Seçkinler ve Halk Kitleleri Entelektüalizmi 643

8. Modern Entelektüel Statü Grupları ve Seküler Kurtuluş İdeolojileri 645
VIII. TEODİSE, KURTULUŞ ve YENİDEN DOĞUŞ 649
1. Teodise ve Eskataloji 649
2. Kader ve İlahi Takdir 653
3. Diğer Teodise Çözümleri: Düalizm ve Ruh Göçü 654
4. Kurtuluş: Dünyevi ve Uhrevi 657
IX. İNANLILARIN ÇABALARI VASITASIYLA KURTULUŞ 661
1. Ayin Vasıtasıyla Kurtuluş 661
2. İyi İşler Vasıtasıyla Kurtuluş 664
3. Kişisel Mükemmelleşme Yoluyla Kurtuluş 666
4. Lütfun Kesinliği ve Dini Virtüözler 669
X. ASKETİZM, MİSTİSİZM ve KURTULUŞ 673
1. Asketizm: Dünya Retçi ve Uhrevi 673
2. Asketizme Karşı Mistisizm 676
3. Doğu ve Batı Kurtuluşu Arasındaki Belirleyici Farklar 683
XI. SOTERİOLOJİ VEYA DIŞARIDAN KURTULUŞ 689
1. Kurtarıcının Enkarnasyonu ve Kurumsal Lütuf Vasıtasıyla Kurtuluş 689
2. Tek Başına İnanç Vasıtasıyla Kurtuluş ve Anti-Entelektüel Sonuçları 695
3. İlahi Takdire İnanç Yoluyla Kurtuluş 704
XII. DİNİ ETİK ve DÜNYA: EKONOMİ 709
1. Dünyevi Erdemler ve Nihai Hedefler Etiği 709
2. Aile Dindarlığı, Komşuların Yardımı ve Telafi 711
3. Sadaka Verme, Hayır İşi ve Zayıfların Korunması 713
4. Dini Ahlak, Ekonomik Rasyonellik ve Tefecilik Sorunu 715
XIII. DİNİ AHLAK VE DÜNYA: SİYASET 723
1. Siyasal Bağlılıktan Dünyanın Anti-Politik Reddine 723
2. Ahlak ve Siyaset Arasındaki Gerilimler ve Uzlaşmalar 726
3. Doğal Hukuk ve Mesleki Ahlak 730
XIV. DİNSEL AHLAK VE DÜNYA: CİNSELLİK ve SANAT 735
1. Bekarete Karşı Orgi 735
2. Evliliğin ve Kadınların Dini Statüsü 737
3. Ahlaki Din ve Sanat Arasındaki Gerilimler 740
XV. BÜYÜK DİNLER VE DÜNYA 745
1. Yahudilik ve Kapitalizm 745
2. Püriten Asketizmine Karşı Yahudi Rasyonalizmi 749
3. İslam'ın Dünyeviliği ve Ekonomik Ahlakı 758
4. Budizmin Öte Dünyacılığı ve Bunun Ekonomik Etkileri 761
5. İsa'nın Dünyaya Karşı İlgisizliği 764

VII. BÖLÜM
PAZAR: KİŞİLER ÜSTÜ OLUŞU VE ETİK (Parça) 769

Dizin 775

KISALTMALARIN LİSTESİ

Mevcut çevirilerin bazılarına orijinal çevirmenleri tarafından ek açıklamalar konulmuştur. Bu ek büyük oranda korunmuştur, bazı durumlarda da editörler tarafından tamamlanmıştır; biz *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın 4. Almanca baskısına Johannes Winckelmann tarafından hazırlanan ek açıklamayı da kullandık.Birinci Fasıl'da I-III. bölümdeki imzasız notlar Talcot Parsons'a, İkinci Fasıl'da VII-VIII. Bölümlerdekiler Max Rheinstein'a aittir; başka yerlerdekiler de her notlar bölümünün başında belirtilen editörlerden birine aittir.aşağıdaki kısaltmalar diğer notların yazarlarını tanımlamak için kullanıldı.

(GM): Hans Gerth ve C. Wright mills

(R) : Guenther Roth

(Rh) : Max Rheinstein

(Wi): Claus Wittich

Editörlerin notlarında, Max Weber'in eserleri (ya da eser çevirileri) için çok sayıda kısaltma kullanıldı; bunlar aşağıda listelenmektedir. Sadece Max Rheinstein'in 'Hukuk Sosyolojisi'ne" yaptığı ek açıklamada kullanılan bir grup ek bibliyografik kısaltma İkinci Fasıl'da, bölüm VIII:i, n. I (aşağıda sayfa 658-659) verilmektedir.

AfS ya da *Archiv*

*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Editörlüğü 1904'den itibaren Max Weber, Edgar Jaffé ve Werner Sombart tarafından yapılan bilimsel bir dergi.)

Agrargeschichte

Die römische Agrargeschichte inn ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1891. (Weber'in ikinci doktora tezi.)

"Agrarverhältnisse im Altertum," *Handwörterbuch der Staats-wissenschaften*, 3. Baskı, I (1909), 52-188. GazSW'de yeniden basılmış , I-288 (sayfa göndermeleri bu basımadır.)

Ancient Judaism ya da *AJ*

*Ancient Judaism.*Hans H. Gerth ve Don Martindale tarafından çevrilip düzenlenmiştir. Glencoe, III.: The Free Press, 1952. ("Das antike Judentum'un" bir çevirisi, "Die Wirtschaftsethik der

Weltreligionen'in üçüncü Faslı," ilk defa *AfS*'de basılmıştır, 1917-19, ve yazarı isimsiz olarak basılan "Die Pharisaër", adlı çalışma,her ikisi de GazRS'de, III.)

Economic History

General Economic History, Frank H. Knight tarafından tercüme edildi, London and New York: Allen & Unwin, 1927; karton kapaklı yeniden baskı, New York: Collier Boks, 1961. (*Wirtschaftsgeschichte*, VIII. bölümdeki sayfa göndermeleri 1927 baskısına, başka yerde ise 1961 karton kapaklı baskıyadır.)

Fischoff

The Sociology of Religion. Talcot Parsons'un sunuşuyla Ephraim Fischoff tarafından tercüme edildi. Boston: Beacon Pres, 1963.

GAzRS

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 cilt. Tübingen: J.C. B.Mohr (Paul Siebeck), 1920–21; değiştirilmemiş yeniden baskı 1922–23.

GazSS

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.

GAzSW

Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.

GAzW

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Johannes Winckelmann tarafından gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. basım. Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951. (1. basım. 1922)

Gerth and Mills

From Max Weber: Essays in Sociology. Hans H. Gerth ve C. Wright Mills tarafından tercüme edilmiş ve düzenlenmiş. New York: Oxford University Pres, 1946.

GPS

Gesammelte Politische Schriften. Theodor Heuss'un sunuşuyla, Johannes Winckelmann tarafından gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. (1. basım München: Drei Masken Verlag, 1921)

Handelsgesellschaften

Zur Geschichte der Handelsgesellschaften in Mittelalter. (Nach südeuropäischen Quellen). Stuttgart: Ferdinand Enke, 1889. *GAzSW*'de yeniden basılmış, 312–443. (Sayfa göndermeleri yeniden baskıyadır. Bu Weber'in birinci doktora tezidir.)

Protestant Ethic

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. R. H. Tawney'nin önsözüyle Talcott Parsons tarafından tercüme edildi. New York: Charles Scribner's Sons, 1958 (Birinci basım London, 1930). ("Die protestantische Ehtik und der Geist des Kapitalismus," *GAzRS*, I, 1–206; İlk defa AfS'de yayımlandı, 1904–05

Rechtssoziologie. Johannes Winckelmann'ın sunuşuyl a elyazmasından yakın tarihlerde düzenlendi. ("Soziologische Texte," 2. cilt) Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1960 (gözden geçirilmiş ikinci baskı, 1967). (Bu aşağıda İkinci Fasıl, VIII. bölümdeki gözden geçirilmiş çeviriye temel teşkil eden " Sociology of Law'un" Almanca baskısıdır.

Religion of China

The Religion of China. Confucianism and Taoism. Hans H. Gerth tarafından tercüme edilip gözden geçirilmiş. C. K. Yang'ın sunuşuyla yeni baskı. New York: Macmillan, 1964 (1. basım, Free Pres, 1951). ("Konfuzianismus und Taoismus'un bir tercümesi" "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen'in" 1. Faslı. İlk defa AfS'de basılmış, 1916. *GAzRS*'de yeniden basılmış, I, 276–536.)

Religion of India

The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. Hans H. Gerth ve Don Martindale tarafından tercüme edilip gözden geçirilmişGLENCOE III.: THE Free Press, 1958. ("Hinduismus und Buddhismus'un" bir çevirisi. "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen'in" II. Faslı. İlk defa AfS'de basılmış, 1916–*17, GazRS*, II'de yeniden basılmış.

Rheinstein and Shils

Max Weber on Law in Economy and Society. Edward Shils ve Max Rheinstein tarafından tercüme edilmiş, Rheinstein tarafından düzenlenmiş ve ek yapılmış.cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954.

Shils and Finch

The Methodology of The Social Sciences. Edward A. Schils ve Henry A.Finch tarafından tercüme edilmiş ve düzenlenmiş.Glencoe, III.: the Free Press, 1949. 8 Metodolojik üç makale olan "Die 'Objectivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis," *AfS*,1904; "Kritische Studien auf dem Gebiet kulturwissenschaftlicher Logik," *AfS*, 1906; "der Sinn der Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften," *Logos*,1917/18; *GazW*'de yeniden basılmış, 146-214,215-290,475-526.)

Theory

The Theory of Social and Economic Organization. A.M.henderson ve talcott Parsons tarafından tercüme edilmiş, bir sunuşla beraber Parsons tarafından düzenlenmiştir, new York: The Free Press, 1964 (ilk basım New York: Oxford University Press, 1947).

Wirtschaftsgeschichte ya da *Universalgeschichte*

Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Siegmund Hellmann ve Melchior Palyi tarafından ders notlarından düzenlenmiş. München: Duncker & Humblot, 1923. (2. Basım. 1924; Johannes Winckelmann tarafından gözden geçirilmiş üçüncü basım, 1958)

WuG ve *WuG*-Studienausgabe

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 4.basım, Johannes Winckelmann tarafından gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş. 2 cilt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. WuG- Studienausgabe lisanslı karton kapak basımına göndermede bulunur. (2 cilt; Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1964) ; bu baskı Winckelmann'ın gelecek nihai 5. Almanca basımına yaptığı ek gözden geçirmelerden bazılarını kapsar.

I. CİLT

SUNUŞ

Guenther Roth

Bilimsel olarak belirlenebilir ideallerden haberdar değiliz. Elbette bu, çabalarımızı geçmiştekilerden daha meşakkatli hale getirir, çünkü ideallerimizi tam da öznelci kültür döneminde kalbimizden oluşturmamız beklenir; ama ne düşüncede ne eylemde hayal alemi ve ona giden kolay bir yol sözü vermemeliyiz ve veremeyiz,. Ruhlarımızın huzurunun böyle bir alem hayal edenin huzuru kadar büyük olamayışı insani hassasiyetimizin damgasıdır.

1909, Weber

1. Bir İddia

Bu çalışma Max Weber'in topluma bilimsel bakışının özetidir. Bu, bugün anlaşıldığı kadarıyla sosyolojik hayal gücünün temel parçası haline gelmiştir. *Ekonomi ve Toplum* sosyal yapının kesin biçimde ampirik ilk kıyaslaması ve dünya tarihi derinliğinde normatif düzendir. Bu şekilde, bir toplum bilimi oluşturmayı talep ederken bile spekülatif kalan "sistemlerin" bütünlüğünün ötesine geçti.

El yazması başladığından ve bitirilmeden kaldığından beri on yıllar geçti, ama sosyal bilim alanında çok az söz böyle az olgunlaştı. Her ne kadar parçalanmış ve düzensiz bir üslupta farklı kısımlar olarak sadece İngiliz okuyucuya parça parça sunulduysa ya da tamamıyla ulaşılmaz kaldıysa da, etkisi yıllar boyunca kayda değerdi. Weber'in sosyal eylem ve sosyolojik tipolojisi, araçsal ve özsel rasyonellik, biçimsel ve maddi adalet, bürokrasi ve karizma, dini inançlar ve ekonomik davranış üzerine fikirleri sosyal bilimciler tarafından– kesin kabul, yaratıcı uyarlama ve çok nadir olmadan, yoğun yanlış yorumlama yoluyla – tedrici olarak benimsendi.

1960'lardaki karşılaştırmalı çalışmanın canlanması *Ekonomi ve Toplum'un* orijinal entelektüel düzenlemesinin birazını yeniledi. Bu, çalışmaya yeni bir uygunluk verdi ve tam İngilizce basımı için bir nedendir; diğeri, ayrı parçalar tarafından uygulanan değişken etkinin düzeltilmesinin umulmasıdır. Şimdi çalışmanın bir bütün olarak anlaşılması için adil bir şans mevcuttur ve okuyucularının onu anlamak için daha iyi bir şansı vardır – bu, her ikisi için de bir deneme olacaktır.

Ekonomi ve Toplum Weber'in tek ana didaktik bilimsel eseridir. Bunun sadece bir giriş olması amaçlanıyordu, fakat kendi tarzında şimdiye dek bir sosyolog tarafından yazılmış en zorlu "metindir." Tanımlamalarının kesinliği, tipolojilerinin karmaşıklığı ve tarihi içeriğinin zenginliği çalışmayı, toplum anlayışını el yordamıyla arayan ileri düzeyde üniversite öğrencisi için, analitik yeteneğini geliştirmek zorunda olan yüksek lisans öğrencisi için ve Weber'le aşık atmak zorunda olan bilim adamı için, bir bakıma, kavrayışın çeşitli seviyelerinde devamlı bir meydan okuma haline getirir.

Ekonomi ve Toplum, Weber'in bilmeden yapılan kutsal kitabında, "Meslek olarak Bilim" ve "Meslek olarak Siyaset" üzerine birinci Dünya Savaşı bittikten sonra, siyasal olarak şaşırmış az sayıda öğrenci önünde kısaca yaptığı konuşmalarında yararlandığı bilgi tabanının parçasıdır. Şimdiye dek binlerce öğrenci onun bilimsel eğilimiyle beraber felsefi ve siyasal bakış açısının dokunaklı bir özetine sahip bu iki etkileyici başyapıtı okudu. Ancak iki konuşmanın mutlak yoğunluğu kolay kavranmalarını engeller. *Ekonomi ve Toplum*, onlarda zar zor görülebilenleri çok fazla detaylandırır. Yine de, Weber'in kendi felsefi ve siyasal görüşlerinin propagandasını en aza indirir, çünkü farklı inançlardaki kişilerin dayanabildiği ampirik araştırma için ortak bir temel kurmak ister; metodolojik polemiklerin bazılarının aksine Ekonomi ve Toplum pozitif bir örnek vermek anlamına gelir. Ancak kolaylıkla görünenden daha fazlası vardır. Çalışma, endüstrileşmiş ve bürokratikleşmiş bir toplumda siyasal demokrasinin olasılıklarını ve sınırlamalarının teorisini, Weber'in sadece ampirik olarak değil ama siyasal olarak da bir sürü siyasal ideolojiye – romantik ulusçuluk, tarımda reform hareketi, tüzel devletçilik, sendikacılık, anarşizm ve dönemin Marksizmi – kıyasla gerçekçi düşündüğü teorisini içerir. Dolayısıyla çalışmada Weber'in siyasal sağduyu olarak düşündüğü şeyin indirgenemez bir unsuru vardır, ama bu, kavramsal yapının göreceli değer- tarafsızlığını geçersiz kılmaz. Ayrıca, çalışma; ironi, iğneleme ve paradoks sevgisi ile doludur; anlamsız bir ifade *Kayser'e*, statü bilinçli profesörlere ya da gösterişli *litterateurs'e* [1] sert bir vuruşu ima edebilir. Ve

son olarak, görünürdeki tüm statik tipolojileriyle birlikte çalışma, bir sosyoloğun dünya tarihi, ana medeniyetlerin yollarını yeniden yapılandırma biçimidir.

2. Sosyolojik Teori, Karşılaştırmalı Çalışma ve Tarihsel Açıklama

Ekonomi ve Toplum, modern dünyanın kökenleri ve olası yönleri hakkında büyük sorunların bazılarına yol açmak için sosyolojik bir iskele kurar. Weber, bu sorulara önceden verilenden daha spesifik ve ampirik olarak makul cevaplar bulmaya kalkışır. Ne birinci Dünya Savaşı tarafından yok edilmek üzere olan İlerleme'nin geniş yayılımlı inancını ne de pek çok genç insana çekici gelmeye başlayan yeni felsefi irrasyonalizmi paylaşan birkaç ilgili kişiye mensuptu.

Weber'in "ekonomi ve toplum" imajı bugün toplumun araştırma yönelimli öğrencileri arasında öyle büyük ölçüde paylaşıldı ki Sosyal Darwinizm, Marksizm ve dönemin diğer izmlerine karşı çizgiler çektiğini hatırlamadıkça *en genel* formülasyonu artık istisnai görünmez. Weber, ister mekanik ister organist, ister idealist ister materyalist olsun hakim evrimsel ve tek nedenli teorileri reddetti; hem sosyal bilimcilerin indirgemeciliğiyle hem de tarihçilerin yüzey yaklaşımıyla, hem saklı "daha derin" nedenler için ısrarlı araştırma hem de tarihi olarak aşkın kavramlara karşı kökleşmiş nefretle savaştı. Bir grubun ekonomik yapısının, eğer değişkense, temel belirleyicilerinden biri olduğunu ve toplumun grup çatışmaları için bir arena olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etti. Yine de, sınıf mücadelelerinin, karmaşasının ya da yarışının yasalarına inanmadı; insanların daha ziyade dönemin çoğunda oluşturulmuş yasalar altında ve kurulmuş örgütler içinde mücadele ettiğini gördü. Çalışmasının eksik kabulü göz önünde tutulduğunda, güce ve meşruluğa atfettiği roller tek başına aşırı vurgulanıyordı. *Ekonomi ve Toplum* açıkça, insanların davranış nedenlerinin otoriteye inanç, memurların zorlaması, çıkar hesapları ve yeterince alışkanlık olduğunu ifade eder. Yine de, Weber Toplum'un doğasıyla ilgili ana-anahtar ifadelerle çok fazla ilgilenmedi ve "dünya formülü (*Weltformelbedürfnis*) ihtiyacına" karşı çıktı. Engels'in aksine, "tarihte son olarak belirleyici bir unsuru" varsaymak için hiçbir neden görmedi. *Ekonomi ve Toplum*, sosyoloji teorisine ve tarihi genellemeye yaklaşmak istediği daha somut düzeyi gösterir.

1903'ten sonra Weber yarım düzine denemesinde kültürel ve sosyal bilimlere yönelik metodolojik konumunu açıkladı.[2] Fakat *Ekonomi ve Toplum'da* araş-

tırmacıya doğrudan yardım eden kavram ve tipolojilere odaklandı. Sosyolojik teorisini – bazen adlandırdığı gibi *Kategorienlehre* – açık uçlu, ama bir yanda sosyal eylemin temel yönlerinin diğer yanda ortak eylemin tarihi tiplerinin ("genel ideal tipler") mantıksal olarak tutarlı formülasyonu olarak geliştirdi. Böyle dönemlerin ve kültürlerin ötesine geçen tiplerin örneğin girişim ve *oikos*, bürokrasi ve dini yönetim gibi yapıları, sosyolojik teoriyi tarihi olarak karşılaştırmalı hale getirir. Sosyolojik teori bu şekilde, yokluklarında tarihte nedensel açıklamanın imkansız olduğu karşılaştırmalı zihinsel deneyim ve yaratıcı kestirimin bir türü için ön koşul olan boyutlu kavramlar ve ampirik tiplerle araştırmacının eksikliğini giderir.

O zaman Weber'in sosyoloji teorisi geniş bir aralıkta uzanan tarihi araştırmadan kaynaklanıyordu ve yine tarihe, geçmişe ve yapılmakta olana uygulanma anlamına geliyordu. Bu genel olarak tarihi anlamdaki teoriye ek olarak, farklı derecelerde tarihi özgünlüğe sahip bağımsız teorileri kullandı:

1., Kapitalizmin ruhu gibi göreceli olarak homojen tarihi bir düzenlemeyi açıklayan teoriler ("bireysel ideal tip")

2. "Akdeniz'in antik devletlerinin ekonomik teorisi" gibi göreceli olarak heterojen, fakat tarihi olarak birbiriyle ilişkili düzenlemeler.

3. Tam anlamıyla test edilebilir önermeler olmadan, tarihsel birkaç kümeleşmenin bir özeti anlamına gelen teoriler ("deneyimin kuralları"): örneğin, yabancı fatihlerin ve yerli rahiplerin ittifak oluşturduğu ya da reforma istekli rahiplerin ve seküler yöneticilerin köklü düşmanlıklarına rağmen bazen işbirliği yaptığı gözlemi. Antik Yahudilikteki gibi önceki türde işbirliğinin meydana gelmesi ya da Marathon savaşı sebebiyle Yunanistan'da ortaya çıkamaması[3] geniş kapsamlı tarihi sonuçlara sahip olabilirdi – bilim adamlarının böylesi tarihi "özetlere" olan ilgisinin sebeplerinden biri budur.

Tabii ki, herhangi bir özel tarihi olayın açıklaması da pek çok farklı eylem içermesi ve deneysel bilimlerin metoduyla doğrulanamadığı için salt akla yatkın olması açısından "teorik" kalır. Weber, antik ve modern araştırmalarının çoğu alanındaki kaynakların yetersizliği ve güvenilmezliği tarafından şiddetlendirilen bu zorluğun kesinlikle farkındaydı.

Sosyologlar iki yönlü görevlerinden geçinir ve sıkıntı çeker: genellemeleri geliştirmek ve özel durumları açıklamak. Bu, doğal gerginliğiyle birlikte sosyolojinin *raison d'être*sidir. Bu, Weber'in herhangi bir resmi sosyolojik teorinin

tarih ötesine geçen genellemelerine, uygun bir tipolojinin yardımıyla temel bir tarihi fenomenin yetkin analizinden daha yüksek derecede değer verme yaklaşımının ruhuyla bağdaşmayacaktı. *Ekonomi ve Toplum*'un sosyolojisi "Clio'nun cariyesidir"; karşılaştırmalı çalışmanın amacı belli bir tarihi problemi açıklamaktır. O dönemlerde evrimsel ve morfolojik yapıların ve sahte nedensel yorumlarda kullanılmaya eğilimli olan analojiler ve benzerlikler Weber için salt araçsal amaca sahipti:

Her kim "tarihin" "her şeyin önceden olduğunu" ve bütün ya da neredeyse bütün farklılıkların, *derece* meselesi olduğunu – açık bir gerçek – göstererek kendini gereksiz hale getirme özel görevini görmezse, tüm benzerliklere rağmen ortaya çıkan *değişiklikler* (*Verschiebungen*) üzerine vurgu yapacak ve benzerlikleri sadece iki yörüngenin [örneğin, antik ve ortaçağ] birbirine göre karşılıklı olarak *ayırt ediciliğini* (*Eigenart*) oluşturmak için kullanacaktır... Antik polis ve ortaçağ şehrinin gelişme evrelerinin gerçekten eleştirel bir karşılaştırması– fakat sadece eğer böyle bir karşılaştırma gelişmenin şimdilik moda olan genel şemaları gibi "analojiler" ve "benzerlikleri" izlemezse faydalı ve verimli olurdu; diğer bir deyişle, sonuçta çok farklı olan iki gelişmenin her birinin *ayırt ediciliğiyle* ilgilenilmelidir ve karşılaştırmanın amacı farklılığın nedensel *açıklaması* olmak zorundadır. Elbette, bu nedensel açıklamanın zorunlu hazırlık olarak olayların rotasının tekil bileşenlerinin izolasyonuna (yani soyutlamasına) ve her bir bileşen için deneyimin kurallarına yönelik yönlendirmeye ve kendisi olmadan nedensel atfın hiçbir yerde mümkün olmadığı *açık kavramların* formülasyonuna ihtiyaç duyduğu doğru olarak kalır. Bu, özellikle yetersiz kavramsal kesinliğin en biçimsiz değerlendirmeyi üretebileceği ekonomik alanda hesaba katılmalıdır.[4]

Weber'in kafasında, Ranke'nin öğrencisi Wilheim Roscher gibi kişiler vardı; onlar için halklar– Hintze'nin oldukça yeterli düzeyde ifade ettiği gibi – "genel biyolojik varlıklardı." Roscher bilim için halkların gelişmesinin prensipte *her zaman aynı* olduğunu ve karşıtlık görünmesine rağmen gerçekten güneşin altında yeni bir şeyin gerçekleşmediğini ama her zaman "tesadüfi" eskinin ve dolayısıyla bilimsel olarak bağlantısız karışımların olduğunu açıkça belirtti. Bu açıkça spesifik biçimde "bilimsel" (*naturwissenschaftliche*) bakış açısıdır [5].

Weber'in karşılaştırmalı yaklaşımı evrensel evreler teorileriyle birlikte tarihi aynılık teorilerine de karşıydı. Özelde "modern" bir fenomen olarak antik kapitalizmi de kapsayan Antikite'nin yorumuna karşıdır; bu yorum, klasik Yunan ve Roma idealleştirmesiyle hümanist geleneğe karşı tepki veren "realist" tarihçiler

tarafından geliştirildi. Weber, kırsal ve şehirsel ekonomik gelişmenin çağdaş evre teorilerine eşit şekilde itiraz etti. O "genel kültürel gelişmeye" de inanıyordu; fakat spesifik tarihsel olayların dinamiklerine, gerilemeleriyle birlikte gelişmelerine de odaklandı. Bu amaçla (aşağıda sayfa Xliii'de gösterilecek olan) birkaç karşılaştırmalı araç kullandı: (a) nedensel açıklamada ilk adım olarak benzerliklerin tanımlanması; (b) olumsuz karşılaştırma; (c) açıklayıcı analoji; (d) metaforik analoji.

İdeal tipin de karşılaştırmalı bir amacı vardır. Bu, Weber'in nominalizme karşı kavramsal realizm şeklindeki eski soruna çözümüydü, fakat o dönemin şartlarında öncelikli cevabı hukukun bilimsel fikrine ve evrimci aşama teorilerineydi. Weber ideal tipin mantıksal statüleri ile ilgili olarak, karşılaştırmalı stratejisi hakkında yazdığından çok daha fazla yazdı. Bu dengesizlik literatürde yansıtılır; ideal tip hakkında çok şey yazıldı ama karşılaştırmalı çalışmanın sanatına uygun olan çok az şey yazıldı. Özgünlüğün değişen derecelerinin tarihi "özetleri" olarak ideal tipler tarihi gerçekliğin dilimleri ile karşılaştırılır.[6] Araştırmacı için sorun ideal tipin diğer tarihi kavramlardan daha az "gerçek" olup olmadığı değildir; görevi daha çok, el altındaki problem için uygun kavramsal özgünlüğün seviyesini seçmeye dayanır. Weber'in ideal tipleri, okuyucunun kendisinin görebileceği gibi, ilgili problemin dinamikleri ve alternatif yönleri hakkında bir teoriyi içerir. Bunların evrimci bir şemaya uymaları gerekmez, ama gelişimsel bir boyuta sahiptirler.

İdeal tipler, sezgisel önermeler olarak kullanılan tarihsel deneyim kurallarının yardımıyla düzenlenir. Örneğin Weber'in monarşi teorisi, monarkların antik Mezopotamya'dan İmparatorluk Almanya'sına kadar çağlar boyunca refah düşünceli oldukları, çünkü üst tabakaya karşı alt tabakanın desteğine ihtiyaç duydukları gözlemini içerir; yine de, bu yüksek tabaka, soylular ve ruhbanlar, monarşik gücün ve meşruluğun sürmesi için genellikle önemli kalır. Dolayısıyla monarşinin istikrarı kısmen yöneticinin iki grubu dengede tutma yeteneğine dayanır. Patrimonyalizmin ideal tipinin (İkinci Fasıl, XII. bölüm) ortaya çıkışı gerekli tanımlamaya izin veren bu gibi gözlemlerden gelir.

Weber'in karşılaştırmalı stratejisi, tipolojilerin yardımıyla, (1) modern ve daha eski koşullar arasındaki *farklılıkları* ve (2) farklılıkların *nedenlerini* tesise yönelmiştir. Bu, tarihten "çıkan" (örneğin, antik kapitalizm) ama kendi içlerinde kültürel olarak önemli ya da moderniteyi tanımlamak için faydalı olan seküler olguların incelenmesini içeriyor, ayrıca tarihin " nedensel zincirlerinin" araştırılmasını da kapsıyordu.

İndirgemeci tek faktör şemasının ve tarihi "tek yönlü yolların" yokluğunda; ekonomi, toplum ve siyasal ilişkisi Weber için örgütlenmenin ve üretim tekniğinin etkileşimini, sosyal katmanlaşmayı, sivil ve askeri yönetimi ve dini ve seküler ideolojiyi kuşatan çok yönlü bir problemler dizisi haline geldi. Batı medeniyetinin benzersizliği sorunundan ayrı olarak, bu bakış açısı da Weber'in medeniyetlerin işleyişlerine karşılaştırmalı bir ilgi duymasına yol açtı.

Araştırmanın böyle bir kapsamlı programı birkaç alanda geniş bilgi ve uzmanlık gerektirir. *Ekonomi ve Toplum'un* tarihi içeriği bilimsel literatürün büyük miktarına ama ayrıca Weber'in önceki araştırmasına dayanır. Weber tarihi kaynakları ve ikincil literatürü kullanmada, eğitimleri ağırlıklı olarak felsefi ve filolojik olan bu tarihçiler üzerinde, kısmen eğitimli bir hukukçu ve ekonomist olması ve kısmen içinde ikincil literatür için açık soruların üzerine eğilebildiği sosyolojik bir çerçeve geliştirdiği için, bir avantaja sahipti.

Ekonomi ve Toplum'un yeterli şekilde anlaşılması Weber'in önceki araştırma ve yazılarını kuşatmalı ve yakın bağlantıları fark etmelidir. Weber, karşılaştırmalı çalışmanın ya da onun *Ekonomi ve Toplumu* yazmasına yol açan entelektüel gelişmenin stratejisinin sistematik bilgisini ifade etmediği için, sonraki çalışmada yakınsayan akıl yürütmenin metodolojik ve özsel çizgilerinin izini burada sürmeye değer görünür; daha önceki yazıların hemen hepsi çevrilmediği için, bunlar aksi takdirde isteneceğinden daha kapsamlı olarak alıntılanacaktır.[7]

3. Orta Çağ Ticari Girişimlerinin Hukuki Formları

Weber'in kuşağından biri için bile, hem Antikite hem de Orta Çağlar tarihçisi olarak liyakat elde etmek ve sonra bunu çağdaş ilgi alanlarının – endüstrileşme, bürokratikleşme ve demokratikleşme- çalışması ile birleştirmek nadirdi. Weber kariyerine hem "Romanist" hem de "Germanist" olarak hukuk ve ekonomi tarihinde başladı; 19. Yüzyılda Alman hukukunu çok keskin şekilde bölen iki okulun ideolojik düşmanlığının ötesine geçti., Hepsinden önemlisi, [illegible]sal ve ekonomik düzenlemelerin çeşitliliğinin iyi şekilde kavranmasını [illegible]edi; dolayısıyla Otto Gierke'nin büyük bilimini taklit etmeye çalıştı; ama Germanistlerin Avrupa tarihini Romalılaşmış otoriter örgütlenme (*Herrschaftsverband*) ve Germanik eşitlikçi ortaklığın (*Genossenschaft*) ikiliğine indirmek için ısrarcı eğilimi ile sempatisi yoktu.

Weber kendisini, akademik kariyerinin başından itibaren iki geniş tarihi so-

ruya adadı: (1) Antikite'de, Orta Çağlarda ve modern zamanlarda kapitalizmin kökenleri ve doğası, (2) üç dönemdeki siyasal egemenlik ve sosyal tabakalaşma. 1889'un uzmanlık tezi orta çağ kapitalizminin yasal kurumlarından, 1891'in *Habilitation'ı* (yani akademik öğretim için gereken ikinci doktora) Roma siyaseti ve kapitalizmi arasındaki ilişkiden bahsetti.

Doktora tezi "Germanist" bir çalışmaydı, *On the History of the Medieval Trading Companies*, Levin Goldschmidt yönetiminde yazıldı.[8] Büyük ölçüde yayımlanmış İtalyan ve İspanyol kaynakları baz alarak, denizciliğin uyanışı ve iç kara ticareti ve şehir zanaat üretimi ile ortaya çıkan sınırlı ve sınırsız ortaklığın çeşitli biçimlerinden bahsetti. Ortaçağ kapitalizmi risk ve karın paylaşımını uygulamak ve tarafların ortak bir yatırımdaki yükümlülüklerini ve sorumluluklarını tanımlamak için yasal kurumlara ihtiyaç duydu. Weber, Cenova ve Pisa gibi şehirlerdeki deniz aşırı ticaret kurumlarından doğan ortaklık biçimleri ve Floransa gibi ülke içindeki şehirlerin aile zanaat girişimlerinden doğanlar arasındaki farkları araştırdı. Önceki tipik olarak ticari yatırımlar için *ad hoc* (geçici) ortaklıklardı, sonuncusu daha genel olarak çoğunlukla birkaç kuşak hayatta kalan, aile ve diğer üyeleri ile, devamlı hanelerdi. Deniz aşırı ticaretin ortaklık biçimleri (*commenda, societas maris*) sadece sorumlulukların ve karın sınırlandırmasıyla ilgileniyor, ama hane girişimleri, içsel kapanma başlamadan ve ticari girişimin birimleri olarak bölünmeden önce, uzun süre etkinliğin kapitalist ve komünist biçimlerini birleştirdi.

Birkaç Weberci ilke bu yüksek derecede teknik analizde zaten algılanabilir. Ekonomik ve yasal gelişme iç içe geçer, ancak " hukuk, ekonomik bakış açısından, sıklıkla konu dışı olan kriterleri takip eder"[9]; kendi dogmatik ve sosyal kökenlerinden çok uzak kalan ekonomik koşulları düzenleyebilir – bu, tekabül teorilerinin, özellikle ekonomik olarak belirleyici türün eleştirisiydi. Ekonomik eylem için yasal düzenin önemi üzerindeki ısrar ayrıca *Ekonomi ve Toplum'un* ilk bölümünün (daha eski İkinci Fasıl, bölüm I:1) başlangıç noktasıdır. Burada Weber'in zamanla ilgili temel bakış açısının tutarlılığı belirtilir. Ama doktora tezinin gücü böyle genel bir görüşten çok Gierke ve Rudolf Sohm gibi ünlü bilim adamlarının tarihi fikirlerini canlı ve detaylı biçimde ele alışta ve bunlarla kesin olarak tartışma yeteneğinde yatar. Ancak Weber yeni geliştirilen kapsamlı sonuçlara ulaşma yetersizliğini kabul etmek zorundaydı. Zaten doktora tezinin hazırlık aşamasında ironik üslubunu değerlendiriyordu:

Kitaplarla kendi başıma çalışmak ve yüzlerce kanunu okumak için yeterli

derecede İtalyanca ve İspanyolca öğrenmek zorundaydım... en kötüsü kanunlar öyle kötü bir antik dille yazılmıştı ki o zamanlarda böyle bir jargonu anlayacak kişilerin yeteneğine ancak şaşılabilir. Meşguldüm ve eğer çok fazla bir şey çıkmazsa, bu benim değil daha çok kanunlara tam da aradığım şeyleri koymayan İtalyan ve İspanyol magisratların hatasıdır.[10]

Weber zamanın tartışmalı sorusuna cevap veremediğini hissetti: Kapitalist ortaklık ve kuruluşların erken biçimleri ne ölçüde Roma ve Germen yasal etkileri tarafından biçimlendirildi? Gierke ve Sohm'a verilecek kesin cevaplar ona sadece Almanya'yı da içeren daha karşılaştırmalı çalışmadan sonra, mümkün göründü. Bu nedenle, doktora tezi kendini sonraki araştırmalar için temel teşkil etmek üzere ticari kuruluşların çeşitli biçimleri arasındaki farklılıklarla sınırladı.

Doktora tezi, *Ekonomi ve Toplum*'daki hane, aile, akraba grubu ve işletme arasındaki açık ve kapalı ilişkileriyle ilgili anlatımın (özellikle ikinci Fasıl'da bölüm II:2, III:1 ve IV:2) tarihi ayrıntılarla ilgili uzun süreli bilgisine ve literatürle eski aşinalığına dayandığını gösterir. Ortaklıkların sonraki ele alınışı daha geniş bağlamda sistematik bir sıra ile salt bir özettir, ancak ilk bakışta "boş kutuları" bir şekilde keyfi doldurduğu görünen açıklamalar sıklıkla bu daha önceki çalışmalardaki dikkatli değerlendirmelere dayanır.

Weber doktora tezinden iki yıl sonra, *The Roman Agrarian History in Its Bearing on Public and Private Law* (11) üzerine onu Roma, Germen ve ticaret hukuku okumaya yeterli hale getiren bir "Roma hukuku araştırmacısı" *Yüksek Doktorasını* tamamladı. 1893'te Berlin'de hukuk profesörü oldu ve neredeyse hemen hasta Goldschmidt'in yerini aldı.

4. Antik Germen Tarihinde Ekonomik ve Siyasal Güç

Weber, *Roman Agrarian History*'sini o zaman devasa karşılaştırmalı çalışması, *The Settlement and Agrarian Structure of the Western and Eastern Germanic Tribes, Celts, Romans, Finns and Slaves* (3 cilt, 1895), üzerinde çalışıyor olan August Meitzen'in cesaretlendirmesi ile yazdı. Meitzen onun mülkiyet biçimleri ve sosyal yapı analizi için köylerin antik arazi haritalarını ustalıkla kullandı. Weber Roma arazi haritaları üzerine Meitzen'in yazdığı bölümden yola çıktı. Bu girişim orta çağ ticari şirketlerinin çalışmasından çok daha zordu; bulgular, kaynakların yetersizliği ve belirsizliği nedeniyle, çok fazla kuramsal olmak zorundaydı. Weber, Roma tarımının diğer Hint-Germen tarım yapılarından elde edilen kavramlarla yeterli

derecede analiz edilebileceğini gösterdiğine inandı. Yine de, on yedi yıl sonra, Antikite üzerine ikinci büyük çalışmasında hala çalışmayı savunuyor olduğunu, ama aslında onun "gençlik günahlarıyla" ve özellikle "Meitzen'in kategorilerini heterojen koşullara uygulama" çabasındaki hatayla dolu olduğunu yazdı.[12] Bu nedenle, ilk yıllarında Weber de evrimci benzerlikler tarafından etkilendi, ama 1904 yılı itibariyle antik Germen sosyal yapısı hakkındaki tartışmaya karıştığında[13], onlarla gayretli şekilde mücadele etti. Weber, çağdaşlarının metodolojisinin eleştirisi ile birlikte, siyasal ve ekonomik güç arasındaki tarihi ilişki görüşlerini – *Ekonomi ve Toplum'da* egemenliğin tipolojisi için önemli hale gelen bir görüş – detaylandırdı. Söz konusu olan feodal egemenliğin kökeni (*Grundherrschaft*) on yıllarca bilimsel tartışmanın merkeziydi. Almanya'nın tüm siyasal ve ekonomik tarihini *Grundherrschaft* ve değişkenleri bakımından açıklama eğilimi vardı.

Daha Sezar ve Tacitus döneminde feodal egemenliğin üstünlüğü tezi Georg Friedrich Knapp ve ekolü, özellikle Werner Wittch tarafından desteklendi; feodal egemenliğin, Frenk usulü zorla askere almanın feodal vassalların süvarisine dönüşmesinden kaynaklandığını söyleyen daha eski görüşü reddettiler. Knapp ekolünün tezine karşı olarak, Meitzen geç Antikite'nin Germen köylüsünün özgür statüsünü ileri sürdü ve komünlerdeki toprağın eşit parsellenmesine işaret etti. Meitzen, Sezar zamanında Germanik kabilelerin göçebe hayat tarzlarını onaylayarak rakiplerine bir fırsat bıraktı, ama göçebe hayvan besiciliğinden çiftçiliğe geçişi "emeğin mülkiyetten" özgürleşmesi olarak yorumladı; bu Karl Rodbertus'un görüşünü andıran bir ifadedir. Meitzen için Germanik yerleşim, halkın eşitlikçi ruhunun doğasında olan ekonomik bağımsızlık için dürtünün oluşmasıydı. Yine de, Knapp'ın ekolü Sezar zamanındaki özgür Germanik kişinin tarımı küçümseyen büyükbaş hayvan sahibi ve toprağı sürenler olduğunda ısrar etti. *Grundherrschaft'in* kökeninin bu durumda büyükbaş hayvan sahiplerinin köylüler üzerindeki yönetiminde yattığı görüldü. Wittich, bilhassa, görüşünü Richard Hildebrand'ın kültürel ve yasal gelişme şemasıyla destekledi. Weber'in yorumu şöyledir: " Bu teori, son günlerde çok görülen, evrensel aşamaların yasal dizilişi olarak kültürel gelişmeyi biyolojik süreçler gibi kavrama çabalarından biridir."[14] Dolayısıyla, en azından Batı'da, evrensel göçebe evresinin bir ifadesidir. Teori Bedevilerin ve Kırgızların çağdaş göçebe hayatından benzerliklerle çalıştı ve onlara Germanik tarih öncesini aydınlatmak başvurdu. Eğer bu göçebeler tarımsal işe tepeden baktıysa, sonuçta Germanik göçebeler de aynı şekilde yapmak zorundaydı. Weber buna itiraz etti:

Benim de büyük saygı duyduğum bir bilim adamının bu prosedürü "kültürel aşamalar" kavramının bilimsel olarak uygulanmaması gereken sarzın güzel bir örneğidir. "Göçebe", "yarı göçebe" gibi kavramlar betimleyici amaçlar için zorunludur. Araştırma için, halkların gelişim evrelerinin devamlı karşılaştırması ve analojilerin araştırılması, eğer dikkatlice kullanılırsa, her bir münferit gelişmenin ayırt ediciliğinin nedenini açıklamak için uygun deneyimsel araçlardır. Fakat, evrelerin oluşturulmasını böyle bir deneyimsel araçtan başka bir şey olarak düşünmek ve böyle soyutlamalar altındaki tarihi olayları - Hildebrand'ın yaptığı gibi - bilimsel çalışmanın *amacı* olarak görmek kültürel tarihin temelinin ciddi bir yanlış anlaşılmasıdır; "kültürel aşamayı" kavramdan başka bir şey olarak görmemek, ona biyolojik organizmalar ya da münferit bileşenlerin "çıktığı" Hegelci "idea" gibi bir varlık muamelesi etmek ve dolayısıyla "evreyi" analoji ile *sonuçlara* ulaşmada kullanmak uygun metodolojinin bir ihlaliydi: Eğer *y* tarihi olayı genellikle x'i takip ederse ya da eğer her ikisi birlikte var olma eğilimindeyse, y_1, x_1'i takip etmek ya da onunla birlikte var olmak zorundadır , çünkü x ve x_1 kültürün "benzer" evrelerin kavramsal bileşenleridir.

Kültürel bir evrenin zihinsel kurgusu, analitik açıdan sadece, oluştuğu tekil olayın birbirlerine "yeterli" olduğu, içsel " benzerliğin" belli bir ölçüsüne sahip oldukları – söyleyebildiğimiz gibi- ama herhangi bir belirli yöntemle (*Gesetzmassigkeit*) ilişkili olmadıkları anlamına gelir...

Tüm kabilelerin geçtiği ve yerleşimin geliştiği göçebe varlığının evrensel "evresine" duyulan inanç Asyalı halkların gelişmesiyle ilgili bilgimiz göz önünde bulundurulursa ve Hahn'nın araştırmasından sonra [*Die Haustiere*, 1896] artık devam ettirilemez. Her halükarda, Hintli- Germanik halklar arasında tarımın ilkel biçiminin bilgisi hiç bir suretle en karanlık geçmişe geri dönmez .[15]

Weber'in bakış açısından, Sezar döneminin Germanik kabileleri göçebe değildi, çoğu işi kölelere ve kadınlara bırakan bir arazi sahipleri tabakası (*Grundherren*) olan özgür kişiler de değildi; köleler iş gücünün önemli bir parçası değildi ve savaşçı ve köylüler arasındaki statü farklılığı kayıtlı tarihin başından beri yoktu; daha ziyade, Germanik özgür kişiler çok aşamalı olarak Orta Çağın siyasal olarak haklarını kaybetmiş ve ekonomik olarak yorgun köylüsüne dönüştü.

Weber, Meitzen'in Germen köyünün toprak dağılımı ile birlikte yasal otonominin bir ürünü, göreceli eşitlerin tekelci ortaklığı olduğu, feodal hükmün ürünü olmadığı görüşünü kabul etti. Yine de, Meitzen'in eşitlikçi halk ruhu varsayımına karşı olarak, Weber ekonomik olarak daha realistik bir görüşü be-

nimsedi ve ikna edici şekilde toprağın kapalı bir ortaklık tarafından eşit şekilde bölünmesinin, orta çağ loncalarının tekelci siyasallarına benzer, ekonomik fırsatların (toprak eksikliği) daralmasına işaret ettiği sonucuna vardı .[16]

Weber, Roma kaynaklarını incelemede, Sezar'ın Sueviler hakkındaki raporunun Germanik kabilelerin göçebe hayat tarzları için bir kanıt olmadığını gösterdi. Bir sınır halkı olan Sueviler, komşu bölgelere peridoyik baskınlarla meşgul olan ve tarımı önemsemeyen profesyonel savaşçı grubu içinde gelişti. Bu, Weber'e savaşçı komünizm olgusunu ve en genel vurgusunu getirdi: Ekonomik faktörler üzerinde siyasetin tarihi önceliği:

Kırgızlar ve Bedeviler tarafından önerilebilenlere benzer uzak analojiler araştırılmak istenirse, Sueviler arasında bulunan "otarşik devletin" [Fichte'nin kolektivist ütopyasına bir ima] özellikleri çok daha fazla Antikite'de Liparian adaları üzerindeki soyguncu komünizmden birini ya da – eğer tabir caizse – antik Spartalıların "subaylarının intizamsız komünizmini" ya da Halife Ömer'in debdebeli ganimet komünizmini hatırlatacaktır. Tek bir ifadeyle, bu özellikler "savaşçı konümizmin" ürünüdür. Salt askeri çıkarların sonucu olarak kolaylıkla açıklanabilirler... Bunlar göçebe evrede durağan ve büyük sığır sahipleri tarafından patriarkal biçimde yönetilen bir kabilenin yaşam koşullarıyla nadiren uyuşacaktı...

Germanik ve Akdeniz tarih öncesinin en eski sosyal farklılaşması, görebildiğimiz kadarıyla, öncelikle siyasal olarak, kısmen dini olarak belirlenir; ancak bu öncelikle ekonomik olarak belirlen*mez*. Ekonomik farklılaşma daha çok öncekinin sonucu ve yan tesiri ya da, en revaçta olan terimlerle söylersek, bunun"işlevi" olarak düşünülmek zorundadır, bunun tersi düşünülemez.

Eğer terim tarih öncesine uygulanabilirse, "şövalye" yaşam tarzı.... çoğunlukla feodal konumla birbirine uyar; gerçekte bu, özel kalıtsal arazi sahipliği tamamen geliştiğinde kuraldır... yine de, bu hayat tarzının diğer özgür kişiler üzerinde feodal üstünlüğe yol açtığı ya da bunula ilişkili olduğu genel olarak hiçbir suretle doğru değildir – Bu Homer ve Hesiod döneminde Germanik destanlar döneminde olduğu kadar azdır. Bu, olağan nedensel ilişkinin sonraki feodal yapının üst düzey ailelerin ayrıcalıklı konumunun sonucu değil, başlangıçtaki temeli olduğu görüşüne geri dönme anlamına gelir. Feodal egemenliğin tarihi önceliği yüksek derecede olasılık dışı görünür; bunun nedeni her şeyden önce arazi fazlalığı döneminde salt arazi sahipliğinin ekonomik gücün iyi derecede temeli olamamasıdır.[17]

Weber denemesini doğru bilimsel sonuçların doğasındaki saçmalık hakkındaki bir hatırlatma ile sonuçlandırdı ve daha eski görüşün muhtemelen yeni meydan okumalardan sağ kurtulmasını bekledi: "Bu, önemsiz görülebilir. Ama ne yazık ki, önemsiz sonuçlar, gerçek nitelikleriyle, çoğunlukla doğru olanlardır."

Weber, *Ekonomi ve Toplum'da*, patrimonyal egemenlik ve karizmatik yönetim arasındaki karşıtlığını somut tarihi konulardan oluşturdu. Bu askeri olayların dini olgularla birleşmesi karizmatik egemenlik kategorisini oluşturdu.[18]

5. Roma İmparatorluğu ve Alman İmparatorluğu

Weber'in İmparatorluk Almanya'sı ve İmparatorluk Roma'sının karşılaştırmasına ve karşılaştırılabilirliğine eski bir ilgisi vardı. Bu konuda, Roma Cumhuriyeti'ni liberal siyasal teorisi üzerinden tanımlayan ve Antikite'den benzerliklerle İmparatorluk Almanya'sına karşı tartışan Theodor Mommsen'e yakındır. Akademik çevrede Weber'in karşılaştırmalı ilgisi başlangıçta çok önemsenmedi. *Roman Agrarian History* teknik olarak çok küçük bir bilim adamları grubundan fazlası tarafından anlaşılmasının çok zor olduğunu ispatladı. Bugün en önemli Roma tarihçileri arasında sayılan Alfred Heuss şunu belirtmiştir:

Weber, Roma tarım yazarlarını (Cato, Varro, Columella) ciddiye alan, onları gerçekçi yolla inceleyen ... ve Roma tarım kapitalizminin kaba ilkelerini teknik detayları açısından ortaya çıkaran ilk kişiydi. Bu açıdan, kitap, her ne kadar genel olarak tarihçiler tarafından ihmal edilse de, çığır açıcı hale geldi ve takip eden araştırma onun araştırma çizgisi boyunca devam etmek zorundaydı... Weber'in her ikisini de usta bir üslupla birleştirdiği yasal kaynakları ve haritacıların teknik dilini kullanma yeterliliğine dönemin tarihçileri arasında başka kim sahipti? Kitap, sıkıcı ve çok eski konusu nedeniyle anlaması zor olan, becerikli bir çalışmadır (18).

Dönemin tarihçileri arasında yaşlı Mommsen, Weber'in çalışmasını değerlendirmek için en iyi niteliklere sahip olandı. Kitabın yayınlanmasını alkışladı ve önceki özel temeli üzerine yazarını nezaketle karşıladı: Roma özel hukuku ve kamu hukukunun sınırları. Daha Weber'in doktora savunması zamanında Mommsen şöyle demiştir: "Benim için mezara inme zamanı geldiğinde, 'Oğlum, işte mızrağım, kolum için çok ağır oldu' demeyi tercih edeceğim Max Weber'den başka kimse yok."[20] Yine de, Weber onun halefi haline gelmedi ve çabucak antik tarih sınırlarının ötesine geçti. Doksanların başında *Verein für Sozialsiyasal'in* kehanet-

leri altında yönetilen kırsal işçilerin koşullarının anket çalışmasına, İmparatorluk Almanya'sında Sosyal Sorun çalışması için profesörlerin, siyasalcıların ve yüksek devlet memurlarının en önemli ortaklıklarına eğildi. 1892 ve 1894 arasında Weber yoğun olarak çiftlik işi üzerine kitap yayınladı ve *Roman Agrarian History'nin* aksine, yeni yazdıkları kayda değer dikkat çekti. Weber'in ilgisinin yönü Freiburg Üniversitesi'nde 1894'te kabul ettiği ekonomi kürsüsü teklifi ile onaylandı; bu, bir hukukçu için olağan dışı bir teklifti – olağan "iyileştirmeye" (yani, farklı bir akademik alanda yeterli hale gelmek için ikinci *Yüksek Doktora'nın* yazılması) bile ihtiyaç duyulmadı.

Freiburg'da Weber "Antik Medeniyetin Gerilemesinin Sosyal Sebepleri" üzerine popüler bir ders verdi (1896). [21] Antikite ve Doğu Elbia çalışmaları arasındaki ana siyasal bağlantı "imparatorluğun yükselişi ve çöküşü" problemiydi. Ortak tema, imparatorluğun zengin ve fakir arasındaki bölünme ile öz yıkımıydı. *Roman Agrarian History'de* Weber İmparatorluğun yayılmacılığının ve benzersiz kapitalist sömürünün ardındaki "sosyal tabaka ve ekonomik çıkar gruplarını" araştırdı: " Büyük bir yönetimin siyasal egemenliği asla böyle kazançlı değildir."[22] Roma devleti "sosyal kurumunun sarsıcı hastalığından" zarar gördü. Weber, değer yargısını özgürce ifade etti. Baraka kölelerinin koşullarından kendi ailelerine ve koşullu toprak kullanımına izin verilen kalıtımsal olarak bağlı köylülere dönüşüm ona daha iyisi için kesin bir değişim olarak göründü:

Bu gelişmenin ahlaki önemini vurgulamaya pek gerek yok. İmparatorluğunun başında Bebel'in yasal evlilik fikrinin [yani özgürce anlaşılmış ve feshedilebilir evlilik] üst tabaka arasında *de facto* (fiili), yurttaşlar arasında genelde *de jure* (hukuken) onaylandığı hatırlanmalıdır. Sonuçlar bilinir. Bu çalışmada Hıristiyan evlilik fikrinin etkisi ve bu ekonomik gelişme arasındaki bağlantıyı göstermek mümkün değildi; ama kölelerin feodal haneden ayrılışının "on bin meteliksizin" barbarlık yıllarına dönmesiyle hiçbir suretle pahalıya patlamayan büyük içsel iyileşmenin (*Gesundung*) bir unsuru olduğu açık olmalıdır.[23]

Weber, Doğu Elbia'daki sosyal gelişmeleri Roma tarihinin arka planına aykırı gördü. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında köylülerin proleterleşmesini kaygı ile gözlemledi. Feodal *Alman asilzadeleri* kapitalist girişimcilere dönüştü; Rus sınırlarının ötesinden ucuz mevsimlik işçileri, sürekli ve toprak sahibi Alman iş gücüne – baraka kölelerinden biraz daha fazla – tercih ettiler. Weber, *Junkerlerin* iş ve gümrük politikalarındaki büyük tehlikeyi öngördü ve İmparatorun askeri desteği olma aldatıcı iddialarını, onu sosyal ve ekonomik olarak za-

yıflatırlarken bile, reddetti. Büyüklerini 1893'te *Verein für Sozialsiyasal'te* "tüm korkuların en korkuncu kendisi için miras kalan toprağın felaket haline geldiği toprak sahibi proleterdir" şeklinde uyardı.[24]

1896 Freiburg söylevinde Weber, görüşlerini tekrarladı ve klasik olarak eğitilmiş izleyicisini Roma İmparatorluğunun çöküşünden modern sosyal problemlerin çözümü için ders çıkarılabileceği şeklindeki hazır inancına karşı uyardı. İşi, konuyu "sadece tarihi çıkar" olarak etiketlemeye kadar götürdü. Ama bu, öncelikle didaktik bir eleştiriydi. Dinleyicilerine ekonomik unsurun ve alt tabakadaki sosyal eğilimin göreceli önemi hakkında bir şeyler öğretmeyi düşündü. Entelektüel ve siyasal kültür, Hümanistlerin Jakob Burckhardt'a kadar yaptığı ve klasik ekolün hala yapıyor olduğu gibi, ekonomik ve sosyal yapıdan yalıtılmış olarak görülmemelidir; işin biçimi ve bölünmesindeki temel değişiklikler ve özellikle alt tabaka içindeki ekonomik ve sosyal değişimler tarihi olarak hakim gruplar ve onların kültüründeki değişimler kadar önemli olabilirdi. Alman İmparatorluğu, her ne kadar özel sıkıntıları Roma İmparatorluğunu parçalayanlara büyük ölçüde ters olsa da, endüstriyel ve tarımsal proleteryasının büyümesiyle böyle değişikliklerle karşılaştı.

Weber, Roma İmparatorluğunun çöküşü için olan açıklamasının basitleştirilmiş bir biçimini sundu- antik devletlerin ekonomi teorisinin sonraki kısmı: İmparatorluğun istikrarı ile yeni kölelerin akışı, antik kapitalizmin ana sermaye kazancı azalmaya başladı. Ticaret azaldı. Denizden uzak fethedilmiş geniş alanları deniz kıyısındaki şehir devletlerinin araçlarıyla yönetmek giderek zorlaştı. Roma'daki çok büyük araziler kendilerini şehirden bağımsız yönetimsel birimler olarak oluşturdu. Yerel birlikler, askere alınanların yaklaşık yarısı askerlerin oğulları olan, büyük ölçüde kendi kendine varlığını sürdüren daimi ordunun yerini aldı. Ekonomi ve kültür kırsal hale gelirken, kozmopolitlik kayboldu. Bu nedenle sınırlı geçim ekonomisi olarak yola çıkan Antikite'nin ekonomik gelişmesi tamamen döngü haline geldi. Yine de, Weber için bu döngüsellik (*Kreislauf*) Oswald Spengler biçiminde morfolojik varsayımlar içermedi.

İmparatorluğun parçalanması üst ve alt yapı sorunuydu: "Esas itibariyle, çöküş salt yönetimsel şehir araçlarının ve onunla birlikte para ekonomisine bağlı olan siyasal üst yapının kaybolması anlamına geliyordu; çünkü artık doğal ekonomisi ile ekonomik alt yapıya uyamıyordu."[25] Bir şehrin alt yapısı olan şey, para ekonomisi ve ticaret, deniz ekonomisinden karasal ekonomiye geçiş gerçekleştikçe sürekli temeli olmayan bir üstyapı haline geldi.Bu nedenle üst ve alt

yapı ilişkisini zaman ardışıklığıyla birlikte coğrafi değişim açısından da ele aldı.

Söylev boyunca Weber çeşitli karşılaştırmalı araçlar kullandı. Farklılıklarını tanımlamak için ortaçağ ve antik şehrin benzerlikleriyle başladı; ne kadar farklılık bulursa önemli farklılıklar alanını o kadar daraltabildi. Antik belediyelerin dağılmasını açıklamak için olumsuz bir çağdaş analojiye, Prusyalı *Junkerlerin* malikanelerinin kırsal "komünler" ile (*Landgemeinden*)[26] idari olarak birleştirilmesine direnişine başvurdu ve topraktan bildik ortaçağ ve modern kaçışı geç Roma döneminde şehirlerden kaçış ile karşılaştırdı. Bildikleri bir deneyimle açıklayıcı şekilde karşılaştırarak Romalı kölelerin askeri disiplinini dinleyicileri için daha anlaşılır hale getirdi: resmi görevli olmayan evli subaylar (*"villici"*) tarafından eğitilen evlenmemiş askerler ("köleler") için güdümlü kışla hayatı ile askeri hizmet. Roma'nın büyük arazilerindeki kölelerle Şarlman hanedanlığı zamanındaki sınıflardaki köleleri karşılaştırırken Weber kesin bir farka işaret etti: sonrakilere, lord'un *oikosundan* ayrılmaları üzerine aile kurma ve toprak kullanımı izni veriliyordu.

6. Antikite'nin Ekonomi Teorisi

Weber'in Antikite ile ilgili çok kapsamlı çalışması, *Ekonomi ve Toplum'dan* kısa süre önce yazıldı. "Antikite'de Tarım Koşulları"[27] başlığının ardında Mezopotamya, Mısır, İsrail, Yunanistan, Helenist bölge ve Roma Cumhuriyeti ve Roma İmparatorluğunun karşılaştırmalı sosyal ve ekonomik çalışmasından daha azı saklı değildi. Alfred Heuss onu Antikite'nin ekonomik ve sosyal gelişmesiyle ilgili olarak şimdiye kadar yapılan en orijinal, en korkusuz ve en inandırıcı analiz" olarak adlandırdı... Bu " Weber'in yargısının, özellikle detaylarda, çok hakim ve temkinli olduğu bir alandı... Bu din sosyolojisinde daha da 'orijinal' olsa da, geçerli olan bir iddiadır.[28]

Ekonomi ve Toplum'un aksine, çalışma ekonomik ve siyasal-askeri tipoloji üzerine odaklandı ve buna rağmen meşru egemenlik kategorilerini içermiyordu. Weber'in düşüncesinde hem ekonomik hem de askeri kaynakların elde edilmesi kategorisinin meşruluğunkinden daha eski olduğu belirtilmelidir; üstelik, her iki alanda da elde etme biçimindeki bu farklılıklar onun için eşit derecede önemli kaldı:

Askeri bir yapının kendi kendini donatma ya da at, silah ve yiyecek tedarik eden savaş lordları tarafından karşılanması ilkelerine dayanıp dayanmadığı sosyal tarih için bir başkasında olduğu gibi temel bir ayrımdır: üretim araçlarına

ister işçiler tarafından sahip olunsun isterse bunlar kapitalist bir girişimci tarafından elde edilsin farketmez.[29]

Bu bakış açısı dikkate alındığında Weber kendine antik ekonomiyi ana siyasal yapılarla ilişkilendirme görevi verdi. Neredeyse tesadüfen, daha çok kendi karşılaştırmalı yaklaşımını açıkladı. İki konu dikkati çekti: (1) Eğer her halükarda evrensel evrimsel aşamalar yoksa, eğer tarihi olarak tanımlanamazlarsa, analiz için ne tür bir tipoloji uygundur? (2) Eğer ortaçağ koşullarına ve modern koşullara uygun ekonomik tarihi kategoriler Antikite'ye uygulanmazsa, hangi kavramsal alternatifler kullanılmalıdır?

Evrimsel kavramlara karşı olarak, Weber, fiili tarihi sıralanışı açık bırakan ve onların yerine mantıksal "durumlar" ya da "koşullar" ekleyen sınırlı bir gelişimsel şema geliştirdi – *Ekonomi ve Toplum* için temel haline gelen model oluşturan bir araç. Bu, sadece evrimsel sıralanışa nazaran "sabit" bir yaklaşımdı. Weber, sosyal tarihin görünür bir başlangıç noktasının olmadığını, çünkü çoğu tarihi fenomenin boylar, aşiretler ve *kabileler* gibi ikincil, askeri olarak belirlenmiş gelişmeler olarak göründüğünü ileri sürdü. İlkel kırsal yapı hakkında güvenilir hiçbir şey bilinmiyordu. Weber için, egemen ailelerin en azından göçebe fatihler olarak oluştuğu " inandırıcı hipotezi" bile genel olarak kabul edilir değildi, çünkü aristokratik hükümet şekli Akdeniz kıyılarında gelişti ve diğer kökenlere sahip olduğu kanıtlanabilirdi; başlangıç noktaları tarih öncesinin karanlığında kayboldu. Tarihi olarak yeniden düzenlenebilen her şey "kendilerini bir ölçüye kadar Sen'den Fırat'a en azından bazı şehir gelişmeleri olan tüm bu antik halklarda görünüşte tekrarlayan kesin örgütsel durumlardı."[30]

Weber, analizine "The Controversy About Ancient Germanic Social Structure"daki düşüncesiyle birleşen özet karşılaştırma dizileriyle başladı. Avrupa ve Asya tarım tarihi önemli bir kategoride farklılaşıyordu: toprağın sahiplenilişi. Weber, Avrupa ve Asya'daki erken yerleşimin rotasını karşılaştırırken, ilkinin ilk göçebe hayvan yetiştiriciliğinden karışık ekin ve hayvan tarımına, sonrakinin göçebe ekin yetiştirmesinden bahçıvanlık tipi yoğun tarıma geçtiğini gördü. Dolayısıyla otlak temelindeki komünal mülkiyetin Avrupa'daki gelişmesini, ama Asya'daki göreceli yokluğunu gördü.

Daha sonra, Weber, Batı'daki antik ve ortaçağ tarımını karşılaştırdı. Her iki durumda da tarım, ekonomik fırsatların daralmasıyla yoğunlaştı. Tarımsal meşguliyet erkeklerin çoğunluğunu askeri hizmetler için ekonomik olarak kullanılamaz hale getirdi. Böylece kitleleri kullanan profesyonel savaşçılar ortaya çıktı. Weber,

feodalizmi ortaçağ durumunu aşan tarzda tanımladı. Bu, ona antik koşullar ve ortaçağ koşulları arasındaki kesin farka işaret etme olanağı verdi. Orta çağ feodalizmi, savaşçıları kırsal bölgede feodal lordlar (*Grundherren*) olarak dağıttı; antik feodalizm şehirdi: Savaşçılar poliste birlikte yaşadı.

Bu gelişmede askeri teknoloji kısmen neden, kısmen yan tesirdi. Weber, Antikite'de, Orta Çağ'ın aksine, hem üstün askeri tekniklerin yayılmasının hem de ticari yayılımının deniz aracılığıyla olduğunu vurguladı. Halbuki merkezi ve batı Avrupa, kara yoluyla ticaret gerilediğinde birden senyoral ve feodal hale gelirken, Antikite'de "feodal" gelişme şehir devletinin oluşmasına neden oldu. Bu merkezileşmede yurttaşlığın ademi merkezi orta çağ feodalizminin tipik kişisel sadakat bağlarının olduğundan çok daha sağlam bir bağ olduğu sonucu vardı.

Bu noktada Weber, benzerlik için analoji yanlışı yapmamaya yine dikkat çekti:

> Antik şehir feodalizminin takas ekonomisiyle ilişkisi ortaçağ şehirlerimizde özgür zanaatların yükselişini, aristokrat yönetimin gerilemesini, şehir ekonomisi ve feodal ekonomi arasındaki gizli mücadeleyi ve para ekonomisinin etkisi altında feodal yönetimin dağılmasını çağrıştırır... Ama orta çağ ve modern fenomeni ile bu gelmiş geçmiş mevcut analojiler sıklıkla çok güvenilmez ve çoğunlukla tarafsız anlayışa bütünüyle zarar vericidir.
>
> .... Antik medeniyet onu orta çağ ve modern çağdan kesin şekilde ayıran özel niteliklere sahiptir.[31]

Weber bir dizi özelliği listeledi: Antik medeniyet kıyılarda ve nehirlerde toplandı; ticaret yaygındı ve oldukça karlıydı, ama Orta Çağ'da sahip olduğu miktardan yoksundu; büyük antik imparatorluklar modern Merkantilist devletlerden daha merkantilistti; özel ticaret, çalışan sınıfı değil, sınıfsız yurttaşların tüketici proletaryasını bakan şehir merkezlerinin siyasal olarak önemli tahıl teminini güvence altına almak için yeterli olarak gelişmedi; kölelik Orta Çağdan daha önemliydi.[32]

Bu kıyaslamalar Weber'i, on yıllardır hararetle tartışılan, modern ve orta çağ ekonomi tarihi kategorilerinin Antikite için uygun olup olmadığı konusuna yöneltti. 1860'larda, kendisi de bir toprak beyi olan Karl Rodbertus, antik ekonominin egemen birimi olarak efendinin genişletilmiş hanesini (*oikos*) inceledi; ayrıca antik kapitalizme de çok ilgi gösterdi. Antikite'nin bilim adamı olarak, muhafazakar sosyalist Rodbertus, tarım gelişmelerini "Romalıların gizli tarihi" olarak etiketleyen Marx'ı gölgede bıraktı. Çalışması Rodbertus, Marx, Engels ve Schmoller'den esinlenen Karl Bücher *oikos'u* kendisinin ekonomik

gelişmenin etkili şemasında – hane ekonomisi, şehir ekonomisi ve ulusal ekonomi – bir aşama olarak kabul etti.[33] "Ekonomik gelişmenin meşru seyrine" inanan Bücher (Önsöz, iii), Antikite çalışmasında özel ekonomik kavramlara olan ihtiyacı reddeden Eduard Meyer tarafından eleştirildi. Weber, karşılığında, Meyer'in yaklaşımının anlamsızlığı konusunda uyarıda bulundu: "Hiçbir şey antik koşulları 'modern' olarak düşünmekten daha tehlikeli olamazdı. Her kim bunu küçümserse, çok sıklıkla olduğu gibi, yapısal farklılıklar....." [34]

Weber *oikosun* önemini kabul ediyordu, ama onu Roma bağlamında İmparatorluk döneminin "gelişimsel ürünü" olarak ve orta çağ feodalizmine dönüşüm olarak görüyordu; aksine, Doğu *oikosu* tarihin başlangıcından beri vardı. Doğrudan kendine yeten haneden kaynaklanan *oikosu* kabul eden Rodbertus'un aksine, Weber Doğu için sulama ekonomisi ve ticaret karındaki kökenlerine işaret etti: İlk askeri kabile reisleri de tüccardı.

Weber Antikite'nin "bir dereceye kadar kültürel tarihe uygun" kapitalist bir ekonomiye sahip olduğunu doğruladı. Özgür ve farklılaşmış emeğe sahip geniş ölçekli girişim olmadığı için kapitalizmin olmadığı görüşüne karşı çıktı. Böyle bir yaklaşımın modern kapitalizmin sosyal sorunlarına çok dar olarak yaklaştığını düşündü. Onun yerine, kapitalizmin salt ekonomik kavramı üzerinde ısrar etti: " Eğer terminoloji herhangi bir sınıflandırma değerine sahip olacaksa" sermaye, takas ekonomisinde kar için kullanılan özel kazanç sermayesi (*Erwerbskapital*) anlamına gelmek zorundadır.[35] Bu anlamda Antikite'nin "en büyük" dönemlerinin kapitalizmi vardı. Antik polis, arazi kirası ve yönetici ya da aristokrat tarafından toplanan haraçlarla başladı; ekonomik refahı siyasal olarak belirlendi. Yine de, kişisel yöneticilere haraçların salt ödemesi kapitalizm alanının ve takas ekonomisinin dışında yatar. Bu durumda ne kira getiren arazi ne de avanslar "sermaye" olarak düşünülebilirdi, çünkü egemenliğin pazar temeli değil, geleneksel temeli vardı: Bu feodal bir egemenlikti (*Grundherrschaft*). Arazi sahipleri takas ekonomisinde araziyi kiraya verdiğinde sahiplik, kapitalist kira sermayesi haline geldi. Ama uygun kapitalist girişim ancak hem arazi hem köleler pazara nakledilebilir hale geldiğinde oluştu. Klasik şehirlerin belirli bir zaman için büyük ölçekli özel girişimi yoktu. İşin nitelikli bölünmesi yoktu; makine yerine borç serfleri ve satın alınmış köleler kullanıldı; zanaatlar ikincil bir rol oynadı ve loncalar önemsiz kaldı. Bu durumda antik ekonominin çoğu kısmen feodal, kısmen kapitalist "karma ekonomiydi".

Weber antik devletlerin siyasal ve idari yapısının kapitalizmin kaderi için

belirleyici olduğunu düşünüyordu. Devlet yönetimi, özellikle kamu maliyesi, en büyük girişimi oluşturuyordu. Sadece bölgelerinin yönetimi için bürokratik araçlardan yoksun olan şehir devletinde kamu maliyeleri özel kapitalist oluşum için örnek alınan durum olarak davranabilirdi – çünkü yönetim para kaynağı için bireysel mültezime bağlıydı. Weber monarşik ve cumhuriyetçi devletler arasındaki ana farka işaret etti: Antik kapitalizm, kamu arazilerinin özel sömürünün en kaba biçiminin nesnesi haline geldiği Roma Cumhuriyetinde doruğuna ulaştı. Monarşiler kapitalizmi kısıtladı; hanedanın sürekliliği yararına tebaanın sadakatiyle ilgilendiler. Şehir cumhuriyetinde öncelikli amaç kapitalist sömürü, monarşide ise siyasal istikrardı. "Cumhuriyetlerde iltizam usulü her zaman devleti, orta çağ Cenovası tarzında devlet alacaklılarının ve mültezimlerin girişimine döndürmek için kullanıma hazırdır." Şehir devleti oldukça istikrarsız türden özel sermaye birikimine izin verirken, monarşik devlet ekonomisinin bürokratik düzeni özel kazanç için fırsatları aşamalı olarak yok etti. "Halk kitleleri için çok faydalı olan Monarşik düzen, kapitalist gelişmenin ve ona bağlı her şeyin ölümüydü."[36]

7. Antikitenin Siyasal Bir Tipolojisi

Antik siyasal teoriden iyi bilinen, cumhuriyetler ve monarşiler arasındaki karşıtlığın ötesinde, Weber açık tarihi yön ile gelişimsel bir şemayı detaylandırdı. Sınıflandırma kullanımlarının dışında, okuyucuya toplumların - kaynakların " tesadüfi" mevcudiyetine bağlı olarak- tarihin ışığına girdiği çok farklı gelişme evrelerini hatırlatmayı umuyordu. Yunanistan'ın aksine, Mezopotamya ve Mısır ilk kayıtlar tutulmadan yüzyıllar önce şehir kültürünün bazı türlerine sahipti.

Weber, tipolojisini "askeri yapıya" dayandırdı ve şu ayrımları yaptı:

1. Salt müstahkem yer; 2. küçük "kale kralları"; 3. klan yönetimi; 4. bürokratik şehir prensliği; 5. liturjik monarşi; 6. ayrıcalıklı yurttaşların polisi; 7. demokratik polis; ve taslak dışı 8. askeri köylü kardeşlik birliği.

I. Şehrin uzak habercisi duvarlarla çevrilmiş yerleşimdir. Hane ve köy, bireyin örgütsel çevresini oluşturur. Kan davası, kültik etkinlikler ve savunma için yapılan ortaklıklar polise kutsal ve siyasal koruma sağlar; ama işlevsel bölünme ya da tarih öncesinden çıkan bu erken ortaklıkların örtüşmesi hakkında tarihi olarak kesin hiçbir şey tespit edilemez. Özgür üyelerin gayrimenkulde payı vardır; köleliğin boyutu makul olarak görülür. Siyasal kabile reislerinin, eğer her-

hangi bir şekilde varsalar, çoğunlukla uzlaştırma işlevleri vardır. "Bu, herhangi bir ortak siyasal gidişatın olup olmayacağı siyasal duruma bağlıdır."[37]

II. Şehrin daha yakın bir öncüsü; arazi sahibi tarafından kontrol edilen bir kale, köleler, büyükbaş hayvanlar ve değerli metallerin sahibi, yani, kişisel takipçileri olan bir yöneticidir. Kırsal alan devleti hakkında nerdeyse hiçbir şey bilinmez. Tebaanın sömürüsünün büyük ölçüde değiştiği görülür. Bereketli arazi ve ticaret karı bu "kale krallarının" doğuşuna yol açtı; hukukları halk hukukuna karşıydı. Yandaşların kırsal nüfustan ayrılması önemliydi; geleneğe ve gerçeğe göre, yandaşlar çoğunlukla yabancı ve maceracı ("hırsız grupları") gruplarından oluştu. Antik devletler bir "kale kralının" diğerleri üzerindeki zaferinden kaynaklandı.

III. Klasik polise bir başka benzerlik klan yönetimidir (*Adelsstaat*). Soylular, arazi *gelir sahipleri* sınıfı haline gelen alacaklılardan oluşur. Köylüler ilk borç serfleri ve sonra kalıtımsal bağlılar haline gelir. Yeterli toprak ve kendilerini profesyonel savaşçılar olarak donatacak ve eğitecek hizmetçiler toplayan soylu aileler grubu akropolisten kırsal alanı yönetir. "Kral" nüfuzu kaybeder ve askeri olarak örgütlenmiş şehir topluluğunda (kıtasal Orta Çağın feodal-senyoral gelişmesinin aksine) *primus inter pares* haline gelir. Bürokrasi yoktur; en fazla seçilmiş memurlar vardır. Köylüler yasal olarak özgür kişilerin statü grubundan ayrılmış olabilir ama mahkemelerin hakim sınıf tarafından manipülasyonu ile birlikte antik dava ve borç prosedürleri resmi sınırlar olmadan sosyal uzaklığın sürmesi için yeterlidir.

IV. II.Durumdan ("kale krallığı") gelişme III. durum'a ters bir doğrultuda ilerleyebilir: Kral, yandaşlarını etkili şekilde tabi kılmayı ve "tebaayı" yönetmesini sağlayan bir memuriyeti kurmayı başarabilir. Bu durumda şehir özerk değildir (örneğin Mısır, Asur ve Babil). Ekonomi "devlet sosyalizmine " ya da kraliyet hanesinin gereksinimlerinin karşılanma biçimine dayanan bir takas ekonomisine benzeyebilir. III. ve IV. koşullar altında iş gücünün yöneticileri tarafından doğrudan kullanımının boyutu özel takas ekonomisinin gelişmesi ile tersine olarak ilişkilidir. Egemenlik vergilendirmeye dayandıkça, gayri menkulün özgür devri hoş görülebilir. Yine de bürokratik kral, toprağın aristokrasi tarafından biriktirilmesine karşı olmaya eğilimlidir, halbuki toprağın parçalanmasına izin verebilir. Yunan tiranları ve I. Napolyon buna örnektir.

V. Kraliyet gereksinimlerinin karşılanmasının rasyonelleşmesi ile bürokratik şehir ya da nehir krallığı, taleplerini " zorunlu hizmetlerin ustalıklı sistemi" ile karşılayan ve "tebaaya salt nesneler olarak davranan"[38] otoriter liturji devleti halinde gelişebilir. Böyle bir devlette bile, gelir ürettikleri sürece, serbest ticaret

ve coğrafi hareketlilik olabilir. Gerçekte, devlet, 17. ve 18. Yüzyılın "aydınlanmış despotizmi" gibi – bir başka örnekleyici analoji - her ikisini de destekleyebilir.

VI. Bu tip III.durumdan ortaya çıkar, ama en heterojen dönüşümler olmadan değil. Bu, yurttaşların ağır silahlı piyade sınıfı oluşturduğu "hoplit polisi"dir. Soylu akraba gruplarının şehir üzerindeki ve şehrin kırsal alan üzerindeki hakimiyeti kırılır. Yurttaşların piyade ordusu tüm arazi sahiplerini içerir; dolayısıyla askeri hizmet göreceli olarak demokratikleşir.

VII. Gerçek demokratik polis VI. koşulun daha da gelişmesidir. Askeri hizmet ve yurttaşlık bile arazi sahipliğinin ihtiyaçlarından kurtarılır ve donanmada, kendini donatma ihtiyacı olmayan askeri bir branşta hizmet eden herkesi resmi olarak makam sahibi olarak nitelendirme tutarsız eğilimi vardır.

VIII. Bu tipolojinin dışındaki temel bir durum, bazı örneklerde tarih yapan, antik İsrail'den orta çağ İsviçre konfederasyonuna dek piyadeler olarak örgütlenmiş köylüler birliğidir.

Önemli bir boyut, askeri-siyasal örgütlenmenin bu tipolojisinin sınırlarını aşar: " seküler-siyasal ve teokratik güçlerin açık ve örtülü mücadelesi, sosyal hayatın tüm yapısını etkileyen bir mücadele."[39] İşlevsel uzmanlaşma prensin ve rahiplerin gücünün çok eski bağını kopardı. Rahipler, ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrolleri, kitlelerin dini korkuları üzerindeki etkileri, ilkel "bilimdeki" mülkiyetleri ve özellikle bürokratikleşmiş devletteki eğitimin kontrolü sayesinde güçlü hale geldiler. Bu mücadele, sonuç olarak meşruluk ve dolayısıyla yeniden yapılanma için çaba harcayan zorbalarla "kültürün maddi gelişmesinde" sekülerleşmenin ve restorasyonun tarihi iniş çıkışlarına yol açtı.

Böylece Weber, *Ekonomi ve Toplum'daki* Egemenlik Sosyolojisini oluşturan unsurları birleştirdi: patrimonyalizm, feodalizm, (askeri komünizm olarak) karizma, şehir ve hiyerokrasi. Özetle, Weber'in antik ve orta çağ çalışmaları sadece sonraki çalışmanın tarihi içeriğinin çoğunu değil, ama aynı zamanda aşamalı kavramlaştırmasını da içerir.

8. Weber'in Gelecek Öngörüsü ve Akademik Siyaseti

Weber akademik çalışmalardan siyasal dersler çıkarmakta tereddüt etmedi, ama ilişki doğru biçimde anlaşılmak zorundadır. Bilim adamlarının zahmetli bilgi toplama çalışmasıyla gözü kara şekilde yüz yüze gelmesi ve ancak o zaman siyasal görüşleri ifade etmesi gerektiğine inandı. Görüşleri için söz hakkı elde

etmek için tarafsızlıkta ısrar etti – akademik siyasetindeki temel strateji. Sosyoloji onun için *Verein für Sozialsiyasal'teki* egemen görüşlere karşı mücadelesinde bir silah ve German Sociological Association'un kurulması da aynı amaç için bir araç haline geldi. Yakından ilişkili iki büyük mesele Alman toplumunun sosyal dinamikleri ve geleceği ile sosyal bilimdeki değer tarafsızlığının uygulanabilirliği ve çekiciliğiydi.[40]

Önceden gördüğü siyasal tehlikelerle ilgili olarak yaptığı uyarısında, Weber, her ne kadar tarihi açıklama için analojilerin kullanımını reddetse de, tarihi benzerlikleri kullandı. Bu nedenle 1908 Antikite çalışmasına, okuyucularını canlı benzerliklerle etkilemek için, uyarıların bir sayfasını ekledi. Tarihi herhangi bir kaçınılmazlığı ima etmeden ilkeyi – en azından didaktik olarak – savundu. " Eğer önceden olmuşsa, tekrar olabilir." Söz konusu olan, bürokratikleşmenin etkileriydi:

Özel ekonomik girişimin bürokrasi aracılığıyla felci Antikite'yle sınırlı değildir. Bizimki de dahil olmak üzere her bürokrasi genişlemeciliği nedeniyle aynı eğilime sahiptir. Antikite'de şehir devleti siyaseti kapitalizme zemin hazırladı; bugün kapitalizm ekonominin bürokratikleşmesi için öncüdür. Devlete ait ya da devlet kontrollü girişimler tarafından üstlenilmiş kömürü, demiri ve maden ürünlerini, metalurjiyi, damıtım evlerini, şekeri, tütünü, kibriti – kısaca zaten oldukça kartelleştirilmiş tüm kitle ürünlerini - düşünelim; taht bölgelerinin, vakfedilen gayrimenkullerin ve devlet kontrolündeki yeniden iskan arazilerinin (*Rentengüter*) çoğalmasına ve "Kanitz hareketinin" geçirilmesine ve tüm sonuçlarıyla uygulanmasına[41] izin verelim; devlet yönetiminin tüm askeri ve sivil ihtiyaçlarının devlet tarafından işletilen fabrika ve kooperatifler tarafından karşılanmasına izin verelim; iç kısımlardaki su yolları üzerindeki sevkiyat işlemlerinde devlet şileplerini kullanmaya zorlayalım [kısmen 1913'te onaylandığı gibi], ticari filoyu devlet denetimi altına sokalım, ulusallaştırılmış tüm demir yolları vb. sahip olalım ve belki pamuk ithalatını uluslar arası anlaşmalara tabi kılalım; tüm bu girişimlerin bürokratik "düzende" idare edilmesine, devlet denetimli sendikaları ortaya çıkarmasına ve ekonominin geri kalanının yeterlilik, akademi ve bunun dışında sayısız sertifika ile lonca ilkesi üzerinde düzenlenmesine izin verelim; vatandaşların genelde *rentier paisible* tipi olmasına izin verelim – o zaman askeri-hanedan rejimi yönetiminde, teknolojik olarak daha ayrıntılı temele rağmen geç Roma İmparatorluğu koşuluna ulaşılmış olacaktır. Her şeye rağmen, bugünün Alman kasabalısı, atalarının orta çağ Şehir Birliğinden aldığı özellikleri, Atinalıların Sezar zamanında Maraton'da

savaşanların özelliklerini koruduğundan daha fazla sürdürmüş sayılmaz. "Düzen" Alman kasabalısının mottosudur– çoğu durumda, kendini Sosyal Demokrat olarak adlandırsa bile bu böyledir. Toplumun bürokratikleşmesinin bir gün tıpkı Antikite'de olduğu gibi kapitalizme boyun eğdirecek olması olasıdır. O zaman "üretim anarşisi", benzer bir şekilde geç Roma İmparatorluğunu ve daha da çok Yeni Krallığı ve Mısır'daki Ptolemies yönetimini niteleyen "düzen" anarşisiyle yer değiştirecektir. Bırakın hiç kimse vatandaşların kışlada oturan, bürokratik olarak donatılan, giydirilen, beslenen, talim gören ve idare edilen bir ordudaki hizmetinin böyle bir bürokratikleşmede karşı denge sağlayıcı bir güç oluşturabileceğine ya da daha genel olarak, hanedan devletlerinde modern zorunlu askerliğin çok eskinin silahlı vatandaşlık ruhuyla bir iç bağı olduğuna inanmasın. Yine de, bu bakış açısı buraya ait değildir. [42]

Elbette Weber'in, kabul etmemesine rağmen, bu bakış açılarına ilave yapması önemlidir. 1909 sonbaharında Weber kardeşler, Max ve Alfred, *Verein für Sozialsiyasal'in* Viyana toplantısında bilim adamlarının daha eski kuşağıyla tartışmaya girdi. Daha genç bazı üyeler, Gustav von Schmoller gibi kişilerin metafizik önermesinin eleştiricisiydi ve sosyal reform meselesinde büyüklerinin ötesine geçmeye, demokratikleşmeye ilişkin olarak onlara karşı gelmeye hazırdılar. İki Weber, daha yaşlı reform kuşağının devletin gücünü sağlamlaştırmanın ve bürokrasisinin ekonomik işlevlerini genişletmenin daha büyük sosyal uyuma yol açacağı inancını eleştirdi. Yaşlı Adolf Wagner'ın muhafazakar Devlet Sosyalizmine karşı çıkarken bürokratikleşmenin tehlikelerine işaret ettiler. *Ekonomi ve Toplum* daha sonra bürokratik olgu üzerinde ideolojik olmayan bir yolla karşılaştırmalı olarak nasıl çalışılabileceğini gösterdi. Fakat Weber Viyana'da, sadece karşı görüş olarak değil aynı zamanda Egemenlik Sosyolojisinin gerekçelerinden biri olarak görülmesi gereken fikirlerini ve kanaatlerini açıkladı. Weber, bürokrasiyle ilgili şu daha eski görüşü – belki kısmen taktik bir taviz olarak – onayladı:

Dünyada hiçbir makine bu insan aygıtı kadar kusursuz ve üstelik ucuz olarak çalışamaz... *Verein für Sozialsiyasal* [1872] kurulduğunda, Özel Meclis üyesi Wagner'in kuşağı ekonomik gidişatta salt teknik ölçütlerden fazlasını istiyordu; o dönemlerde bu grup tıpkı farklı düşünen bizlerin bugün size göre olduğumuz kadar küçüktü. Beyler, o zaman *laissez-faire* doktrininden çıkan endüstriyel makineleşmenin salt teknolojik başarıları için alkış tufanıyla savaşmak zorundaydınız. Bana, bugün idari ve siyasal kriter olarak mekanik yeterliliği böyle ucuz biçimde alkışlama tehlikesinde görünüyorsunuz. Rasyonel hesaplama.... her işçiyi bu

[bürokratik] makinede bir dişe indirger ve kendini bu ışıkta görürken, sadece kendini küçük bir dişten bir şekilde daha büyük bir dişe nasıl dönüştüreceğini soracaktır.... Bu tutumu Mısır *papirüslerinde* olduğu gibi memurlarımız ve özellikle onların halefleri olan öğrencilerimiz arasında da gittikçe artan şekilde bulabilirsiniz. Bu toplantıda bürokratikleşme tutkusu bizi umutsuzluğa götürür.[43]

Weber, *Verein für Sozialsiyasal'e*, kendi deyişiyle bir propaganda birliği olarak karşı çıkmadı, ama akademik etkinliklerinin ideolojik taraflılığı tarafından aşırı derecede engellendiğini hissetti. Dolayısıyla Viyana toplantısından sonra – kolektif ampirik araştırmaların ve "salt bilimsel tartışmaların" aracı olması için – German Sociological Association'ın kurulmasını önerdi. 1909/10 kışında basın, gönüllü kuruluşlar ve teknoloji ve kültür ilişkisi üzerine takım projeleri önerdi. Weber görünüşte örgütleme çabasının çoğunu sürdürdü. Meslektaşlarının proje işbirliğine direndiği ve sadece tereddütle örgütsel sorumlulukları kabul ettikleri neredeyse açıktı. Ve akademik kariyerleri yeni sosyolojik ilgileri nedeniyle zarar gören bazı kişiler, Weber bunu üzüntüyle belirtiyordu, birliği statü mahrumiyetinin bir telafisi olarak görüyordu – *salon des refuses'den* söz ediyordu. Sociological Association ilk kez 1910 sonbaharında toplandı. Weber yasaların amacını şu şekilde özetledi: "Birlik, prensipte ve kesin olarak, arasından içinden çıkacak eylem yönelimli fikirler için tüm propogandayı reddeder." Hemen, bunun genel taraf olmayışla ya da " popüler ılımlı çizgiyle" bir ilgisi olmadığını ekledi; bu daha ziyade "neyin ne olduğunu, neden öyle olduğunu, hangi tarihi ve toplumsal nedenlerle böyle olduğunu" araştırmak anlamına geliyordu.[44] İkinci olarak, birlik öyle ya da böyle bir komitedeki üyelik kendisi için bir onur meselesi olan ileri gelenlerin bir toplantısı olmamalıdır. Üçüncü olarak birlik "imparatorluk kurmayla" meşgul olmamalı ve dağıtılmış çalışmalar bırakmaktansa görevleri kendine mal etmelidir.

O zaman sosyoloji disiplinli bir söylem ve toplanan bilgiydi; fakat sosyologlar siyasal olarak anlaşılır olmalıydı. Weber araştırma için örgütsel düzenlemeyi siyasal eylemden ayırmak istedi. 1912 sonbaharında *Verein für Sozialsiyasal*'in sol kanadından kişileri örgütlemeye çalıştı; birkaç kişi Leipzig'te sağlık mevzuatı ve sosyal reformun başarısızlıkları ve geleceği üzerine periyodik toplantılar düzenlemek için toplandı. Yine de, fikir farklılıkları çok büyük olduğunu ispatladı ve başka toplantı olmadı .[45]

German Sociological Association'un ikinci yıllık toplantısında Weber, bir kez daha birliğin *raison d'etre*'si için "ağır başlı tartışmayı" ve "maddi sorun-

ların" araştırılmasını mazeret gösterdi, çünkü değer yargısı alışkanlığında ısrar etti. Daha sonra söylediği gibi: "Hiç ilgilenmediğim öznel ‚değerlendirmelerini' kendine saklayamayan beyler lütfen kendi türleriyle kalabilir mi? Açıkça uygulanamaz bir yaklaşımın defalarca Don Kişot'u olarak görünmekten ve can sıkıcı sahnelere yol açmaktan kesinlikle bıktım."[46]

Ayrılma yönündeki bu saldırgan duruş dönemin kurumsal bağlamında anlaşılmak zorundadır. Weber özellikle, ne soru sorabilen ne de tartışabilen öğrencilerin beyninin yıkanması için kürsünün yanlış kullanımından nefret etti. "Tüm kehanetlerin en az hoş görülebilir olanı oldukça kişisel özelliğiyle profesörünkiydi."[47] Yine de pek çok öğrenci "zoolojik ulusalcılık" yapmaktan zevk aldı. Bu durumda Weber'in önermesi onları zor gerçeklerle karşılaştırma çabasını içerdi. Weber ayrıca Mommsen'in "varsayımlar olmadan bilim" – Mommsen'in akademik görevlerdeki dini ölçütlerin sürekli ihlaline karşı savaş narası- için mücadelesini de devam ettirdi .

Weber'in, "değer-tarafsız" bilgi toplama[48] fikrinin önemli bir parçası olan alan ve anket araştırmasını savunması, onu meslektaşlarının pek çoğunun ilerisine geçirdi; fakat o burada kendisinin de en kötü düşmanıydı. Sociological Association'ın büyük ölçekli projeleri için bağış toplamada ve kanallar açmada oldukça başarılıydı, ancak proje rolü ya da araştırmaya diplomatik olarak müşteri ve meslektaşlarla ihtilaftan kaçınarak destek olan enstitü yöneticiliği için uygun değildi. Weber yönetici olarak projeye taraf olmaktan kaçınmayı bıraktığında basın çalışması gerçekleşmedi: 1911'in başlarında bir gazeteyi karalayıcı bir kaynağı ortaya çıkarmaya zorlamak için bir dava açtı; bu kendisini bazı basın çevreleriyle ihtilaflı hale getiren bir hareket oldu.[49] Weber sadece bir hukuk öğrencisi olmaktan asla memnun olmadı; doksanlarda öğretmesinin ve yazmasının yanı sıra hukuku uyguladı. Standart olarak kontrol edilen mücadelenin onurlu ve pragmatik biçimini uygun gördü. Akademik ve kişisel meselelerde açıkça savaşma ve eğer gerekirse dava etme konusundaki isteği onu oldukça zor bir kişi haline getirdi ve akademik girişimlerin düzenleyicisi olarak etkisini azaltmaya neden oldu. Weber, profesörlük sınıfının kurumsal hatalarını ısrarla eleştirdi. Akademik yanlışlıklar, üniversitelerin genel durumu ve üniversite reformu üzerine makaleleri ve ifadeleri, zaman zaman, profesör gruplarının ve eğitim bakanlığının memurlarının kamusal karşı atağına neden oldu.[50] Genelde; entelektüel, siyasal ve ahlaki talepleri meslektaşlarının çoğunun kapasitesinin ötesindeydi.

Weber 1912'de, Sociological Association'daki yönetici görevlerinden tama-

men çekildi: "Şimdi bilimsel çalışmama geri dönmek zorundayım. Olaylar bu şekilde devam edemez; kişisel bilimsel çıkarları feda eden tek kişiyim, ancak yavaşlayan bir makinenin sadece çalışmasından başka bir şey başaramadım"[51] Geri döndüğü iş *Ekonomi ve Toplum'du.*

9. Ekonomi ve Toplumu Planlama

Marianne Weber, kocasının biyografisinde Ekonomi ve Toplum'un "amaçlanmamış şekilde onun hayatının ana çalışması haline geldiğini" anlattı.[52] Uyarı; Weber, Werner Sombart ve Edgar Jaffe'nin 1904'te üstlendiği ünlü *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialsiyasal'in* yayıncısı Paul Siebeck'ten geldi. 1909'da Siebeck, 1880'lerde Gustav Schönberg tarafından yönetilen,iki düzine katkı arasında Schönberg'in ekonomik aşamalar teorisini (2. Basım, I, 25-45; aşağıda sayfa 117'de eleştirildi) ve August Meitzen'in liberal bir bakış açısından tarımsal araştırma için gerekçesini (2. Basım, II, 149-224) içeren demode *Handbuch der politischen Oekonomie'nin* [53] yerini almayı önerdi. Weber tamamen yeni bir dizi yayınlamakta hemfikirdi. Yine de, bunun yeni bir girişim olduğu gerçeği, eski el kitabının gözden geçirilmiş baskısı için katkıda bulunacak kimse bulamayan genç bir profesör yayıncıyı ve, ima ile, Weber'in Schönberg'in yoksul mirasçılarının mali çıkarlarını küçümsemesini suçladığında, sert akademik atışmayı engellemedi. Weber, Siebeck'i savunmaya geldi; genç adam, karşılığında, daha yaşlı profesörler grubunu seferber etti ve bir halk skandalı tehdidinde bulundu. Sonradan gelen ahlak oyununda Weber'in şiddetli onur duygusu ve adabı bir kez daha birbirine girdi.[54]

Eski el kitabı siyasal ekonominin geleneksel konuları ile sınırlıydı. Weber dizisine *Outline of Social Economics (Grundriss der Sozialökonomik)* adını verdi; "endüstriyel ekonomilerden" daha geniş, "sosyolojiden" daha az kapsayıcı olan terim ona ekonomi ve toplumun tüm ilişkilerini kuşatma imkanı verdi. Birkaç kişiden iki yıl içinde tamamlanmak üzere katkı istedi. Yine de, bazıları sözlerinde başarısız oldu; diğerleri hayal kırıklığı yaratan müsveddeler üretti; yine diğerleri, katkılarının gecikmesi nedeniyle geçersiz olurken, yıldırıldı. İlk cilt 1914'e kadar ortaya çıkmadı; sonra savaş girişime sekte vurdu. Dizi 1930'da bir düzineden fazla basılmış ciltle kapandı. Birleşik Devletler'de katkıda bulunan ünlü kişiler arasında Robert Michels, Werner Sombart, Joseph Schumpeter, Emil Lederer, Karl Bücher ve Alfred Weber bulunuyordu. Dizideki bazı başlık-

lar şunlardı: *The Economy and the Science of Economics (Ekonomi ve Ekonomi Bilimi); Economic Theory (Ekonomi Teorisi); Economy and Nature (Ekonomi ve Doğa); Modern Capitalist Economy (Modern kapitalist Ekonomi); Social Stratification Under Capitalism(Kapitalizmde Sosyal Tabakalaşma); Welfare Politics Under Capitalism (Kapitalizmde Refah Siyaseti) ; Foreign Trade and Trade Policies (Dış Ticaret ve Ticaret Politikalaları)*; ana, ikincil ve üçüncü derece endüstriler üzerine birkaç cilt de vardı.

Hedeflenen dizinin koordinasyon aksilikleri çoğalırken Weber kendi katkısını genişletti. İlgisini diğer şeyler üzerinde yoğunlaştırması ve "kültürel bilimlerin amacının, ne kadar uzak olusa olsun, bazı belirleyici yöntemlerde gerçeği kuşatabilen ve sınıflandırabilen ve yine kendisinden çıkarım yapılabilen kapalı bir kavramlar sistemi kurabilme olabilmesi... fikrinin yararsızlığına" olan inancı göz önüne alındığında, bu ihtiyaç olmadan, sosyolojisinin bir *summa'sına* asla kalkışamayabilirdi.[55] Bununla birlikte, artık tarihi olarak açık sistemleştirmesini denemeye istekliydi: " Bazı [söz verilmiş ama yazılmamış] katkıların yerine bir şey bulmam imkansız olduğu için, eşdeğer bir sunum sağlamak ve dizinin kalitesini geliştirmek için *Ekonomi ve Toplum* üzerine olan kısım için daha kapsamlı sosyolojik bir bilimsel eser yazmam gerektiği kararına vardım. Benim için çok daha önemli olan diğer projeleri feda etmek zorundaydım; diğer koşullarda böyle bir görevi asla kabul etmiş olmazdım." Karısı bu şikayetlere destek oldu: "Sonunda, büyük bütün bir görevin büyüsü altındaydı."[56]

Weber 1914'te diziye yazdığı girişinde, projenin gerekçesini ayrıntılarıyla açıkladı: "Temel fikir ekonomik gelişmeyi özellikle hayatın genel rasyonelleşmesinin bir parçası olarak incelemekti. Çalışmanın sistematik niteliğinden dolayı genel ekonomik tarihe katkı şimdilik planlanmadı."[57]

Rasyonelleşmenin tarihi çizgilerinin izi, metinde aralıklı işaretler tarafından da belirtildiği gibi (örneğin aşağıda 333) , kesinlikle Weber'in *Ekonomi ve Toplum'daki* amaçlarından biriydi. Yine de, çalışma rasyonelleşmede ve dünyanın "büyüsünü çözmede" öncelikli bir çalışma değildir.[58] 21 Haziran 1914'teki mektupta Weber büyük ortaçağ uzmanı Georg von Below'a özellikle sosyolojik niyetini açıkladı:

Bu kış muhtemelen *Outline of Social Economics'e* hayli büyük bir katkının baskısı ile başlayacağım. Aforoz edilmek pahasına, karşılaştırmalı ve sistematik bir usulde siyasal örgütlenmelerin yapısından bahsediyorum: "amatörlerin karşılaşması". Tarihin, diyelim, orta çağ şehri için özel olan şeyi saptaması gerektiği

fikriyle kesinlikle uyum içindeyiz; ama bu sadece diğer şehirlerde (antikite, Çin, İslam şehirleri) neyin eksik olduğunu bulursak mümkündür. Bu nedenle bu, başka her şeyi destekler. Bu özel nitelikler için nedensel bir açıklama bulmak tarihin sonraki görevidir. Sonuç olarak başka türlü düşündüğünüze inanamıyorum; notlarınızdan bazıları varsayımıma karşı olmaktan çok onun yerine konuşuyor. Sosyoloji, anladığım şekliyle, bu çok alçakgönüllü hazırlık çalışmasını yerine getirebilir. Bu çalışmada, her şeye rağmen, tüm alanlarda uzman olmak imkansız olduğu için geniş *bir* alana *tamamen* egemen olan araştırmacıyı sinirlendirmek ne yazık ki neredeyse kaçınılmazdır. Ama bu beni böyle bir çalışmanın bilimsel anlamsızlığına ikan etmedi. Antik tarım tarihi üzerine acilen yazılan denemem bile (*Handwörterbuch der Staatwissenschaften'de*) yararlıydı, hükümsüz kılınmış bulgular dahil. Bu, bana Leipzig'de Wilcken'in öğrencilerinin denemeleri tarafından ispatlanmış görünür. Ama deneme elbette başyapıt değildi.[59]

Aynı yıl – 1914 – Weber, *Outline of Social Economics* için planlanmış içindekileri yayınladı, 1910-1914 arasında yazdığı – Birinci Kısım yıllar sonra yazıldı – müsvedde (İkinci Kısım) için detaylı bir plan da bunun içindeydi. İçindekiler *Outline'ın* III.bölümünün "Ekonomi ve Toplum" olarak isimlendirildiğini ve iki fasıl, Eugen von Philippovich tarafından yazılan "*The Evolution of Systems and Ideals in Economic Policy and Social Reform*"[60] ve Weber tarafından yazılan "*The Economy and the Normative and De Facto Powers*" (*Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Machte*) içerdiğini gösterir. *Ekonomi ve Toplum* o zaman Weber'in çalışmasının orijinal başlığı değildir. Şimdi çalışmanın ikinci faslı için kullanılan başlık, eğer İngilizce'de daha kullanışsızsa, "doğru" olandır. Yine de, anlamı açık değildir. Weber ulusal ekonomiden ve onun toplumla ilişkisinden yola çıkmaz; o daha çok sosyal eylemle işe başlar; ekonomik eylem bunda kaynak kıtlığı ve sınırlı sayıda olası eylem koşullarında ihtiyaçların giderilmesiyle ilgili rasyonel durumdur. Temel "ekonomi" arkaik İngilizce anlamıyla "hane"dir; Almancadaki genel ifadeyle *Wirtschaft* bir çiftliğe ya da ulusal ekonomi ile birlikte bir malikaneye tekabül edebilir.

"Normatif ve de facto (fiili) güçler" bir yanda yasalar ve geleneklerdir ve diğer yanda onları ayakta tutan gruplardır. Normatif ve salt zorlayıcı, meşruluk ve güç arasındaki ilişki ideal ve materyal çıkarların akışında ve güç mücadelesinin değişikliklerinde durmadan değişir. Tarihi olarak etkili fikirler ve onlara destek olan sosyal çıkarlar olmadan idealler yoktur ve güç, en azından personelin ve halkın önünde bir gerekçenin görüntüsü olmadan nadiren kullanılır.

Başlığın formülasyonu bireyin sosyal eylemini etkileyen bu ikili güçleri açıklar.

Weber'in (İkinci Faslın) planlanmış içindekiler kısmı İngilizce basımın bölümleriyle (parantezlerdeki) aşağıdaki gibi karşılaştırılır[61]:

1. Sosyal Düzenin Çeşitli Biçimlerinin Kategorileri (*kısmen bölüm 1: I-2'yi ama çoğunlukla "Yorumlayıcı Sosyolojinin Bazı Kategorileri Üzerine" yi kapsadı; bakın Ek Bölüm I, aşağıda*)

   Ekonomi ve Hukuk Arasındaki en Genel İlişki (bölüm I:4)

   Örgütlü Grupların Ekonomik İlişkileri (bölüm II)

2. Hane, Oikos ve Girişim (bölüm IV)
3. Komşuluk, Akraba Grubu ve Yerel Topluluk (bölüm III)
4. Etnik Grup İlişkileri (bölüm V)
5. Dini Gruplar

   Dinlerin Sınıf Temeli; Karışık Dinler ve Ekonomik Yönlenme (bölüm VI)
6. Pazar (bölüm VII)
7. Siyasal Birlik

   Yasal Gelişmenin Sosyal Belirleyicileri (bölüm VIII)

   Statü Grupları, Sınıflar ve Partiler (bölüm IX:6)

   Ulus (bölüm IX: 5)
8. Egemenlik

   a) Meşru Egemenliğin Üç Tipi (bölüm X-XIV)

   b) Siyasal ve Hiyerokratik Egemenlik (bölüm XV)

   c) Meşru Olmayan Egemenlik. Şehirlerin Tipolojisi (bölüm XVI)

   d) Modern Devletin Gelişmesi

   e) Modern Siyasal Partiler

Weber İkinci Kısmı ya da sonraki Birinci Kısmı bitirmeden 1920'de öldü. Modern devlet ve modern siyasal partiler üzerine son iki bölüm yazılmamış kaldı. Weber'in İkinci Faslın içindekileri Marianne Weber ve Melchoir Palyi (1922 ve 1925) tarafından üstlenilen iki basımda ve 1947'deki yeniden basımda (3.basım) takip edilmedi. Müsvedde'nin planlanmış yapısının büyük ölçüde yenileştirilmesi 1956 Johannes Winckelmann'ın basımına dek (dördüncü basım) olmadı.

Ekonomi Ve Toplum

10. Ekonomi ve Toplum'un Yapısı

Aşağıdaki notlar *Ekonomi ve Toplum'u* özetlemeyi değil, uzunluklarına bakmaksızın, bölümler arasındaki sistematik bağlantıların bazılarıyla beraber Weber'in temel mantığını aydınlatmayı amaçlamaktadır. Öncelikle çevrilmemiş bölüm ve parçalara ve onların diğer kısımlarla olan ilişkisine özel dikkat gösterilecektir.

I. İKİNCİ FASIL:
ESKİ FASIL

I. BÖLÜM

EKONOMİ VE SOSYAL NORMLAR: STAMMLER HAKKINDA

Çoğu kitap bir modelle beraber kıyaslanan bir örneğe sahiptir. Bazı kitapları eleştirmek ve diğerleriyle yarışmak için yazılırlar. *Ekonomi ve Toplum'un* görülen bir başlangıç noktası, Weber'in"On Some Categories of Interpretive Sociology" adlı denemesinin (1913) önsöz notuna koyduğu gibi, Rudolf Stammler'in "neyi kastettiğiyle ilgili" pozitif açıklamasını denemektir.[62] Bu deneme çalışmanın daha uzun metodolojik girişinin parçasıydı ve 1914 taslağındaki ilk bölüm olan "Categories of the Various Forms of Social Order'a" tekabül eder.

Arkadaşları Jellinek, Simmel ve Sombat gibi Weber de Stammler'in *Economy and Law According to the Materialist Interpretation of History'sinin* bir eleştirisini yazdı.[63] Weber açıkça "bilimsel varoluş hakkını" yalanladı, ama eleştirisi tarihi materyalizme itirazlarıyla aynı değildi. Yeni Kantçı filozof Stammler, nesnel olarak doğru sosyal eylemin uygulanabilirliğinin sistematik olarak çıkarımını yapmış olduğunu iddia etti ve sosyal idealin ve sosyal hukukun kimliğini göstererek sosyal bilim için yeni epistemolojik bir temel önerdi. Yasal ve ekonomik düzen arasındaki ilişkileri geniş aralıkta tartıştı ve biçim ve içerik olarak karşılık geldiklerinin lehine nedensel içeriklerini reddetti; bu Weber'in görüşüne taban tabana zıttı; Weber *Ekonomi ve Toplum'da* (aşağıda 325 vd. ve 32 vd.) eleştirisinin şu noktalara karşı olduğunu tekrarladı: (a) düzenin ampirik geçerliliği ile normatif geçerliliğinin karışıklığı, (b) salt fiili düzenliliklerle normatif yönlendirme sayesinde eylemin düzenliliklerinin karışıklığı, (c) özgür irade açısından – gelenekler zorlayıcı değilmiş gibi – gelenek ve hukuk arasındaki karşıtlık ve

(d)hukuk ve geleneğin "içeriğiyle" kıyaslandığında davranış "biçimleri" olarak tanımlanması. Eğitimli bir hukukçu ve ekonomist olarak Weber hem hukuk biliminin normatif yönlendirmesiyle hem de *laissez-faire* ekonomisi ve devlet-sosyalist ekonomilerin ahlaki bileşenleriyle yüzleşti. Ancak normatif ve ampiriğin ayrılmasında ısrar ederek sosyolojik bir yaklaşım geliştirebildi, bu sosyal eylem teorisi ile başarılan bir ayrılmaydı. Yorumlayıcı sosyoloji üzerine denemesinde ve *Ekonomi ve Toplum'un* İkinci Faslında'nda sosyal eylemi tıpkı daha sonra Birinci Fasıl'da yaptığı gibi tanımladı: Başkalarının davranışına yönelmiş öznel olarak anlamlı eylem – bu daha eski kısımda *Gemeinschaftshandeln* ve daha yeni olanda *soziales Handeln* olarak adlandırılır. Normatif olarak düzenlenen eylem sosyal eylemin sadece bir değişkenidir. "Sosyoloji, hukukla ilişkili olduğu kadarıyla, yasal normların mantıksal olarak doğru 'nesnel' içeriğiyle ilgilenmez, ama kendisi için *diğer değerlendirmeler arasında* kişilerin bazı düzenlemelerin anlamı ve geçerliliği hakkındaki fikirlerinin hem belirleyici hem de sonuç olarak önemli rol oynayabileceği eylemle ilgilenir."[65]

Weber, artan rasyonel kontrol, devamlılık ve yasal zorlama çizgisi yanında sosyal eylemin devamlı bir tipolojisini detaylandırdı. Bu tipoloji – kısmen Ek 1'de sunulan – salt karşılıklı anlaşmaya dayalı eylem (*Einverstandnishandeln*) ve *ad hoc* (geçici) anlaşmadan (*Gelegenheitsvergesellschaftung*), düzenlenmiş eylem ve devamlı ortaklığın (*Vergesellschaftung*) çeşitli türleri vasıtasıyla, örgüt (*Verband*) ve zorunlu kuruluşlara (*Anstalt*) dağılım gösterir. Eylemin bu türleri, sosyal ya da sınırda olmayan davranıştan ayrılır: "Kitle eylemi", "istatistiksel olarak sık eylem" ya da "kolektif davranış" olarak çevrilebilen *Massenhandeln.*

Bu şemada ne toplum ne de bireysel gruplar, sadece kişiler davranışta bulunur. Yine de, birlik içinde davranan kişiler grupları (*Gemeinschaften*) oluşturur ve ancak sosyolojik anlamda bir "yapıları" varsa, yani düzenleri konsensüse dayalı olarak nedeni ne olursa olsun üyeler (ya da dışarıdakiler) tarafından kabul edilirse, devam ederler. Meşruluk inancı başlıca neden olmaya ihtiyaç duymaz. Bu nedenle Weber birinci bölümde ekonomik davranış üzerinde hukukun fiili etkisinin sonuçlarından bahseder.

Ekonomik düzen, konsensüs yoluyla onaylandığı kadarıyla, mallar ve hizmetler üzerindeki fiili kontrolden oluşur. Sosyolojik ekonomi, o zaman, "ekonomik hayatın gerçeklerini hesaba katma ihtiyacı tarafından" belirlendiği kadarıyla, kişilerin eylemlerini ele alır. Yine de, araçsal olarak rasyonel eylem de,

ampirik olarak "güvence altına alınmış hukuk" olarak tanımlanan, hukuk gerçeğini hesaba katmak zorundadır: Yasal bir düzen, bir birliğin onu uygulamaya hazır olduğu her zaman vardır. Weber, hukukun hiçbir suretle tüm durumlarda şiddet yoluyla (*Gewalt*) "güvence altına alınmadığını" hemen açık hale getirir ve "bir devletin, ancak siyasal topluluğun zorlayıcı araçları tüm diğer topluluklardan üstünse var olduğu" görüşünü reddeder (aşağıda, 316).

Weber, bir düzenin iki temel kategorisini – gelenek ve hukuk – Sumner'e yakın ve Stammler'e karşıt olarak tanımlar. Gelenekler , özel olarak onları desteklemek için bir araya gelen kişiler (bir kadro ya da aygıtlar) tarafından korunmasa da, grup üyelerinin bir bölümü üzerinde tıpkı hukuk kadar etkili olarak psikolojik ve hatta fiziksel zorlama tarafından uygulanabilirler. Geleneksel ya da yasal düzene uyma sıklıkla kişinin konsensüse dayalı eylemin devamındaki kişisel çıkarı tarafından belirlenir. Düşünmeden yapılan alışkanlık düzenli ve düzenlenmiş davranış için bir başka evrensel nedendir. Teamül ve hukukun alışkanlıkta, teamülde ve görenekteki başlangıçları ulaşılmaz tarih öncesi alanda yatar. Ancak, tarihçi, kişilerin yenilik yapma kapasitesini devamlılığın bu güçleri açısından açıklayabilmek zorundadır. Weber, taklitle ilgili daha eski görüşleri reddederken, Hellpach'in ilham ve empati yoluyla yenilik teorisini tercih eder – bu VI. ve XIV. Bölümlerdeki karizma teorisinin bir öngörüsüdür.

Weber, analizi boyunca, terminolojik kesinlik çabasını insan ilişkilerine ısrarcı realist yaklaşımı ile birleştirir: İnsanlar alışkanlıkların insanıdırlar, ama ayrıca geleneksel ve hukuki kurallardan kaçmak için maddi ve ideal çıkarları tarafından da güçlü şekilde güdülenirler; tüm toplumlarda ekonomik olarak güçlü olanlar, yasalar ve hukukun yorumu üzerinde güçlü bir etkiye sahip olma eğilimindedir. Yine de, hukukun varlığı, çeşitli zorlama biçimleriyle, sosyal eylem için pek çok fark oluşturur. Genel düzeyde daha fazlası söylenemez. Weber başka yerde olduğu gibi burada da genelleştirmenin sınırlarına dikkatlice işaret eder: "Ekonomik davranış üzerinde hukukun fiili etkisinin kapsamı genel olarak belirlenemez, fakat bu her bir özel durum için hesaplanmak zorundadır."

II. BÖLÜM

MARX, MICHELS ve SOMBART ÜZERİNE

Weber'in genelleştirmenin sınırları üzerindeki vurgusunun burada tarihi materyalizm ve ekonomik işlevselciliğe karşı yönelmiş kritik bir baskısı vardır (aşağıda, 341). Ekonomi ve toplum üzerine bir çalışma er ya da geç tarihi materyalizmle ilgili tarafını belli etmek zorundadır – Weber, tarafını ilk uygun anda belli etti. Yine de, tarihi materyalizmin eleştirisini incelemede, Weber'in diğer tartışmalı ve pozitif ilgi alanlarının ötesinde baskın bir yer işgal ettiğini söylemek yanlış olurdu. İlk bakışta tarihi materyalizme "tepki" ya da onun "yansıması" olarak görülen şey – Weber'in antik kapitalizme ilgisi gibi – çok sık olarak Marxizm'in en uç dalı olduğu ekonomik ve yasal bir tarih geleneğinde durur. Weber tarihi materyalizmi siyasal bir güç olarak onayladı ama nihai iddialarını ciddiye almadı. Bu bölümün yazıldığı dönem hakkında Sociological Association'un ilk toplantısında emsallerine şunları söyledi:

Konuşmacılardan birinin, ister teknoloji isterse ekonomi olsun, bir faktörün bir başkasının "nihai" ya da "gerçek" sebebi olabileceği ifadesine karşı çıkmak istiyorum. Nedensel çizgilere bakarsak, onların bir zaman teknik meselelerden ekonomik ve siyasal meselelere, başka zaman da siyasal olandan dini ve ekonomik meselere uzandığını fark ederiz. Dayanak noktası yoktur. Bana göre, sıklıkla desteklenen, nedenler zincirinde ekonominin bazı bakımlardan son nokta olduğu şeklindeki tarihi materyalizm görüşü bilimsel bir önerme olarak tamamen bitirilir.[66]

Weber ayrıca, ekonomik ve ekonomik olmayan unsurların kesin bağımsızlığını önerdiği kadarıyla ekonomik işlevselciliği de reddeder. Tüm sosyal

eylemler ekonomik olarak etkilenmez ve tüm gruplar ekonomik olarak ilişkili değildir. Bununla birlikte, kültürel olarak önemli gruplar, ekonomik unsurlarla bir tür ilişkiye sahiptir; tüm devamlı gruplar bir şekilde ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Weber, ekonomik olarak etkin gruplarla ilgili olarak gerçek ekonomik gruplardan, ekonomik olarak etkin çeşitli gruplar ve salt ekonomik unsurlar tarafından etkilenenler aracılığıyla, siyasal, dini ve başka türden düzenleyici gruplara uzanan basit bir tipolojisi sunar.[67] (I.Bölüm'deki mantık ile aynı doğrultuda düzenleyici gruplar grupların ekonomik tipolojisine aittir.)

Weber tarihte teknolojik unsura ilgi gösterse de, talebin karşılanması ile öncelikle üretim türlerini değil, el koyma ve gasp türlerini ilişkilendirdi. El koymanın kritik önemi ilk bakışta "Marxist benzeri" bir konumda görünür, ama gerçekte Marx'tan bir başka ayrımdır. Weber, Marxist üretim biçimi kavramının teknolojik ve ekonomik yönlerini bulandırdığını kabul etti. Bunu Sociological Association önünde açıkladı:

Bildiğim kadarıyla Marx teknolojiyi tanımlamamıştır. Aslında yapmak zorunda olduğumuz gibi eğer derin ve detaylı bir analize girersek, , Marx'ta sadece karşıt görünmeyen ama gerçekte gerçeğe karşıt bulunan pek çok şey vardır. Bu arada sık yapılan bir alıntı vardır: El değirmeni feodalizmle sonuçlanır, buhar değirmeni kapitalizmle. Bu ekonomik değil, teknolojik bir yapıdır ve bir iddia olarak açıkça ispatlayabileceğimiz gibi tamamen yanlıştır. Zira modern zamanlara kadar uzanan el değirmeni dönemi tüm alanlarda olası tüm türlerin kültürel "üst yapılarına" sahipti.[68]

Böyle üst yapılar geçim için rekabetten doğan ama nesnenin maddenin ya da maddi olmayan şeylerin doğasına bağlı olan elde etmenin türleri ile ilişkilidir. Özgür mülkiyetin ve edinilmiş hakların grubun stoklarındaki paylarının grup üyeleri tarafından aşamalı olarak elde edilmesinden doğduğu tarihi genellemeyi kabul eder. Özel mülkiyet eski tekelci ortaklıkların dağılmasıyla önemli hale geldi. Azalan fırsatların tekelleşmeye yol açması tarihte yinelenen bir süreçtir; o zaman yasal olarak ayrıcalıklı üyeler (*Rechtsgenossen*) ile ayrıcalıklı gruplar ve örgütler oluşur. Weber, fırsatların elde edilmesinin aşamalarını dış ve iç kapalılık aracılığıyla listeler. Güzel nominalist ironi ile Alman İmparatorluğundan çağdaş örneklerde tarihi olarak erken açıklamaları karıştırır (aşağıda, 342).

Bir örgüt bir kez kurulduğunda örgütlerin (görevlilerin memurlar) kazanılmış hakları devam etme ya da onu başlangıç amacının üstüne dönüştürme eğilimindedir. Bu kurumsallaşma olgusu Weber ile *Political Parties* (1911)

çalışmasını henüz tamamlayan arkadaşı Robert Michels arasında tartışmalı bir noktaydı.[69] Halbuki Michels gözlemlerini "oligarşinin demir hukukunda" somutlaştırır ve böylece söz konusu fenomenlerin aynılığını vurgularken, Weber tekelleşmeye *ya da* genişlemeciliğe yol açan kurumsallaşmanın çoklu ve çoğunlukla çelişkili sonuçlarını işaret etti (bölüm II: 3). Weber için genişlemeci eğilim için en büyük tarihi örnek kapitalist çıkarların emparyalizmle olan çok eski bağlantısıydı. Bir örgütlenmenin genişlemeci eğilimleri yine de tekelci çıkarlar tarafından sınırlanabilirdi. Gönüllü örgütlenmelerde başlıca rasyonel amaç, eğer sosyal eylem kişisel unsurları içeriyorsa(aşağıda, 346) ve dolayısıyla kapalılığı destekliyor ve sosyal meşruluğu tesis ediyorsa, "ortak" amaçlar tarafından gölgelenebilirdi.

Bu düalizmi hesaba katmaksızın çoğu rasyonel olarak örgütlenmiş gruplar taleplerini şu yolların biri ya da birden fazlasıyla karşılamak zorundadır: (1) oikos; (2) pazar yönelimli vergiler; (3) pazar için üretim; (4) hamilerin desteği; (5) pozitif ve negatif ayrıcalıklarla ilişkilendirilen bağışlar ve hizmetler (bölüm II:4).

Bu tipoloji ile Weber, *Ekonomi ve Toplum'un* tamamı boyunca işleyen gerçek temanın ekonomik çerçevesini tamamlar: modern kapitalizmin ön koşulları ve doğuşu. Sonradan, bu problem birkaç bakış açısından işlendi: hane ve göreceli olarak evrensel diğer gruplar (III-V. bölümler), din (VI. bölüm), hukuk (VIII. bölüm), siyasal topluluk (IX. bölüm) ve iktidarın çeşitli türleri (X-XVI. bölümler). Yine de, bu temel tema bölümlerin tipolojik yapısını belirlemez; üstelik, dinde, hukukta ve siyasetteki rasyonelleşme temaları ile benzetilir. Weber'in önceki çalışmasında siyasal unsurlara atfettiği önem açısından, ilk tarihi açıklamasının (bölüm II:5) modern devletin mali ve para politikasının kapitalizmin doğmasını ve sürmesini mümkün hale getirme yöntemiyle ilgilenmesi sürpriz değildir.

Kapitalizmin kökenleri konusu *Ekonomi ve Toplum'u* görünüşte hem esinleyen hem de ona engel olan çalışmanın – Werner Sombart'ın *Modern Capitalism'i* – yanına koyar.[70] İki büyük cildi 1902'de, kısaca Weber "the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"i yazmaya başlamadan önce, yayınlandı. Sombart ve Weber altmışların ortalarından beri yakın arkadaştı. Weber 1897'de Heidelberg'e gittiğinde Sombert'i başarısızca Freiburg'daki varisi yapmaya çalıştı; tutucu doksanlarda – sözde Stumm Çağı – Sombart'a resmi direniş çok güçlüydü. İkisi de kapitalist girişime, kapitalizmin ruhuna, sosyal reforma ve işçi hareketine geniş bir ilgiyi paylaştı ve birlikte *Archiv für Sozialwissenschaft'da* değer tarafsız yaklaşımı savundular. Sombart daha göze batanıydı ve değişken

olduğunu gösterdi. Bir yanda, "gerçekleri, gerçekleri, gerçekleri – bu ikaz kitabı yazdığım tüm zamanlarda kulaklarımda çınladı - "talep etti. Diğer yandan, onları nihai nedenlerle açıklamaya çalıştı: " Beni Schmoller ve onun ekolünden ayıran şey materyalin düzenlenmesindeki yapıcı unsur, son nedenlerden tekbiçim bir açıklamayla ilgili radikal önerme, tüm tarihi olayların sosyal sistem olarak yeniden yapılanması, kısaca özel olarak teorik olarak adlandırdığım şeydir. Ayrıca şöyle söyleyebilirim: Karl Marx".[71]

Bu, önceki öğretmeni Schmoller'le olan farkı abartan retorik açıklamadan çok fazla bir şey değildi. Çalışma pek çok gerçeği, önermesiyle bağlantılandıramadı ve Sombart'ın, eğer ortodoks bir Marksistse, Marksizm'den zaten çok uzak olduğunu gösterdi. Her halükarda Weber önermeyi uygulanabilir görmedi, ama Sombart'ın gerçekleriyle ilgilendi ve onlara sistematik karşılaştırmalı çalışma aracılığıyla yaklaştı. Bu, metodolojik bir farklılık içerdiği için, salt makul bir işbölümünden fazla bir şeydi.[72] Sombart, ruhu ile zanaat üretiminin gelenekçi yönelimini karşılaştırdı; her ikisine de insanlar zenginliğin evrensel arzusundan çok farklı görünüyordu. Bu ruh özellikle bir Avrupa olgusuydu, ama Sombart zar zor karşılaştırmalı bir bakış açısını ima etti: "Çin, Hindistan ya da antik Amerika gibi diğer ana medeniyetlere bir bakış, modern kapitalizmin başlangıcının insan ekonomisinin 'gelişmesinin genel yasasından' açıklanabileceği görüşünün yetersizliğini, bu konuda da, ispatlamaya yeter."[73] Sombart'ın sadece göz attığı yerde Weber *Ekonomi ve Toplum'un* karşılaştırmalarına ve hemen sonra Çin, Hindistan ve antik Yahudilik çalışmalarına başladı.

III-V. BÖLÜMLER

GÖRECELİ OLARAK EVRENSEL GRUPLAR

Bölüm III'ün başlangıcında Weber, "toplum" terimini kullanımını "insan gruplarının genel türleriyle" sınırlar. Ekonomi ve toplumdan ekonomi ve *Kultur*- edebiyat, sanat, bilim olarak değil, bu anlamda bahsetmeye niyetlenir. Bahsedilen ilk gruplar göreceli olarak evrensel gruplardır- hane, komşuluk, akraba grubu, etnik grup, dini grup, siyasal topluluk - ; diğer bir deyişle, tarihi gelişmenin çeşitli seviyelerinde bulunurlar. Bu grupların "gelişimsel biçimleri" Egemenlik Sosyolojisinde işlenmeye başlanır. Kısmen Weber öncelikle daha farklılaşmış ortaklıklar ve onların din, hukuk ve siyasetle ilişkisiyle ilgilendiği için, kısmen büyük olasılıkla Marianne Weber *Wife and Mother in Legal Development* (1907) üzerine çalışmasında ana fikrin birazından uzun uzadıya bahsettiği için daha temel biçimlerin ele alınışı kasten kısadır. Weber kendisini, ya tartışmalı değerleri olan ya da sonraki açıklamaya hazırlayan bir dizi noktayla sınırlar. Kritik hedefleri evrimci kavramlar, özellikle anaerkil teori ve ilgili sosyalist aile teorisi, mülkiyet ve devlet (Engels ve Bebel); tarımsal romantiklerin komşuluk duygusallığı; Gierke'nin ilk siyasal birlik olarak akraba grubu düşüncesi ve ırkçı ve ulusçu fikirlerdir. Topluluğun bu acıklı geçişinin Romantik düşüncesine karşı ama ayrıca İlerlemenin öncülerine karşı, Weber "komünal" ve rasyonalist, kapitalist ve komünist, gelenekçi ve modern unsurların daima yeni karışımlarda göründüğünü – kısaca tarihin *Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a* geçiş olmadığını - göstermeye çalıştı.

Pozitif olarak, Weber şuna işaret eder: Hane, patriarkal iktidarın ve kapitalist girişimin başlangıç noktasıdır; komşuluk duygusal olmayan ekonomik kardeşliktir; akraba grubu otoriter haneye üretici karşı güçtür; etnik gruplar

grup değildir, fakat aslını söylemek gerekirse, grup oluşumuna ya da ondan kalana eğimlidir. Weber, özellikle göreceli olarak gelişmemiş toplumlarda, yeni geliştirilen siyasal topluluk gücün kullanımını aşamalı olarak tekelleştirmesinden önce grup birleşmesinin çoğulculuğunu vurgular – bu modern toplumun bu açıdan gelenekçi toplumlardan daha çoğulcu olduğu görüşünün tersidir.

Weber anaerkilliğin evrensel evresi için bir kanıt görmez. Anne tarafı gruplarını erkeklerin haneden askeri nedenlerle ayrılışının bir sonucu olarak açıklar. Bu ayrılış, bugünlerde kalıntı biçiminde ordu kışlalarında ve öğrenci yurtlarında görülen erkekler evini üretir – Weber, bir olgunun antik kökeni ve modern zamanlardaki kalıntısı arasında, çoğunlukla ironik eğilimlerle, ileri geri hareket etmeyi sever. Patriarkal hane kırsal bölgede savaşçıların askeri ayrımıyla doğar. Weber poligami ve monogamiden bahsederken özel olarak ekonomik, romantik olmayan bir açıklama yapar. Monogami gelişen şehir aristokrasisinin hanesine uygundu; ancak daha sonra Hıristiyanlık onu etik seviyeye yükseltti. Çeyizle hesapçı ruh ailenin içsel komünizmine girdi. Bu ruh kapitalist aile girişiminin doğuşu ile yüksek bir noktaya ulaştı. Erken modern kapitalizmin yasal biçimleri, Weber'in doktora tezinde zaten gösterdiği gibi, kısmen komünistik hanede başladı. Girişim sonunda haneden ayrıldı; ama Weber tarihi bir cilveye işaret eder: "Daha sonraki" bir ekonomik evre, kapitalizm gibi, içinde geniş ailenin bir birlik olarak kaldığı "daha önceki" aile yapısını devam ettirebilir ya da canlandırabilir: " Bilançonun ötesinde, katılmak için yeterince şanslı olanlar eşitlik ve kardeşlik alanına girer" (aşağıda, 360) – bu komünist slogana bir imadır. Burada Weber tarihi materyalizmin diyalektiğine üstün gelmeden açıkça zevk duyar. Genel noktası hanedeki ve evsel otoritenin ekonomik koşullardan görece bağımsız olmasıdır; gerçekte, tarihi olarak gelişmiş yapıları nedeniyle çoğunlukla ekonomik ilişkileri biçimlendirirler. Weber, hane ilişkilerinin anlaşmalı düzenlemesinin özel olarak Batı'ya ait bir olgu olduğuna inandı. Sadece Avrupa'da hane kendisini kapitalist girişimden var etti; başka yerde *oikos*, patrimonyal egemenliğin ekonomik temeli içinde gelişti.

Haneler birbirleriyle duygusal olmayan, ekonomik anlamda komşuluk aracılığıyla bağlantı kurar. Komşu ihtiyaç durumunda tipik yardımcıdır. Bu nedenle komşuluk sosyal eşitlerle sınırlanmaz, ama sosyal astlar tarafından sağlanan geleneksel yardım aşamalı olarak feodal hizmete dönüşebilir. Komşuluk uygun ekonomik grup ya da ekonomik olarak düzenleyici bir grup haline gelebilir, ama erken dönemlerin kendine yeten ekonomisinde bile komşuluk ve diğer

ortaklıklar arasında zorunlu bir özdeşlik yoktur. Sadece ortak siyasal eylem durumunda komşuluk yerel topluluk haline gelebilir.

Akraba grubu genellikle hanenin uzantısı değildir, fakat bireyin güvenliğini ve yasal korumasını güvence altına alan üretici gruptur. Kolektif imece çıkarlarının savunması için en tipik araçtır. En eski dava prosedürleri akraba grupları içindeki ve arasındaki zorunlu uzlaştırmadan doğdu. Akraba grupları emir gücü olan bir başkana ve kadrosuna sahip olmamakla, Weber'in düşündüğü anlamda örgütlenme değillerdir. Evlilik ve nesil ilişkilerini düzenlemeleriyle akraba grupları evsel otoriteyi etkili olarak frenledi. Benzer şekilde, büyük imparatorlukların mülkiyet yasaları sınırsız patriarkal gücü durmadan zayıflatır, fakat bunun nedeni –tarihi gelişmenin bir başka diyalektik niteliği olarak – patriarkalizmin tam üstünlüğüdür. Akraba grupları siyasal birliklere karşı olabilir ve siyasal topluluklarının sınırlarının karşısına geçebilir. Ancak ekonomik koşullar grup dışındakilere karşı tekellerin oluşmasını istenilir hale getirdiğinde birlikler haline gelme eğilimindeydiler.

Irk ve etnisite çıkarların tekelci koruması için benzer araçlardır. Weber, eğer natüralit açıdan anlaşılırsa her iki kavramın sosyolojik faydasından şüphelenir. Genetik araştırmanın sonucuna bakmaksızın sosyal davranışın öncelikle sosyal terimlerle yorumlanmak zorunda olduğunda ısrar etti. Etnik üyelik, ortak gelenekler, ortak dil ve ortak tarihi deneyimler sayesinde bir tür bilinçten kaynaklanır. Bu, siyasal birliğin ürünü olabilir ve grup siyasal olarak dağıldıktan sonra olduğu gibi kalabilir. Etnisitenin kültürel ve siyasal önemi etnik onur duygusunun kitlelerin özel bir onuru olduğu ve dahası seçilmiş halk düşüncesine yol açtığı gerçeğine dayanır.

Weber'in ulus ve kültürel prestij şeması (bölüm V:4) Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Merkez Avrupa'nın siyasal durumuna ışık tutar. Bölüm, siyasal topluluklar üzerine olan bölümle (bölüm IX) yakından bağlantılıdır. Yine de, Weber'in bahsedecek bir tane daha ana evrensel grubu vardı: dini *Gemeinschaft*. Teorik karışıklıkta, özgünlükte ve bütün boyutunda dini gruplar üzerine olan bölüm önceki bölümlerin ötesine geçmek zorundaydı.

VI. BÖLÜM

DİN SOSYOLOJİSİ

Sombart 1902'de, Kalvinizm ve Quakerizm'in kapitalist gelişme üzerindeki etkisine değindi ve bunun "detaylı açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar iyi bilinen bir gerçek" olduğunu belirtti.[74] Weber, bu ret tarafından vazgeçirilmiş olmaktan uzak, Protestan ahlakının kapitalizmin ruhu üzerindeki etkisini daha tam olarak ifade etmeye girişti.[75] Ayrıca en yorucu öğrencisi Sombart'la ilgili ustalıklı eleştiri yazısında gözlem yapan Schmoller tarafından kışkırtılmış olabilirdi:

Marx ve Sosyal Demokratlar kapitalistlere karşı ne ileri sürerse sürsün – "kar için açlık" ve işçinin refahına yönelik kısıtlanmamış acımasızlık – öncelikle, 1500 ve 1900 arasında kazanç için bireyci güdünün geliştiği ve kendisinin çok önceki ahlaki ve sosyal baskılarla ilişkisini kestiği yöntemle ilgili endişeleri vardır. Bu olgular, eğer bugünün ekonomisi anlaşılmak isteniyorsa, araştırılmak zorundadır.[76]

Schmoller'in önerisinin gerçekten Weber'in "Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"i yazma kararında ana unsur olup olmadığı açık değilse, Kalvinizm ve kapitalizm arasındaki ilişkinin bir süre "iç" akademik mesele olduğu ve Weber'in diğer çalışmalara karşılık olarak yazdığı ve çalışmanın sonunda kendi yalanlamasına rağmen bazen önerdiği gibi tarihi materyalizme henüz karşı olmadığı olumlu olarak ifade edilebilir.[77] Weber özellikle üç meslektaşın daha önceki çalışmasını kabul etti: Eberhard Gothein'in alçak gönüllü olarak *Economic History of the Black Forest* adlı devasa çalışması, Werner Wittich'in Fransa ve Almanya arasındaki dini farklılıklar üzerine "son derece zekice açıklamaları" ve Georg Jellinek'in .... "başka türlü bakılamayan alanlarda dinin etkisini araştırmak için.... bana önemli bir uyaran veren... İnsan Haklarının oluşumunda dini izlerin kanıtı."[78]

1904/5'te *Archiv für Sozialwissenschaft'da* Protestan ahlakı üzerine iki denemenin yayınlanması anlık yazınsal bir başarıydı ve neredeyse hemen ondan sonra dinmeden devam eden tartışmaya yol açtı. Eleştiri ve anti eleştirilerin Weber ve muhalifleri arasındaki takası 1910'a dek sürdü.[79] Weber takasları "oldukça can sıkıcı durumlar" olarak gördü ve mevcut bölüm haline gelen bir başka olumlu açıklamada karar kıldı. Protestanlığın tarihi işlenişini o zaman The *Social Teachings of the Christian Churches and Sects* [80] üzerine çalışıyor olan arkadaşı Ernst Troeltsch'e bıraktı ve yerine temayı karşılaştırmalı bakış açısına koydu. Ancak ne kapitalizmin doğuşunun ne de çağlar boyunca rasyonelleşme ve sekülerleşmenin "altında yatan" konu Din Sosyolojisinin yapısını belirler; bu daha ziyade, *dinlerin* örgütsel taşıyıcıları (görevlileri), statü grupları ve onları destekleyen sınıflar ve özlerinde olan teolojik ayrıntıları ile ilişkisinin etrafında inşa edilir. Weber ister Durkheimcı ister Marxist anlamda olsun dinin genel işlevlerini sorgulamadan kabul etti. Geleneksel realizmiyle dinin dengeleyici işlevlerini ve ayrıca dinin meşrulaştırma ve uzlaştırma için siyasal kullanımlarını vurguladı. Sınırlı bir şekilde, onun din sosyolojisini, Marx'ın " din tehlikedeki bir varlığın iç çekişidir, kalpsiz dünyanın kalbidir, ruhsuz zamanların ruhudur. İnsanların afyonudur" [81] görüşünün geniş bir açıklaması olarak görmek mümkündür. Ama arada önemli bir fark vardır: Weber, etik davranışın anlamı için Marx'dan çok daha fazla derinlik hissine sahipti. Engels, August Bebel ve Karl Kautsky'ın dini polemikleri ona yüzeysel rasyonalizm olarak göründü. Muhtemelen, Weber Engels'in Kalvimizm hakkındaki geçici notlarına aşinaydı: "Luther'in başarısız olduğu yerde, Calvin zafer kazandı. Dogması burjuvanın en gözü pek olanlarına uyarlandı. Kader doktrini, rekabetin ticari dünyasında başarı ya da iflasın bireyin yeteneğine ya da girişimine değil ondan bağımsız koşullara bağlı olduğu gerçeğinin dini açıklamasıydı."[82] Her halükarda "Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu" bu materyalist yorumu yerine salt spiritualist olanı koymadan ters yüz etti. Weber'in ve Marksistlerin çeşitli bakış açılarının ardında kişisel bir fark vardı: Marksistler psikolojik olarak dini onun çalışma türünü üstlenecek kadar ciddiye alamadılar. Weber kendisini dini meselelerde "uyumsuz" olarak adlandırdı – bu ona gerekli analitik uzaklığı verdi – ama kadınların dindar ve açık inananlar olduğu geniş bir ailede yaşadı. Güçlü aile duygusuyla Weber dini ancak ona en yakınları gücendirme pahasına hor görebilirdi – bu ona din çalışması için gerekli empatiyi verdi.[83]

Sistematik nedenlerle, VI. bölüm ilkel dinin ve büyüsel ve dini eylemin

başlangıçtaki dünyevi yöneliminin özet işlenişi ile başlar (i-ii kısımları).[84] Weber tanrısal varlığın işlevsel, yerel ve sonunda evrensel ve monoteist kavramlarının doğuşunun taslağını hızla çizer. Önceki bölümlerdeki gibi, etnografik örnekleri bazen belirsiz ve hatalıdır ya da bir ifade, bin yıllık dönemden fazla tarihi olayların iç içe geçmesinden zarar görebilir ya da paradoks sevgisi onu uç noktaya taşır. Davranışın ahlaki ve ibret verici kehanetle rasyonelleştirilmesine geldiğinde (bölümler iii-iv) kendi kendine yeni bir yol izler. Harnack'ın tipolojisini inşa ederken, peygambere özgü özellikleri büyücülerle, kanun yapıcılarla, ahlak öğreticileriyle ve din sırlarını açıklayan kişilerle karşılaştırma vasıtasıyla ayrı tutar. Peygamberler ve rahipler rahip olmayan kişilerin sürekli ortaklığını örgütler: cemaat. Peygamberler vaazı ve kırsal ilgiyi geliştirir, rahipler dogmaları ve kiliseye ait yazıları.

Böylece dini liderler ve onlar tarafından oluşturulan birliklerden bahsettikten sonra Weber tüm ana sosyal tabakaların ve dinle ilişkilerinin incelemesine döner (v-vi. bölümler). Bu, Püriten burjuvanın değerlemesi için karşılaştırmalı bir çerçeve sağlar, ama mevcut çalışma bağlamında ayrıca aristokrat ve bürokratik iktidarın, entelijansiyanın rolünün ve bürokratikleşme ve demokratikleşme temasının ele alınış biçimini hazırlar. Aristokratlar, inanç için, tarihi olarak önemli ama geçici bir olgu için savaşçı olmadıkça, dinsizliğe eğilimlidir. Bürokratlar, "kitle kültürlemesi" adına kitleler arasında daha az karışık büyüsel inançlara izin verilirken, şekilci bir dine ya da felsefeye eğilimlidirler. Şehir burjuvası, ekonomik rasyonellikle ilgilendiği halde, aristokratlardan ve bürokratlardan daha dindar olma eğilimindedir. Gerçekte, burjuva inananlarının rasyonalist dindarlığı sonunda Protestan ahlaka giden yolda bir adımdır. Ayrıcalıklı olmayan tabakanın kurtuluş için güçlü ihtiyaçları vardır, ama öncelikli olarak pasif ve salt duygusal anlatım bulabilirler. Weber sosyal merdivende erken Hıristiyanlıkta çok önemli olan zanatçıların dindarlığından, kölelerin, gündelikçilerin ve modern proletaryanın dinine iner. Modern zamanlarda kırsal nüfus, Hıristiyan muhafazakarlığın dayanak noktası olsa bile, köylüler geleneksel olarak kurtuluşla değil ama dinin pratik, büyüsel etkileriyle ilgilenir. Genellikle yüksek sosyal dereceli entelektüellerin oluşumu olan kurtuluş dinleri, işlevlerini meşrulaştırmadan ödüne dönüştürerek ayrıcalıklı olmayan tabakanın inancına intikal edebilir. Parya halklar yoğun dini bağlılık geliştirmeye eğilimlidir – tarihi olarak Yahudilik kesin bir örnektir.

Bilgi sosyolojisindeki bu güç gösterisinden sonra Weber statü eğilimlerinin analizi ile dini entelektüellik araştırmasını dengeler (vii-xi. bölümler). *Farklı* statüdeki entelektüeller dinleri mantıksal ve teolojik temellerde detaylandırır. Statü farklılıkları değişen siyasal şanslara rağmen ortadan kaybolabilir; siyasal olarak gerileyen tabakanın ya da mağlup toplulukların entelektüellerinin gerçeklerden kaçması önemli bir durumdur. Diğer taraftan, yerli halkın haklarını koruyan alt sınıf entelektüelleri yüksek tabakanın entelektüelliğinin aleyhine dönebilir; bu Yahudilikte ve Helenleşen entelektüellere karşı erken Hıristiyanlıkta olmuştur. Weber, analizini seküler kurtuluş ideolojileri ve kahvehane entelektüelleri üzerine bazı alaylı yorumlarla birlikte kendi dönemine kadar taşır (bölüm vii:8).

Son kısım (xii-xv. bölümler) dini ahlakın "dünya" üzerindeki etkisini inceler: ekonomik, siyasal, sanatsal ve cinsel alan. Son mevcut bölüm, bir başka Yahudi rasyonalizmi, Püriten asketizmi, İslami dünyevilik, Budist uhreviliği ve İsa'nın dünyaya aldırmazlığını karşılaştırma çabasıyla ilişkisini keser – buna bütünüyle "Protestan ahlaka" doğru bir bakışla, ama ayrıca Weber'in *Ekonomi ve Toplum'un* İkinci Faslını tamamlamadan geri döndüğü büyük dünya dinlerinin sonraki büyük ölçekli çalışmalarının gerçekleşeceği düşüncesi hakimdir.

VII. BÖLÜM PAZAR:

KİŞİLERÜSTÜ OLUŞU ve AHLAKI

Weber'in terminolojisinde başka bir grup (*Gemeinschaft*) olan pazar ile ilgili bölüm mantıksal olarak dinin ele alınış biçimini izler. Salt pazar ilişkilerinin ekonomik olarak rasyonelleşmiş, dolayısıyla ahlaki olarak irrasyonel niteliği temel olarak— ahlaki din ile uzlaştırılamaz –Kalvinizm burada tarihi bir istisnadır. Weber din hakkındaki bölüme çok önem verirken, pazar bölümü sadece özet bir şemadır. Din sosyolojisinin aksine, pazar diğer pek çok kişi tarafından ele alınabilen bir konuydu. Belki Weber bölümü yazmayı erteledi; çünkü diziye diğer katkılar için , daha doğrusu çeşitli açıklamaları koordine etmek için bekledi. Her durumda, yazdığı parça pazarı (*Marktgemeinschaft* ya da *Marktgemeinschatfung*) daha "doğal" gruplardan ve siyasal topluluktan ayırmaya yeterdi. Pazar, sosyal eylemin en rasyonel türüne dayanan *Gemeinschaft'tır*: mübadele yoluyla birlik (*Vergesellschaftung*). Birlik ancak mübadele süresince için devam edebilir ya da devamlı bir ilişki haline gelebilir.

Erken tarihte pazar; hane, akrabalık ya da kabile bağıyla bağlı olmayan kişilerin tek barışçı ilişkisiydi. Katılımcılar yabancılar, kardeşlik ahlakı uyarınca eylem beklemeyen "düşmanlardı." Pazar "topluluğu" en kişiler üstü gruptu, ama karşı çıkarlar arasındaki mücadeleyi (Kampf) içerdiği için değil – en yakın ilişkilerde bile mücadele vardır; bunun nedeni daha ziyade, pazar ne kadar kişiler üstü olursa, katılımcıların mücadelesinin o kadar salt fiili ya da potansiyel takaslara yönelmesidir. Bu şekilde, pazar resmi düzene dayanan, gönüllü ya da zoraki, herhangi bir birliğin (*Vergesellschaftung*) tam karşıtıdır. Öyle olsa bile, ne paranın kullanımı ne de mübadelenin kişiler üstü oluşu devamlı olarak ticaret yapanların üzerinde geçerli pazar ahlakının olası doğuşunu engeller. Böyle mübadele tarafları onları kurallara bağlı hale getiren karşılık beklentilerini geliş-

tirir. Geçici tüccarlar büyük olasılıkla "dürüstlük en iyi politikadır" ilkesini göz ardı ederler; Weber alaycı bir tavırla aristokratik süvari subaylarının at ticaretini alıntılar – benzer bir güncel örnek otomobillerin pazarlıklı satışıdır. Pazar ahlakının bir yönü sabit fiyattır; bu modern kapitalizmin ön koşullarından biri haline gelen özgün bir Avrupa gerçeğidir.

Pazar, geçmişin pek çok statü tekeli için yıkıcı olduğunu kanıtladı. Ancak, serbest pazar üzerindeki kapitalist çıkarların tam başarısı ya siyasal ittifaklara ya da rakipler üzerindeki tam üstünlüğe dayanan yeni tekellere yol açtı. Pazarın önemi arttıkça, dini ve siyasal birlikler onları korumak için kendi nedenleriyle harekete geçti. Bu, Weber'i yasal düzenlemeyle ilgili olan örgütlere getirir.

VIII. BÖLÜM

HUKUK SOSYOLOJİSİ

Hukuk Sosyolojisi gelenek ve hukuk üzerine önsöz açıklamasına tarihi derinlik verir. [85] (I. bölüm) Stammler'in yaklaşımının daha önceki metodolojik eleştirisinden sonra Weber, şimdi hukuk sosyolojisinin, hukuk felsefesi, hukuk bilimi ve salt hukuk tarihinin aksine, ne olması gerektiğini gösterir. Bölüm, sistematik ya da dogmatik olarak uygun herhangi bir yerleştirmeye ilişkin değil ama tarihi açıklama adına belli bir yasal fenomenin yerleştirilebileceği tipolojik bir düzenleme sağlar. Kapitalizmin doğuşu üzerinde Roma hukukunun ya da gelenek hukukunun etkisi Ekonomi ve Toplum'un genel teması ile bir bağlantı kurar; bir diğeri karşılıklı olarak uyumsuz olabilen rasyonelleşmenin çeşitleridir. Bölüm ayrıca sıklıkla sözü geçen Egemenlik Sosyolojisi nedeniyle oluşturulur: Burada Weber hukukun siyasal ve diğer birlikler tarafından oluşumunu ve yönetimini; orada ise yöneticinin meşrulaştırılmasını, örgütsel gücünü ve yasayı dayatma güdülerini ele alır.

Eğer Weber dini meselelerde kendi kendini yetiştirmiş bir bilim adamı ise, Hukuk Sosyolojisinde akademik evindeydi. Yirmi sene önceki doktora tezi ve *Yüksek Doktorasındaki* hukuki konular değil aynı zamanda sonraki literatürün çoğu da görünmektedir. Weber entelektüel ilgilerini genişletirken bile, hukuki çalışmalara etkin ilgiyi devam ettirdi. Hukuk tarihçisi olarak Hukuk Sosyolojisini yazma becerisi, bunu hukuk mesleği dışındakiler ve salt sosyologlar için en zor bölüm haline getirir; bu bölüm onların Din Sosyolojisi ile geniş yapısal benzerlikleri algılamasına yardımcı olabilir.[86] Dini konuların hukuki olanlarla ikamesi kabaca şu taslağı ortaya çıkarır: Kamusal ve özel hukuk şeklindeki temel kategoriler; anlaşmaların ve tüzel kişiliğin gelişmesi; siyasal olmayan kuruluşlar tarafından yönetilen hukukun erken biçimleri; karizmatik hukuk kahinlerinden yasal *honoratioreslere* ve üniversite eğitimli yargıçlara uzanan "uzmanların" mesleki tipolojisi; hukuk eğitiminin çeşitli biçimlerinin tipolojisi; teokratik

ve seküler hukukun tarihi sistemleri; Hindistan, İslam, İran, Yahudi, Kilise ve Roma hukukunun karşılaştırması; büyük kanunname çalışmaları; doğal hukukun devrimci gücü; resmi ve maddi rasyonelleşme ve resmi ve maddi hukuk arasındaki köklü gerilim; son olarak, Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinde biçimsel rasyonelliğe ve hukuk uzmanlarının egemenliğine "karakteristik tepkileriyle" beraber, – entelektüel çevrelerdeki vekil dinler modasına ve "romantik sendikacılık oyununa" paralel–irrasyonalist eğilimler. Burada Weber bir yanda maddi adalet diğer yanda septisizm eğilimlerinin bir araştırmasıyla entelektüellerin sosyolojisine devam eder; bir başka tarihi diyalektiğe işaret eder: 19. Yüzyıl sosyalist entelektüelleri ilk önce burjuvanın şekilci doğal hukukuna karşı maddi doğal hukuku ileri sürdü ve sonra pozitivist görecelik ve Marksist evrimcilik aracılığıyla kendi konumunu zayıflattı.

Devlet hukukunun diğer grupların hukuku üzerindeki aşamalı egemenliği siyasal topluluğun doğuşu şeklindeki daha büyük temanın parçasıdır. Weber, fiziksel ya da psikolojik zorlamaya başvurmaya hazır bir kadroya dayanan yasal düzenin varlığını oluştururken ve *modern* siyasal topluluğu gücün yasal kullanımı üzerindeki tekeli açısından tanımlarken, hukuki kullanımı sürdürür. Bir sosyolog olarak yine de, bu iddianın geleneksel ve dini yaptırımların güçlü olmaya devam ettiği modern devlette *de facto* (fiili olarak) ne ölçüde sınırlandığıyla eşit derecede ilgilenir. Weber, gençlik derslerinden biri olarak 1870'lerin *Kulturkampf'ında* kudretli Prusya devletinin Katolik kilisesi üzerinde ve yine seksenlerde, anti sosyalist kanunlar döneminde Sosyal Demokratlar üzerinde zafer kazanamamasını hatırladı.

Siyasal topluluklarla ilgili bölüm daha "evrensel" gruplar ve Hukuk Sosyolojisi ile Egemenlik Sosyolojisini ilişkilendirir; ilkel başlangıçlardan karışık farklılaşmalara kadar siyasal topluluğun gelişmesini tanımlar.[87] Siyasal topluluk yüz yıllarca, eski siyasal çoğulculuk çökerken aşamalı olarak koruyucu ve zorlayıcı işlevlerini kaybeden diğer görece "evrensel" gruplardan sadece nicel olarak ayrıldı. Sonuç olarak bir nitel bir farklılık gelişti: Devletin yasal düzeni belirleme ve meşru gücü kullanma hakkına olan inanç. Meşrulaşmaya olan bu inanç aşamalı el koymadan doğdu. Önceden, meşru güç fikri kan davası ile ilgilenen akraba üyelerinin *karşılıklı anlaşmaya dayalı* eyleminin parçasıydı; şimdi topluluk üyelerinin örgütlenmiş eylemi (*Verbandshandeln*) haline geldi. Modern devlette siyasal güçlerin uygulaması (*Gewalt*) *kurumsal* eylemin (*anstaltsmaessiges Handeln*) parçasıdır.[88]

IX. BÖLÜM

SİYASAL TOPLULUK ve DEVLET

Siyasal topluluk belli bir bölgeyi yabancılara karşı güçle savunmaya hazır gruptur. Bu asgari tanım tüm tarihi toplulukları kapsayacak şekilde düzenlenir ve bu nedenle iç güvenlik garantisini bile içermez. Pek çok topluluk gerçekte kendilerini bölgesel kontrolün sürmesinden başka hiçbir şeyle sınırlamadı. Quakers'ın Pensilvanya eyaleti dış gücü kullanmayı bir süre reddetme konusunda istisnaydı. Bu iki uç arasında sosyal eylem çok sayıda amaca yönelik olabilir ve bu nedenle topluluk yağmacı devlet, refah devleti, anayasal devlet ya da *Kulturstaat* olabilir. Salt savunma için birleşmiş topluluklar barış zamanında (tam manasıyla) anarşi haline dönebilir – belli bir ekonomik düzenin üyeleri arasındaki salt konsensüse dayalı tanımlama. Ve dışsal barış zamanı da içsel savaş dönemi olabilir. Bu nedenle siyasal topluluğun diğer gruplar üzerindeki egemenliği içsel huzurun tarihi haline gelir: kralların, piskoposların ve şehirlerin düşman soylularla mücadelesi boyunca barış emirlerinin tarihi. Fikri ve maddi çıkarları geleneksel düzenlemeler tarafından yeterli derecede korunmayan yeni ve eski gruplar barış ve yasal normların "uluslaşmasını" talep ettiler (Hukuk Sosyolojisinde işlendi).

Weber patriarkal güçler, "otoriter olmayan" konsensüse dayalı ve keyfi güçler ve uygun siyasal güçler – özerk askeri ve hukuki otorite - arasında açıkça ayrım yapar. Siyasal güçler için prototip sonradan Senato tarafından *ex post facto* onay verilen askeri liderler tarafından el konulan meşru Romalı memurların (bölüm VIII:vi) *egemenliğidir*. Siyasal otorite (*Gewalt*) siyasal topluluğa özel niteliğini veren ölüm ve yaşam üzerindeki gücü içerir. Topluluk geliştikçe, siyasal zorlama sıklıkla içsel hale gelir, çünkü siyasal düzenin pek çok talebi üyeler tarafından ancak baskı altında kabul edilir. Yine de, siyasal bir topluluk sadece zorlama aracılığıyla değil, ama ayrıca ortak tarihi deneyimler aracılığıyla da

bir arada tutulur: "ortak hafızanın topluluğudur" (*Erinnerungsgemeinschaft*). Ancak hem üstün özveri hem de tehlikelerin ortak hafızası özelliği şiddet uygulayanlardan – Camorra, bugünlerde Mafya – ondan zarar görenlere, zulme uğramış cemaatler gibi, uzanan diğer gruplarda da sürer.

Siyasal topluluğun gelişiminin tarihi bir şemasından sonra (2. bölüm) Weber yine Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde (bakın bölüm V:4) Avrupa'nın gidişatını Antikite'nin kapitalizmi ve emperyalizmiyle karşılaştırarak ele alır. Uluslar arası ve ulusal tabakalaşmanın dinamikleri onun ikili temasıdır: siyasal topluluklar arasında ve içinde prestij ve güç ilişkileri. Burada yine konu öncelikle Sombart tarafından ileri sürülür. Onun *Socialism and Social Movement in the 19th Century'si* (1986) *Communist Manifesto'nun* "şimdiye kadar mevcut olan tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir" ilkesiyle başlıyordu. Sombart bunu yüzyılın en büyük gerçeklerinden biri olarak gördü.... Fakat bu tüm gerçek değildi. Zira toplumun tüm tarihinin salt sınıf mücadeleleri tarihi olduğunu söylemek yanlıştır. Eğer bu dünya tarihini tek formül altında toplamak için hiçbir suretle faydalı değilse, sosyal tarihin .... sosyal ve ulusal [uluslar arası] düşmanlık (*Gegensatze*) olarak adlandıracağım....iki kutup arasında hareket ettiğini söylemek zorunda olacağız..... Bireyler arasında olduğu gibi topluluklar arasında da aynı zenginlik, güç ve prestij arayışını buluruz. Bugün ulusal coşkunluğun tarihi devrinin sonunda ve büyük sosyal bölünme döneminin ortasındayız; bana öyle geliyor ki çeşitli grupların tüm düşmanca bakış açıları ötekine indirgenebilir: ulusal ya da sosyal.[89]

Sombart uluslararası tabakalaşma konusunu daha fazla sürdürmedi ve onun yerine Marksist sınıf kavramına odaklandı. Yine de Weber onurun içsel ve dışsal alanının yan yana olmasını mantıksal sonucuna taşıdı ve bir bölüm olarak Marksist yaklaşımla da birleşen bir şemanın ayrıntılarına indi. Dışsal alanda, , sadece, genişlemeci olmayan İsviçre ve Norveç'te bulunabilen ulusal gururla değil güç prestijiyle ilgilendi. Çünkü güç prestiji diğer siyasal topluluklar üzerindeki güçten kaynaklanır, yayılmacılığı destekler ve böylece savaşın ana bileşen nedenidir. Bir ülkenin prestij iddiaları diğerlerininkini arttırır – Weber, Fransa ve Almanya arasında yüzyılın ilk on yılında, Sombart'ın aklında olan 1890'ların aksine ulusal düşmanlıklar yine içsel bölünme üzerinde baskın çıktığında kötüleşen ilişkileri işaret eder. Güç prestijinin taşıyıcıları "Büyük Güçlerdir", ancak gücün kendi muzaffer generalleri tarafından el geçirilmesinden korkan hakim grupları her zaman yayılmacı değildir – örneğin antik Roma ve erken 19.yüzyıl

İngiltere'si. Bununla birlikte, her iki durumda da kapitalist çıkarlar siyasal yayılımın yeniden başlamasını dayattı.

Weber'in emperyalizm teorisi ekonomik unsuru prestij faktörüne ekler. Weber, daha önceki yazılarını geliştirirken emperyalist kapitalizm fikrini ilk büyük tarihi durumdan inşa eder: mültezimleri ve devlet toptancılarıyla antik Roma. Antikite'de olduğu gibi modern zamanlarda da, siyasal yayılmacılık için önemli olan ticari çıkarlardan ziyade ekonominin genel yapısıdır. Emperyalist kapitalizm "barışçı" kapitalizmin karlılığı tarafından sınırlandırılabilir; Weber ama kendi dönemi için, savunma taraflarının ve benzer girişimlerin en büyük alıcısı olarak devletin rolü sebebiyle büyük ölçüde öncekinin egemenliğini ön görür. Küçük burjuvanın ve proleter tabakanın ekonomik-barışçı çıkarları duygusal "ulus" fikri çağrıları tarafından kolaylıkla azaltılır.

Weber, bir ulus içindeki üyeliği tanımlayabilen bireylerin çeşitli kültürel ve sosyal niteliklerini gözden geçirir. Üç unsuru vurgular: (1) bazı tarihi deneyimlerin milliyet duygusunu oluşturma hızı (2) terimin bir ülkeden ve bir tabakadan diğerine farklı anlamları, (3) bir ulusal kimlik duygusunun biçimlenmesinde entelektüellerin rolü. Entelektüeller – " Kulturgemeinschaft'ta liderliğe el koyanlar" – ile ilgili bitmemiş analizi kültürel prestij ve güç prestijinin benzerliğine bir imayla ilişkisini keser; fakat bunu yaparken "özellikle Alman karakterinde sanat ve edebiyatının Almanya'nın siyasal merkezinde geliş*me*diği" şüpheci hatırlatmasını unutmaz (aşağıda, 926).

Weber'in Marksçı sınıf analizi ile ilgili ilerlemesi siyasal topluluk içindeki güç dağılımına ait üç olgunun ayrıntılı tipolojisinde yatar: sınıf, statü grubu ve parti. Ekonomik düzendeki bu güçlü ihtiyaçların ne siyasal gücü ne de sosyal onuru vardır; ama sıklıkla ikisine de sahip olurlar. Ekonomik düzenin haricinde, siyasal gücün dağılımı yasal düzen ve sosyal düzen ya da statü düzeni tarafından ortaklaşa belirlenir. Weber sınıfları topluluklar olarak değil; ama etnik gruplara benzer sosyal eylem eğilimleri olarak düşünmeyi önerir. Bu nedenle pazar durumu tarafından tanımlanan ve iki temel ketegorisi olan – mülk ve mülksüzlük - "sınıf durumundan" bahseder. Buna karşın mülk, kira geliri ya da kar elde etme için kullanılıp kullanılmadığına göre ayrılır. Her ne kadar toplulukların, toprağı işleyen köylerdeki gibi, işe ya da hayvan yetiştiricileri arasında olduğu gibi salt mülke dayanıp dayanmadığı fark etse de, sınıf mücadelelerinin tarihi kökeni kırsal bölgede değil şehirde – alacaklılar ve borçlular arasındaki çatışmada – yatar: Sonraki bir ekonomik evrede sınıf mücadelesi ürün pazarı

üzerine mücadeleye dönüştü; modern zamanlarda emek pazarı üzerindeki ücret tartışmasında merkez haline geldi. Ücretlilerin günümüzdeki hoşnutsuzluğu öncelikle "gerçek" kapitalistlerden, hissedar ve bankerlerden daha görünebilir olan girişimci ve yöneticilerin aleyhine yönelir. Bu donukluk sınıf durumunun sınıf yönelimli ya da parti yönelimli eylem için temel haline gelebilme (ya da gelememe) şeklini etkileyen pek çok sosyal ve kültürel unsurdan sadece biridir.

Sınıf ve sınıf durumu üzerine bu açıklamanın ana polemik hedefi "bugünlerde çok sık görülen ve çok klasik açıklamasını, yetenekli bir yazarın bireyin kendi çıkarları konusunda yanlış yapabileceği, ama sınıfın hata yapmadığı önermesinde (*Behauptung*) bulan sınıf ve sınıf çıkarları kavramlarının sözdebilimsel işlenmesinin bu türüydü" (aşağıda, 930) – gönderme genç Georg Lukacs'dan başkasına değil gibi görünür.[90] Weber, yeni nesil Marksçı metafizikçilerin bu sınıf somutlaştırmasına karşı olarak, kendi ampirik sınıf ve statü diyalektiği üzerinde ısrar etti. Statü grupları, çoğunlukla biçimsiz olsa da, sınıf çıkarları rekabeti ile bütün market ilkelerini sınırlayan gerçek gruplardır. Pozitif ya da negatif sosyal onur statü gruplarının temelidir. Statü farklılıkları kendilerini hayat tarzında açıklar: Bu yoğun olarak Egemenlik Sosyolojisinde işlenen bir olgudur. Statü farklılaşması, uç noktada, kast oluşumuna yol açar: Bu etnik ve dini gruplarla ilgili daha önceki açıklamayla ilgili bir bağlantıdır. Statü grupları tüm geleneklerin taşıyıcısıdır: Bu Weber'in Stammler'e karşı desteklediği, geleneklerin zorlayıcı niteliği için yapısal bir açıklamadır. Özetle, sınıflar, ekonomik düzenin; statü grupları, sosyal düzenin parçasıdır; başka bir deyişle, sınıflar üretim ve kazanç alanından, statü grupları tüketim alanından kaynaklanır.

Statü çıkarlarıyla birlikte sınıf çıkarları partiler tarafından temsil edilebilir. Sınıf ve statü gruplarının aksine, partiler her zaman amaç-rasyonel birliklerdir; çünkü hedefleri daha büyük birliklerde gücün elde edilmesidir. Bu nedenle partiler sıklıkla otoriter örgütlenmelerdir – modern demokraside siyasal partilerin sosyolojisi için en büyük endişe konusu budur. Yine de, partilerin yapısını yeterince anlamak için ilk önce işledikleri daha büyük birlikleri araştırmak zorunludur.

Sonuç olarak Weber Egemenlik Sosyolojisine geldi. Partiler sadece sınıf ve statü yapısına göre değil, fakat ayrıca daha büyük egemenlik grubunun yapısına göre de çeşitlenir. Weber, daha önceki çalışmalarındaki karşılaştırmalı ilgisiyle uyumlu olarak, şimdi Avrupa dışındaki bazı bölgelerin ve Orta Çağınkiyle birlikte Antikite'nin partilerini ve siyasalarını kapsayan geniş bir tipolojiye başlar.

X-XVI. BÖLÜMLER

EGEMENLİK SOSYOLOJİSİ

Egemenlik Sosyolojisi, *Ekonomi ve Toplum'un* çekirdeğidir.[91] Çalışmanın başlıca amacı, birliklerin tipolojisinin oluşturulmasıdır. Burada egemenlik tipleri ile temlik yoluyla talep karşılanmasıyla olan ilişkilerine öncelik verilmiştir. Weber'in bölümleri sonunda oldukları kadar kapsamlı planlayıp planlamadığını düşünmezsek, din ve hukuk hiç şüphesiz çalışmanın ana parçalarıydı; Fakat 1914 taslağı ve müsveddenin bölümleri Egemenlik Sosyolojisinin merkezi tema olduğunu gösterir. *Ekonomi ve Toplum'un* bölük pörçük çevirisini alırken Egemenlik Sosyolojisi bütün olarak gözlerden uzak kaldı. Şimdiye dek, yaklaşık yarısı çevrilmedi; diğer yarısı üç farklı çeviri arasında bölündü.[92] Teorik tartışmalarda meşru egemenliğin üç türü genellikle bir başına ele alındı ve egemenliğin karışık tipolojisinin araştırmasında hepsi çok sıklıkla, eğer sadece sözde Weberci "bürokrasinin resmi modeline" değilse bile, karizma ve bürokrasinin basit dikotomisine indirgendi. Çok sıklıkla iktidar sadece bürokrasinin ya da karizmatik egemenliğin biçimsel özelliklerine karşı ölçüldü. Bu şekilde tipolojinin teknik anlamı (bakın aşağıda, 263) dikkate alınmadı: Sadece bir "ideal tipin" bir "doğal sistemle" karşılaştırılmasından ziyade, birden fazla tip belli bir durumla karşılaştırılmalıdır.

Egemenlik Sosyolojisi Weber'in en önemli ilgilerinin ve onları harekete geçiren etkilerin bazılarının kavramsal bir birlikte eridiği kalıptır. Temel bir etki olarak Weber arkadaşı Georg Jellinek'in çalışmasını kabul etti: " Onun büyük çalışmalarından kaderin başarmama izin verdiği her türlü şey için kesin ilham aldım... Sosyolojinin bulanık görevlerini aydınlatan 'devletin sosyal teorisi' kavramının icadı [bunlar arasındaydı.]"[93] *Allgemeine Staatslehre'sinde* Jellinek kişilerin sosyal ilişkilerini, fizikselliğinin metafiziksel fikirlerine karşı olarak devleti nihai nesnel unsurları olarak tanımladı:

> Daha açık biçimde ifade edersek, devlet kişilerin çoğunluğu içinde iradeyle ilişkili olarak var olur. Emreden kişiler ve itaat eden diğerleri devletin temelini oluşturur... Devlette irade ilişkileri, örgütsel birlik içinde yoğunlaşan, temelde egemenlik ilişkileridir. Egemenliğin niteliği devletin özünü tüketmez. Ama egemenlik ilişkileri devlete öylesine gereklidir ki onlarsız düşünülemez. Devlet iktidarın güçleridir (*Herrschergewalt*). Yönetmek (*herrschen*) birinin kendi iradesini diğerleri üzerine kayıtsız şartsız dayatma yeteneği anlamına gelir... Sadece devlet kendi iradesini kayıtsız şartsız diğerlerine karşı dayatma gücüne sahiptir. Doğal özerk güçleri aracılığıyla yöneten tek örgütlenmedir.... Devlet, o halde, türetilmemiş emir yetkileriyle donatılmış örgütsel birliktir.[94]

Weber, Jellinek'in yönetim fikrini farklılaştırdı. Jellinek'in *Herrschen* dediğini o "güç" (*Macht*) olarak isimlendirdi; bu, *Herrschaft* (egemenlik) terimini Kantçı katerogik zorunluluğun uyarlamasından bağımsızlaştırdı: "yöneticinin ya da yöneticilerin ortaya konulan iradesi (emri) birinin ya da diğerlerinin (yönetilenlerin) davranışını etkilemeye yöneliktir ve gerçekte onu, davranışları toplumsal olarak geçerli bir derecede, sanki yönetilenler emrin içeriğini kendi başına davranışlarının kuralı haline getirmiş gibi ortaya çıkacak şekilde etkiler" (aşağıda, 946). Egemenlik, biçimsiz ve aralıklı sosyal eylemi sürekli birliğe dönüştürür. Weber, pazarda tekelci kontrol durumu ile egemenliğin salt güçten farkını örneklendirir. Tekelci girişimin örgütlenmemiş alıcıları kendi rasyonel çıkarları açısından pazar prensipleri ile uyumlu olabilir: Bu, çıkar kümelenmesi aracılığıyla egemenliktir. Pek çok aşamalı geçiş aracılığıyla, bu ilişki gerçek egemenliğe; yani otoriter gücü sayesinde, büyük ölçekli endüstriyel girişimlerde ve malikane üzerinde geçerli olduğu gibi – egemenliğin iki en önemli ekonomik yapısına dönüşebilir. Egemenlik, emre itaat olduğu ölçüde var olur; genelde itaat alışkanlık, yarar ve meşruluk inancının karışımı nedeniyledir. Halkın emre itaat etme iyi niyeti yine alışkanlık, meşruiyet ve kendi çıkarı temelinde davranan bir kadronun varlığı tarafından arttırılır. O halde *Herrschaft* sosyolojik olarak çeşitli güdüler ve zorlama araçları tarafından sürdürülen üst anlam ve itaat yapısıdır.[95] Egemenlik yapılarının tarihi sürekliliği için, herhangi bir temelde kadro uygulaması meşruiyete inançtan daha az önemli değildir. Gerçekte Weber, " öncelikle yönetim olduğu kadarıyla egemenlikle" ilgilendiğini açıklar (aşağıda, 948). Ancak egemenliği efendi ya da araçları ile yönetim açısından tanımladıktan sonra Weber, geçerliliği için nihai temelleri ekler. Doğal tarihi

önemi nedeniyle – şanslarını haklı çıkarmak için güce, zenginliğe ve onura sahip olanların ihtiyacı olan – meşruluğa döner.

Ortaya çıkan egemenlik tipolojisi, bilinen üç otorite tipinin ötesine gider. Egemenlik Sosyolojisinin içeriği iktidarın genel tarihi modellerine dayanır. Weber, zamana ve mekana aldırmaksızın tüm siyasal gruplara uygulanabilen bir "siyasal sistem" tasarlamak istemez; daha ziyade, bu modellerin "sistem analizini" amaçlar. Burada "devletin sosyal teorisi" önermesini inceler, ama Jellinek'ın devletler tipolojisi büyük ölçüde anayasal teori ve siyasal felsefe düzeyinde kalırken, Weber daha büyük tarihi tanımlayıcılık seviyesine "iner." Weber, temelde yatan temalar olarak modern devlet ve endüstriyel kapitalizmin doğası ile ana konuları ve önceki çalışmalarının sonuçlarını içine dahil ettiği karşılaştırmalı bir şemayı birleştirir:

1. Özerk yönetim olarak patrimonyal-bürokratik krallıktan eşitlerin kardeşlik birliği uzanan antik ve ortaçağ şehir devleti (bakınız yukarıda 6 ve 7. kısımlar).

2. Patriarkalizm, feodalizm ve askeri komünizm konularını içeren Germanik Antikite ve Orta Çağların feodal egemenliği (*Grundherrschaft*) (bakınız-yukarda, 4.kısım)

3. Modern halk ve özel bürokrasinin doğuşu ve modern demokrasinin örgütsel gerçeklikleri (bakınız, yukarıda, 8. kısım).

4. Gasp etme ve meşrulaştırma arasındaki kalıcı gerilim (bakınız, yukarıda, 7. kısım, sayfa li).

Egemenlik Sosyolojisinde, I. tema çoğunlukla patrimonyalizm (XII. bölüm) ve şehir (XVI. bölüm); II. tema feodalizm (XIII. bölüm) ve karizmatik iktidar (XIV. bölüm); III. tema bürokrasi (XI. bölüm) ve yine karizma (XIV. bölüm); IV. tema sezaropapizm ve hiyerokrasi (XV. bölüm) ve meşru olmayan egemenliğin özel durumu (yine bölüm XVI) altında işlenir. Yine de, Weber Egemenlik Sosyolojisinin başlangıcına (X. bölüm) siyasal olarak ona en önemli gelen şeyi koyar: endüstrileşmiş ve bürokratikleşmiş bir toplumda demokrasinin anlamı.

(A) MODERN DEMOKRASİ TEORİSİ. Egemenlik ve yönetim bağımsız olduğu için, egemenlik, demokratik yönetimin indirgenmez bileşenidir. Sözde doğrudan demokrasi ilkel değildir, ama tarihi gelişmenin bir ürünüdür. Amacı egemenliğin asgariye indirilmesidir; ön koşulu, kalıtımcıların göreceli

eşitliğidir. Buradaki bir başka tarihi cilvedir: Doğrudan demokrasi en çok aristokraside uygulanabilir, ister Venedikli soylu olsun ister yere göğe sığdırılmayan Alman "aristokrasi ruhu" – üniversite profesörleri. Yine de, doğrudan demokrasi doğası gereği istikrarsızdır ve grupta ekonomik farklılaşmanın olduğu her yerde, egemenlik, yönetimsel ve siyasal görevlerin yapılması için ekonomik ihtiyaçları olanların ellerine düşmeye eğilimlidir. Bu, her şeyden önce, "ekonomik ulaşılabilirlik" meselesidir, yüksek statü şartı değil; bu nedenle, büyük ölçekli girişimlerin yöneticileri, öğretmenler ve tıp doktorları; avukatlar, toprak sahipleri ve şehirdeki *kira geliri sahiplerinden* daha az ulaşılabilirdir. Genelde, ulaşılabilir grupların sosyal onuru vardır ve o zaman onlar *honoratioresdir* (ileri gelenler). Eğer doğrudan demokrasi *honoratiores* tarafından yönetime dönüşürse, demokrasi talebi kolaylıkla zenginlik ya da onurdan yoksun olanların savaş çığlığı haline gelir. Bu durumda her iki taraf, amacı her şeyden önce güç için mücadele olduğu için sıkıca örgütlenme eğiliminde olan partileri oluşturabilir. Eğer bu olursa, ve eğer topluluk belli bir boyutun ötesinde büyürse, "demokrasinin anlamı öylesine radikal olarak değişir ki artık terime şimdiye kadar tartışıldığı durumdaki aynı anlamı atfetmek sosyoloğa anlamlı gelmez" (aşağıda, 951).

Weber'in kendi modern demokrasi teorisi, parlamenter hükümetin ve demokratik parti örgütlenmesinin *gerçeklerini* anlayamayan ve bu nedenle onları , tıpkı devlet sosyalizmi ve kapitalizme karşı özel kapitalist ekonominin *teknik* zorunluluklarını anlayamamaları gibi, geçerli monarşik meşrutiyet ya da "kolektif" devlet gibi genel çareye karşı değerlendiremeyen sağındaki ve solundaki pek çok entelektüele (*"literati"*) karşı yönelir. Weber, demokratik parti ve kapitalist girişimin biçimsel benzerliğini vurguladı: Eğer partiler yasalsa ve parti ilişkisi gönüllüyse, siyaset işi, çoğunluğun edilgenliğine karşı olarak az sayıda kişinin etkinliği kadar kaçınılmaz olan ideal ve materyal çıkarların takibidir. Kitlesel oy hakkı koşulları altında azınlığın liderliği kitle seferberliğine dayanır; bu karşılığında etkili bir parti aygıtı gerektirir. Parti bürokrasileri, devletin ve ekonomininkine benzerdir. Yine de, partilerin bürokratikleşmesi, muhakkak anlamlı siyasal demokratikleşmenin ve karizmatik liderliğin sonu anlamına gelmez. Burada Weber'in Robert Michels ile anlaşmazlıkları yeniden görünür.[96] Michels'in "oligarşinin demir yasası" Amerikan literatüründe demokrasi ve parti örgütlenmesi üzerine bir süre çok etkili hale geldi, ama sonunda Weber'in kavramı, Joseph Schumpeter'in *Capitalism, Socialism and Democracy'sindeki* popülerleşmesi aracılığıyla rağbet kazandı.[97]

Bürokrasi üzerine olan bölüm (XI. bölüm) bürokrasi ve modern demokrasi ve edilgen ve etkin demokratikleşme arasındaki kısmen dost kısmen düşmanca ilişkiler üzerinde durur. Karizma üzerine olan bölüm (XIV. bölüm) demokratik oy hakkı ve demokratik liderin seçimine geçişi ekler. Karizma ve bürokrasinin, uzlaşmaz olmak bir yana, birbirine bağımlı olabileceği şeklindeki önemli kabulünü içerir. Katolik kilisesinin Burjuva demokrasisine uyarlanması, özellikle Birleşik Devletlerde, siyasal ve dini yönetim egemenliği üzerine olan bölümde (XV. bölüm) görülür. Şehir üzerine olan bölüm (XVI. bölüm) modern demokrasiye tarihi tezat teşkil eden antik ve orta çağ demokrasisi teorisinden bahseder.[98]

(B) İKTİDARIN BOYUTLARI. Başlangıçtan itibaren, Weber bürokrasiden sadece resmi yönleriyle değil, kazanılmış haklarıyla bir statü grubu olarak da bahseder. İktidara yaklaşımının özünde yönetici, kadro ve halk arasındaki üç yollu mücadele vardır. İktidar tipleri sahiplenme biçimlerini farklılaştırarak ayrılır – Weber sahiplenmeden bahseder çünkü yasal mülkiyet kavramı pek çok tarihi durum için çok dardır. Sahiplenme, yönetimin ekonomik kaynaklar ve silahlardan idari ve siyasal işlevlere kadar uzanan araçlarını ve konumlarını içerir. Mallara el koyma ve hizmetlerin kökeni çoğunlukla gasptan başlar. Normalde, sahiplenme bireylerden ziyade gruplar tarafından gerçekleştirilir. Meşruiyet sahiplenmeyi savunmak için kullanılır. Örneğin Weber, Avrupa feodalizminin, pek çok yönden egemenliğin "imkansız" yapısına rağmen, varlığını vasalların meşruiyetin kalkanına ihtiyaç duymasına borçlu olduğunu ileri sürer. Meşruiyetle ilgili bu "işlevsel" vurgu tüm açıklamayı kapsar.

Meşrulaştırmanın bakış açısından Egemenlik Sosyolojisinin yapısı şöyledir:

(1) Bürokrasi, patriarkalizm, patrimonyalizm, feodalizm, *Standestaat* ve askeri komünizmin (ve manastır komünizminin) tarihi modelleri meşru egemenliğin üç tipi altında sınıflandırılır (XI-XIV. bölümler);

(2) Tarihte meşrulaştırmanın en büyük gücü olarak ruhbanlar seküler iktidarla güç için sürekli mücadele eder (XV. bölüm); ilişkileri bağlılıkla beraber karşılıklı düşmanlıktan biridir;

(3) Şehir, tarihte özel olarak meşru olmayan egemenliğin yeridir (XVI. bölüm).

Yine de, her bir bölümün büyük kısmı, meşruiyetle değil, yönetici ve kadronun çeşitli egemenlik stratejileri ve kaynakları ile ilgilidir. Her bir bölümde, "*Agrarian Conditions of Antiquity*'de" antik devletlerin analizine temel olan askeri seçim bölgesi sivil yönetimle birlikte ele alınır. Her bir bölüm ayrıca statü gruplarının dünya görü-

şü ve eğitimi hakkında bir kısmı içerir. Sonuç olarak, egemenliğin ve ekonomik gelişmenin her bir biçimi arasındaki ilişki incelenir. Weber, egemenliğin ekonomi üzerindeki etkisini belirtmeyi tersini belirtmekten daha kolay bulur. Örneğin, her ne kadar ekonomik koşullar oldukça farklı olsa da, Orta Çağların İtalyan şehirlerinde ve Roma Cumhuriyetinde sınıf mücadelesi arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Bunun nedeni bir devletin statü grupları arasındaki uzlaşmaları etkilemek için mevcut sınırlı sayıda yönetimsel teknikte yatar. Bu nedenle, siyasal yönetimin benzerlikleri özdeş ekonomik kuruluşlar üzerinde gelişen özdeş üst yapılar olarak yorumlanamaz: " Bu şeyler kendi yasasına itaat eder" (aşağıda, 1309).

(C) EGEMENLİK TERMİNOLOJİSİ. Egemenlik Sosyolojisinin terminolojik bütünleşmesi dikkat çekici bir başarıydı. Weber, Antikite, ortaçağ ve modern tarihten kavramları kullanarak üç dönemin tümüne uygulanabilir bir terminoloji biçimlendirmeyi başardı. Bunun tarihi aynılık hakkında herhangi bir varsayım içermediğini, fakat tipolojik derecelendirme üzerine ısrar içerdiğini hatırlatmak gerekir. Weber, karşılaştırmalı terminolojisini hem feodal egemenlik (*Grundherrschaft*) hem de şehir üzerine yazan Below ve Gierke gibi orta çağ uzmanlarına, Eduard Meyer gibi antikite tarihçilerine ve kilise ve Rudolf Sohm gibi yasal tarihçilere yöneltti. Terminolojilerinin tipolojik çıkarımlarından bazılarını gösterdi.

Herrschaft teriminin çok somut ve çok soyut anlamı vardır. Tarih yazımında *Herrschaft*, Fransız *seigneurie* ve İngiliz malikanesine denk düşen soylu bir sınıftır. Tarih felsefesinde Herrschaft üstün oluşun temel kategorisidir ve bu anlamda genç Marx'ın çalışmasında büyük önem taşıdı. Weber terimi sıklıkla tarihi anlamda ve bazen felsefi anlamda kullanır. Bazen "insanın insan üzerindeki egemenliğine" gönderme yapar. Yine de, bu, teknik olarak onun tipolojisiyle ilgili değildir. *Herrschaftsverband* (otoriter birlik)[99] Gierke'nin onu *Genossenschaft'a* (eşitlikçi ortaklık) karşı standartlaştırdığı 1860'ların son zamanlarından sonra geniş ölçüde kullanıldı. "Patrimonyal devlet" terimi hala daha eskiydi; on dokuzuncu yüzyılın başında Carl Ludwig von Haller tarafından sunuldu.[100] Haller, liberal sosyal anlaşma doktrinlerine karşı ve tüm hükümet otoritelerinin yöneticinin özel mülkü olduğu tezi uğruna savaştı. Ayrıca patrimonyal bürokrasinin erken ideal tipi üzerinde de durdu. Haller patriarkalizm ve patrimonyalizmi eşit sayarken, Weber iki kavramı karşılaştırdı ve sonrakini yöneticinin (köleler, hizmetliler ve *ministerialesden* oluşan) *kişisel* araçlarının yardımı ile *siyasal* egemenliği olarak tanımladı. Bu değişim, Weber'in siyasal liderliğin karizmatik kökeni yararına derecesini düşürdüğü *Grundherrschaft'ın* (feodal egemenlik) Alman

tarihindeki önemi üzerine anlaşmazlığı yansıttı. Georg von Below'un 1914'deki mektubu patriarkal ve patrimonyal egemenlik arasındaki farkı vurguluyordu:

> Her ne kadar uzmanlığıma çok alçak gönüllülükle bakmak için iyi bir sebebim varsa da, [Avrupa feodalizminde sadece özel güçlerin değil, gerçek siyasal otoritenin varlığı konusunda] haklı olduğunuza şüphem yok. Kuşkusuz çok eskiden bağlı olduğum – eski karşı teorinin hala çok ısrarla savunulması şaşırtıcıdır... Terminolojik olarak patrimonyalizm kavramını *siyasal* egemenliğin bazı türleriyle sınırlamak zorundayım. Umuyorum ki bir yanda evsel, kişisel ve senyoral otorite arasındaki kesin farkı diğer yanda bunların hiçbiri olmayan ama daha ziyade askeri ve adli otorite olan siyasal *Herrschaft'ı* yeterli derecede vurguladığımı anlayacaksınız. Kitabınızın bu ana tezi benim tarafımdan itirazla karşılaşmayacaktır. Ben sadece bu farkın tarih kadar eski olduğunu göstereceğim.[101]

Weber bu vurgusunu Antikite'den ve Çin imparatorluğundan aldığı örnekleri kullanarak gösterdi. Patrimonyalizm modern bürokrasinin doğuşundan önce yönetimin en önemli türüydü. En merkezi durumda, "devlet-sosyalist" oikos ekonomisiyle- Rodbertus'un kavramı - patrimonyal bürokratik bir yönetim oluşturdu; Avrupa feodalizmi, Japonya'daki tek ve sınırlı benzeriyle en parçalı durumuydu. Sadece Avrupa feodalizmi *Standestaat'ı,* yöneticinin, soyluların ve *honoratioresin* güçlerin anayasal benzeri bir bölünme altında ittifakını geliştirdi. Feodalizm Weber için patrimonyalizmin marjinal bir durumuydu; çünkü feodal vasal hizmetlileriyle olan ilişkisinde patrimonyal bir lorddu ve çünkü feodal ilke bölgenin patrimonyal yönetiminin yerini tamamen almadı. Feodalizm aynı zamanda karizmatik niteliklere sahipti; savaşçıların statü grupları ilk önce kişisel askeri cesaret sonra "soylu" nesil tarafından ayrıldı.

Tam olarak, feodalizm tek orta çağ gerçeği olduğu için, "feodalizmin" büyük ölçekli arazi sahipliği ve siyasal gücün hala yakından ilişkili olduğu tüm ülkelerdeki çeşitli durumlara işaret eden ayrım yapmayan küçültücü bir terim olduğu günümüzde, Weber'in feodalizm ve patrimonyalizm arasındaki ayrımı kayda değer terminolojik faydaya sahiptir. Patrimonyalizm ve kişisel iktidar kavramları – gelenekçi meşruiyetten yoksun – sıklıkla feodalizm, bürokrasi ya da karizmatik iktidardan çok yeni Devletlere uygulanabilir .[102]

Eğer patrimonyalizm kavramsal olarak yeterli olarak kullanılmadıysa, karizma liderliğin neredeyse tüm bürokratik olmayan biçimlerini etiketlemek için

ayrım göz etmeden kullanıldı.[103] Weber, terimi ilk önce 1905 denemesinin konusu (yukarıda, 4. kısım) askeri şef ve onun hür takipçileri arasındaki ilişkiyi tanımlamak için seçti. Rudolf Sohm'un Hıristiyan kilisesinin karizması fikrini dünyevileştirdi. *Church Law* (1892) üzerine olan ana çalışmasında Sohm, sofu bir inanan ve muhafazakar bir köşe yazarı olarak, kiliseyi sadece "yasal" değil ama ayrıca " karizmatik" bir örgüt olarak tanımladı – yani insan yapımı hukuk değil ilahi vahiy aracılığıyla kurulmuş bir örgütlenme. Weber, karizma kavramını Din Sosyolojisindeki dini çağrışımlarında kullandıktan sonra görünüşte onun siyasal liderliğin kendini meşrulaştırmasına da işaret edebileceğine karar verdi. Bu patriarkal, patrimonyal ve bürokratik meşruiyet açısından gaspçı bir meydan okumaydı.

Tarih boyunca siyasal ve dini karizma birbiriyle savaştı ve iş birliği yaptı. Seküler yöneticiler, şu ya da bu şekilde, ruhbanlığın kurumsallaşmış karizmasıyla – teokrasi – yüzleşmek zorundaydı. Weber her iki gücün karizmasıyla ilgilendi, geleneksel teokrasi fikrini – hala "Agrarian Conditions in Antiquity"deki terminolojisi – sezaropapizmle ters düşen dini yönelim tipolojisinden farklılaştırdı.[104] Önceki terim seküler yöneticinin kilise üzerindeki tam kontrolüne işaret etti ve bu, hem Anglikan hem de Lutherci yöneticiler için geçerli olduğu için, terim ayrıca Weber'in nominalist ironi eğilimine de uygundu.[105] Başarılı siyasal gaspçılar ya da onların halefleri çoğunlukla dini meşrulaştırma aracılığıyla yönetimlerini sağlamlaştırmak için uğraştılar: en önemli Avrupa örnekleri Şarlman ve I.Napolyondur. Bu iki yönetici kiliseyi kontrol ederken, diğerleri daha bağımlıydı. Avrupa tarihi imparator ve papa arasındaki büyük çatışma ve sonraki ikilemden derinden etkilendi – bu Weber'in on üç yaşındayken yazdığı ilk büyük denemesinin konusudur.[106] Bu, İtalyan şehirlerine bir süre patrimontal ve dini yönetim güçlerinden özerlik kazanma ve ölçüsüz bireyciliğiyle Rönesans'ı başlatma tarihi fırsatını verdi: kanunsuzluk dönemi.

(D) ŞEHİR: GASP VE DEVRİM.[107] Egemenlik Sosyolojisinin, "statik" ideal tipleriyle devrimci değişimi açıklayamadığı zaman zaman ileri sürüldü. Eğer bu doğruysa, Marksizm de devrim teorisi geliştiremezdi ; çünkü "yasaları" ve gelişimsel yapıları –Weber'in 1904'te belirttiği gibi – ideal tipler değilse hiçbir şeydir.[108] Kendi devrim teorisinin yönetim ve meşruiyete olan ilgisi nedeniyle gasp ve meşru olmayan egemenlik kisvesi altında göründüğü gerçeği en az Marksizmle ilgilidir. Weber, gücün ele geçirilmesinin sonuçlarına "proletarya-

nın diktatörlüğüne" rağmen Marx'tan daha yakından baktı; devrimci egemenliğin ancak etkili bir yönetim, gücü elinden alınmış önceki meşru güç sahiplerini bastırdığında yaşayabildiğini gördü.

Şehir silahlı insanların özerk, yeminle bağlı komünü olarak ancak Batı'da ve ayrıca sadece Antikite'de ve Orta Çağ'da ortaya çıktı. Burası iki yönden devrimci egemenliğin özel yeriydi: Gelenekçi meşruiyetleriyle patrimonyal iktidarlara karşı soylular tarafından oluşturulan "devlet içinde devletti"; meşruluğun örtüsünü varsayan soylulara karşı "halkın" başkaldırı sahnesiydi. Halkın liderleri bir başka "devlet içinde devlet" oluşturdu. Weber, komün olarak şehrin en eski tarih kayıtlarının onun devrimci niteliğini kanıtladığını fakat bunun, kasıtlı olarak siyasal gücün gasplarını saklayan belgelerde sıklıkla gizlendiğini savundu.[109]

Erken Orta Çağların ilk büyük gaspı "İtalya'nın Bizans egemenliğinden ayrılmasına ve Venedik çevresinde toplanmasına yol açan 726 devrimci hareketiydi. Buna özellikle kendi ordusunun [İslam sempatisinin] baskısı altındaki imparator tarafından emredilen ikon yıkımına muhalefet yol açtı. Böylece dini unsur, her ne kadar tek unsur olmasa da, devrimi başlattı. »[110] Bir soylu yönetimi dönemi sonrasında, İtalyan *popolo*, liderleri yönetiminde doğdu ve " bilerek meşru olmayan ve devrimci ilk siyasal birliği" kurdu (aşağıda, 1302).

Weber, her bir tip ve dönemdeki sınıf mücadelesinin farklı biçimlerini açıklarken, aristokrat şehir ile Orta Çağın ve Antikite'nin alt tabaka şehrini karşılaştırdı. *Capitanosu* ile İtalyan *popolo* ve *tribünü* ile antik Roma plebleri arasındaki dikkat çekici benzerlikleri vurguladı. Geleneksel meşruiyetin yokluğunda, *tribün* silahlı halk desteği tarafından sürdürüldü. Senotonun gücünü kontrol etti ve referandumu (*plebiscita*) teşvik etti.

Demokratikleşme, bu tarihi durumlarda "Rus burjuvazisine Lenin'in yaptığı gibi sıkıca denetlenmiş, haklarını kaybetmiş ve yasaklanmış olan üst tabakanın elinde gücün siyasal olarak gaspı anlamına gelir. Demokratikleşmenin temeli her yerde askeri niteliktedir; disiplinli piyadenin doğuşunda yatar.... Askeri disiplin demokrasinin zaferine işaret etti, zira şövalye olmayan kitleleri çağırma isteği ve ihtiyacı onlara silah ve böylelikle siyasal güç verdi. 1918 Alman devrimiyle benzerlikler açıktı. „ [111] Yine de, demokratikleşme hiçbir suretle egemenliğin azalmasına yol açmaz. Antik ve ortaçağ demokrasisi, şehir devleti ortadan kalkmadan önce, içsel dönüşüm ya da dışsal yenilgi aracılığıyla

eski haline dönen *tyrannis ve signoria* devletinin arasından geçti. Ama bu tarihi "devrin" iki dönemde çok farklı sonuçları oldu: Antikitede özel kapitalizmi bastıran evrensel bir imparatorluk oluştu; modern tarihin başlangıcında rakip patrimonyal-bürokratik devletler, modern kapitalizmin ön koşullarından biri olan Avrupa'nın güç dengesini oluşturdu. Daha çok ilk kez desteklenen İtalyan *signoriasının* meşru olmayan diktatörlüğü tarafından rasyonel yönetimi geliştirdiler. Bu nedenle devlet ve modern demokrasi orta çağ şehrinin doğrudan mirasçıları değildi. Doğuşları Amerikan ve Fransız devrimlerinde şiddet yoluyla kurulmalarından önce gelen *Standestaat* ve mutlakıyetçi devlette temsil için mücadele tarafından hazırlandı.

Meşruiyet ve yönetimsel kontrol açısından *coups d'etat* ve kitle isyanları arasında temel bir fark yoktur. Weber'in Rus ve Alman "devrimlerine" göndermesi salt örnekleyici bir analojiden daha fazlaydı. Yapısal olarak, modern devletler, ister parlamenter, ister plebisiter isterse "halkın demokrasisi" olsun, bir şehirdir. Meşru olmayan egemenlik ister daha özgürlükçü ister daha otoriter olsunlar modern demokrasilerin kökenindedir., Seymour Martin Lipset'in tabiriyle "ilk yeni ulus" olan Birleşik Devletler, monarşik meşruiyetinin reddinde ortaya çıktı ve onun yerine, benzer koşullarda, Roma Cumhuriyetini andıran bir yönetim oluşturdu: Başkanı (*tribün*) ve en gelenekçi ve aristokratik unsur olarak alt tabaka Temsilciler Meclisi, Lordlar Kamarası'nın bir taklidi olan Senato'yla çelişir.

Bu, çağdaş devletin şehre daha az benzer ve patrimonyal iktidara daha yakın düşünülmesi gereken tartışma noktasıdır. Hiyerokrasi ve sezaropapizm geleneksel yönlerinden bazılarında, ama daha sıklıkla yeni sekülerleşmiş biçimde var olmaya devam eder. Seküler entelektüeller yeni onaylayıcılar olarak, özellikle Yeni Devletlerde, rahiplerin yerini aldı. Weber, totaliterliğin güce nasıl hızlıca ve korkunç derecede el koyacağını kullanacağını önceden göremedi ; gerçi bunu "nesnel olasılık" olarak tanımlamıştı.(aşağıda, 644, 661, not 4). Hayatının sonuna doğru Bonapartçı coup d'etat'ın Bolşevik Rusya'da ya da Weimar Almanyası'nda olabilmesini, tarihi geleneğin temelinde makul bir tahmin, daha olası saydı. Ama Weber deterministik tarih görüşüne sahip değildi: "Akdeniz – Avrupa alanında kültürel gelişmenin süreci şimdiye dek ne tamamlanmış 'devirleri' ne de açık dizisel gelişmeyi gösterdi."[112] Patlamalarına rağmen, bürokrasinin siyasal olarak kaçınılmaz baskıcı egemenliğini hesaba katmadı (bakın

aşağıda, 991). 1920 Şubatında Oswald Spengler'le hesaplaşmasında, biçimbilgisinin tarihi şiir olduğu itirafını *Decline of West'in* yazarından aldı. Büyük ölçekli topluluklarda egemenlik Weber için sadece tarihsel bir kaçınılmazlıktı – bu aynı zamanda Sibirya'da mükemmel bir entelektüeller ve proletarya komünü hayalini kuran genç bir komünist aleyhine yönelmiş bir görüştü."[113]

Eğer tarihin seyri önceden belirlenmemişse, fakat egemenlik biçimlerinin sınırlı olmasıyla aynı anda kaçınılmazsa, tarihi olarak doymuş tipoloji araştırmacı için en iyi analitik araçtır. Bu, *Ekonomi ve Toplum'un* tipolojileri için nihai gerekçedir.

II. BİRİNCİ FASIL: SONRAKİ FASIL

1918 ve 1920 arasında, İmparatorluğun çöküşü sırasında ve sonrasında, Weber terminolojik özete döndü. 1918'den sonra sadece bürokrasi üzerine olan bölümü düzelttiği İkinci Faslın aksine, tanımlamaları pek çok kez yeniden yazdı. Weber kategoriler üzerine çok fazla enerji harcadı çünkü karışık ve yeni terminolojisinin düzensiz açıklamasının akılda tutmayı zor hale getirdiğini fark etti. Filozof Heinrich Rickert'in de arasında olduğu birkaç meslektaşı, ona Stammler eleştirisinin ve "Some Categories of Interpretive Sociology" üzerine denemenin okumasının fazlasıyla zor olduğunu söyledi. Weber, tavsiyelerini dikkate aldı ve terminolojiyi basitleştirdi. Metni numaralandırılmış ana tanımlamalara ve küçük basım yorumlara böldü ; bu Schönberg'in *Handbook of Political Economy'si* gibi daha eski literatürde sıklıkla kullanılan bir yöntemdi.

Wirtschaft und Gesellschaft'ın ilk basımında Birinci Fasıl şimdiki İkinci Faslın taşıdığı başlık altında basıldı, ama Weber onu *Kategorienlehre* ya da vaka çözümlemesi olarak adlandırmak istedi. Hayatının bu son aylarında kaydetiği ilerlemeden bir parça memnun olmuş görünür ; yine de "insanların yaptığını beğenmeyeceği " duygusuna sahiptir. Sosyolojik amaçları için ünlü tarihi, ekonomik, hukuki ve teolojik terimleri yeniden tanımlamasına direnç bekledi. Bu nedenle tanımlamalarının kendi terimlerinin, bilimsel yararlılıkları tarafından test edilecek bir netleştirmesinden başka bir şey olmadığının açıkça anlaşılmasını istedi; bu meslektaşlarına dayatacağı yeni bir terminoloji denemesi değildi. Yüzlerce öğrenci bu dönemde onun derslerine katıldı – Viyana'da 1918'de ve Münih'te 1919/20'de – ama kategori konulu ders onları *en masse* (topluca) uzaklaştırdı.[114] Weber onların teşviki ile, tanımlamaları ekonomi tarihi konulu dersiyle telafi etti. Tanımlamaların "okunabilir" olmadığı kesinlikle doğrudur. Birinci Fasıl gerçekten bir kaynak metindir ve Weber eski terminolojiyi yeninin ışığında yeniden gözden geçirmek için yaşasaydı, aslında İkinci Faslın okumasını büyük ölçüde kolaylaştırmış olacaktı. Şimdi var olduğu şekliyle çelişki her iki bölümün okuyucusu üzerinde ek talepler oluşturur, ama ayrıca araştırmacılara Weber'in alternatif terminolojisiyle çalışma fırsatı da sunar.

Schmoller Sombart'ın *Modern Capitalism'inin* eleştirisini yazdığında, Weber için de geçerli olabilecek bir şikayeti dile getirdi: "Her birkaç sayfada şu cümleyi buluruz: ' Bunu falan şekilde adlandırıyorum' ve okuyucu birçok yeni isim , yeni etiket ve sınıflandırmayla boğulur."[115] Sombart kendi terminolojik girişini "kayda değer estetik bir noksan" ama kaçınılmaz bir sıkıntı olarak değerlendirdi ; çünkü kişisel bir terminoloji oluşturmak istiyordu; Weber de benzer şekilde kesin tanımlamalarının biçimsel uygunsuzluğunu kabul etti. Sombart estetik bilim için çağrıda bulundu: " Her bilimin [öldürücü genellemelerle] tüm canlılara karşı işlediği suç, ancak, bilim eserleriyle yeni bir hayat üretirse,onları sanat eserleri haline getirirse tazmin edilebilir. Bana öyle geliyor ki kendi içinde *güzel* bilimsel bir şema yapmaya uğraşmalıyız."[116] Weber asla böyle coşkulu bir talep ileri sürmedi ; fakat onun hukuk eğitimine çok fazla borçlu olan Birinci Faslın vaka çözümleme yöntemi aslında özellikle onun yöntemini ilk kez tanımsal zenginliğe sahip İkinci Fasıl aracılığıyla çalışan okuyucuya ilham verecek estetik bir niteliğe sahiptir.

Weber Birinci Faslın üç bölümünü ve IV.bölümün başlangıcını bitirdi. Bunlar, kanıtlarla yeniden çalışabildiği yegane bölümlerdir.[117] Çalışmanın her iki faslı sosyal eylemin temel tanımlarıyla başlar ve sonra ekonomik eylemi inceler. Yine de Birinci Fasıl'da egemenliğin tipolojisi halihazırda III. bölüm'de görülür; sınıflar ve statü grupları (IV. bölüm) ondan önce gelmekten ziyade, onu takip eder. Elyazmasıyla birlikte bulunan notlar Weber'in savaşçıların statü gruplarını devam ettirme niyetinde olduğunu gösterir. Birinci Fasılda ön görülen en az iki bölüm tamamen kayıptır: Biri ilk olarak İkinci Fasıl'da işlenen daha fazla "evrensel" grup (hane, akraba grubu vb.) üzerine olan ve İkinci Fasıl'da meşru olmayan egemenlik olarak şehir üzerine olan bölüme (XVI. bölüm) denk düşen, diğeri devrim teorisi üzerine olan (bakınız beklenen kaynak, aşağıda, 266) bölümdü. Bu bölüm salt "devrim" etiketi tarafından verilenden çok daha açık bir tanım vermek için tasarlanmış bir tipoloji içinde Alman ve Rus devrimlerinden bahsedecekti.

Birinci Faslın ilk bölümünün neredeyse yarısında „yorumlayıcı sosyolojinin" ve "sosyal eylem" kavramının anlamlarının sunumunu basitleştirmekten vazgeçilir.[118] Bu, Weber'in en kolay metodolojik ifadesidir, ama kısalığından dolayı okuyucu diğer metodolojik yazıları görmezlikten gelemez. Bölümün ikinci yarısı olan sosyal eylem ve birliğin temel tanımlamalarında Weber daha eskiyi terk etti. İkinci Faslın tipolojisini (bakın aşağıda, Ek I) daha farklılaş-

tırdı. *Gemeinschaftshandeln'i soziales Handeln* (sosyal eylem) ve *Gemeinschaft'ı* çoğunlukla *Verband* (örgüt) olarak değiştirdi. Bu 9. kısımda *Vergemeinschaftung* ve *Vergesellschaftung'u* karşılaştırmayı ve onun temel dikotomisini kullanmadan Tönnies'in terminolojisine daha yakın olmayı mümkün hale getirdi. Tönnies'in ayrımı yüzyılın başlangıcından sonra, özellikle çalışmasının ikinci basımından sonra (1912) geniş geçerlilik kazandı. Görünüşe göre Weber, oldukça farklı bir terminoloji üzerinde ısrar etmemesi gerektiğini hissetti. Weber Tönnies'i sosyal araştırma için mücadelede bir silah arkadaşı olarak saygıyla karşıladı ve kendisini *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) hakkında bir şekilde uzak bir nezaketle ifade etti, ama çalışmanın onun entelektüel gelişimi üzerinde temel bir etkiye sahip olduğuna dair bir işaret yoktur ve *Ekonomi ve Toplum* kısmen ona karşı olarak tasarlanmış görülür.[119]

Birliğe ait ilişkilerle beraber komünal ilişkilerdeki çatışma normaldir (8. kısım). Güç ve egemenlik durumunda olduğu gibi, çatışmanın tanımı Weber'in güce yönlendirme tartışmalarındaki bağlamın dışında yanlış yorumlandı. O kesinlikle siyasal bir realistti, ama bölümün amacı sosyal seçim ve herkese açık yarışmaya karşı barışçı ve düzenlenmiş çatışmasının ("rekabet") tanımıdır. Bölümün hedefi Sosyal Darvinizm'dir. Kontrolsüz mücadele ve sosyal ayıklama Weber'in analitik ilgisinde en son gelir. Şimdiye dek anahtar ifadenin tersine çevrilmesi hem Alman hem İngiliz okuyucunun kafasını karıştırdı. İfadenin yerine: " Ayrı bir tip olarak fiziksel şiddetin kullanımını içeren çatışmanın ele alınışı bu araçların kullanımının özel nitelikleri ve kullanımının sosyolojik sonuçlarının ilgili özellikleri tarafından gerekçelendirilir." (Parsons, editör, Theory, 133) Bu şöyle okunmalıdır: " Barışçı çatışmanın [şiddetten] kavramsal ayrımı [*Absonderung*] onun için normal olan araçların niteliği ve oluşunun özel sosyolojik sonuçları tarafından gerekçelendirilir" (aşağıda, 38). Weber, doğuştan gelen (ister sosyolojik ister biyolojik) kişisel özelliklere karşı olarak oyunun kurallarının önemini vurgulamayı sürdürür ve " ancak gerçekten rekabet olduğunda çatışmadan bahsetmek istiyoruz" der (bakınız aşağıda, 39). İleride ekonomik eylemin "aktörün kaynaklar üzerindeki kontrolünün barışçı kullanımı olarak" tanımlandığı II.bölüme atıfta bulunur (aşağıda, 63).

I. ve III.bölüm birlikte olduğu gibi, ekonomik eylemin sosyal kategorileri üzerine olan bölüm uzunluğu ile dikkat çekicidir. Weber'in İkinci Faslın göreceli olarak özet ekonomik çözümleme yöntemini telafi etmeye çalışması olasıdır. Yine de, görünüşte yavan tanım ve yorumların pek çok sayfası uzunluklarının

birazını – ve saklı coşkuyu – Weber'in savaş sonrası İmparatorluğun çöküşünün ardından ve kazananın Versay'daki acımasız taleplerine rağmen ekonomik ve siyasal yeniden yapılanma problemleri ile siyasal ilgisine borçludur. Bölüm ayrıca savaş zamanı "devlet-sosyalist" ekonomisi olgusunu ve ekonomik yeniden yapılanma için sendikal ve sosyalist amaçları da yansıtır. Sosyalizmin ekonomik uygulanabilirliğinin çok tartışmalı sorusu üzerine Weber'in yorumlarından bazıları açıkça zamana bağlıdır; bu bölümdeki diğer parçalar ona, onların teknik araçlarını kullanmasa bile, refah ekonomistlerinin sonradan klasik iktisat ekolünün aleyhine yönelttikleri eleştirinin ileriki yıllarını gösterir.

Weber, aralıklı olarak ekonomik kategoriler üzerine çalışıyorken, konuşmalarda ve açıklamalarda ana endüstrilerin ulusallaşmasına şiddetle karşı çıktı. Ne artık devlet bürokrasisini ne de sosyalist iş gücünün deneyimsiz görevlilerini ekonomiyi işletmeye yeten hareket olarak gördü. Nisan 1920'de, 1918'de Kasım'da kurulmasına yardım ettiği Demokratik Parti ondan Ulusallaştırma Komisyon'unda çalışmasını istediğinde, "politikacı anlaşma yapmak *zorundadır* – bilim adamı onları örtbas edemez." diyerek istifa etti.[120] Birkaç hafta sonra da öldü.

11. Siyasal Yazılar

"Parliament and Goverment in a Reconstructed Germany" (Ek II) üç nedenle önerilir: (1) devlet sosyolojisi üzerine yazılmamış kısmı telafi etmek için; (2) bürokrasi üzerine olan bölümün (XI. bölüm) tek taraflı kabülüne bir düzeltici sağlamak için – Weber sanki bir şekilde çıkar grubu ya da gayrı resmi hiziplerin ağı olarak bürokrasinin gerçeklerini kaçırmış gibidir ; (3) İngiliz okuyucuya neredeyse tamamı çevrilmemiş olan temel siyasal yazılarının birini sunmak için.[121]

Deneme, aslen Naziler tarafından sindirilmesine dek en ünlü Avrupa gazetelerinden biri olan sol kanat liberal *Frankfurter Zeitung* için yazılan gazete makalelerinin yeniden gözden geçirilmesidir. Makaleler 1917 yazında, Woodrow Wilson savaşa girdikten sonra gündeme geldi. İmparatorluk ve Prusya bürokrasisinin siyasal yetersizliği üzerine duygusal bir saldırı başlattılar; gazete sonradan baskı öncesi sansür altında uyutuldu ; ama makalelerin tam basılması savaş zamanında bile Alman İmparatorluğunun Nazi Almanya'sından çok daha az baskıcı olduğunu göstermeye yeterlidir.

Weber, reform oldukça belirsiz ve devrim ancak belli belirsiz bir olasılık

olarak göründüğünde birden siyasal demokratikleşme için coşkulu davasını başlattı. Parlamentarizmden yana taraf olması, Eylül 1918'de Ludendorff ve genel kurmay için olduğu gibi, hiçbir suretle askeri felaketin gölgesi altında ani bir dönüşüm değildi. Weber yıllarca parlamenter hükümeti savundu. Kendini monarşiye coşkulu ama sadık muhalefetin bir parçası olarak gördü. Kısmen derin inançlarla, kısmen taktik nedenlerle, parlamenter hükümetin ulusal ve uluslar arası çıkar açısından daha rasyonel politikayı mümkün hale getireceğini umud ederek ulusal çıkar öncüllerini savundu. Almanya'nın Avrupa güçlerinin oldukça düzensiz ittifakında baş rolü oynamasını istedi, ama asla Avrupa üzerindeki hegemonyasını savunmadı. İç politikada, köklü Alman asilzadelerine ve sağ kanat romantiklere küçük burjuva iş gücünden ve ütopyacı sol kanat entelektüellerden daha az karşı olmayan "sınıf bilinçli burjuva" olarak tanınmak istedi. Şağ ve solun *litterateurslarını* kesinlikle küçümsedi –"Parliament and Goverment" daki patlamaları buna örnektir. Weber, insancıl bir sadakati normal kabul etti, ama gürültülü gösteriş ve ahlaki nasihatten zarar göreceklerine inandı. Devrimcilerle birlikte barış yanlılarını salt "kesin sonların ahlakıyla" (*Gesinnungsethik*) selamladı. Ama olasılıkların sanatı– uzlaşmaz ideolojilerin ve haksız çıkarların dünyasında ahlaki olarak zorunlu anlaşma – olarak politikaya inandı.

Bu birkaç not Weber'in politikasının ya da siyasal eleştirilerinin hakkını veremez.[122] "Parliament and Goverment"ın okuyucusu bunun Weber'in politikasının sadece bir safhasını temsil ettiğini, ne çok genç profesör kasıtlı olarak 1895 Freiburg açılış konuşmasındaki sert ulusçu retorikle babasının liberal kuşağını darılttığı– ancak sonra pişman olacağı - erken dönemi ne de tıpkı John Maynard Keynes gibi çaresiz demokrat, Versay anlaşması toplantılarından önemli kehanetlerle geri döndüğündeki son safhayı temsil etmediğini aklında tutmalıdır. Weber, Wilson'un Versay'daki başarısızlığını öngördü. *Frankfurt Zeitung'taki* (27 Ekim 1918) imzasız baş makale açıklamasında siyassteki meslektaşlarına güç dengesi ve barış yapma sanatının sert gerçekleri üzerine ders verdi:

> İyi niyetli ve anlayışlı kişiler Başkan Wilson'un dürüstlüğünü sorgulamaz. Yine de, şunu yeterli şekilde kavramadığı görülür: Eğer Alman hükümeti onun daha ileri askeri direnişi imkansız hale getiren ateşkes koşullarını kabul ederse, sadece Almanya değil *ayrıca o da* barış yapılanmasında ana unsur olarak saf dışı bırakılmış olacaktı. Dünya için hakemlik konumu Alman ordusunun en azından Müttefik taraftaki Amerikan birliklerinin yardımı olmadan yenilgiden kurtulmaya yetecek kadar güçlü olduğu ger-

çeğine dayanır. Bu zor hale gelseydi, diğer düşman ülkelerde şüphesiz ortaya çıkan mutlak uzlaşmaz unsurlar avantaj sağlayacak ve önceki desteği için nazik teşekkürlerle Başkanı kolayca bir kenara iteceklerdi. Mevcut müttefiklerine karşı savaşa girmedikçe *rolü bitecekti.* Alman hükümeti de bu gidişatı hesaba katmalıydı. Ateşkes gereksiz kan dökmekten kaçınmak için istenilir olsa bile, çok özel olarak ateşkes önerisi üzerine müzakerelere odaklanmamak kesinlikle daha iyi olacaktı. Barış pazarlıkları, eğer düşmanlar kıyıma devam etmede ısrar ederse, ateşkes olmadan olabilirdi.[123]

Weber, ölmek üzere iken, Mart 1919'da Heidelberg Üniversitesi'nde Versay anlaşmasına karşı bir toplantıdaki konuşmasında gösterdiği gibi, *levée en masse* ve gerilla savaşına (" ulusal özgürlük savaşları") karşı değildi; o kendisine Wilson'un tüm halklar için kendi kaderini tayin hakkı sözünün çirkin ihlali olarak görünen şeye karşı çıktı. Yine de, böylesi bir ulusal gurur sağ kanat öğrencilerin onun evine gözcü dikmesine ve derslerini bozmasına engel olmadı. Duygusal itirazlar bir yana, Weimar anayasasının tasarlanmasına yazılarıyla ve devrimci hükümetin planlama komitesinde üye olarak çok yapıcı bir enerji sarfetti. [124]

Weber özünde , çoğu temellerde doğrulanabilen siyasal düzenin rasyonel desteğine taraf oldu. Sosyolojisi, endüstrileşmiş ve demokratikleşmiş toplumdaki eleştirel zihinli örgütsel kişilerin kendilerini açıklamasına hizmet eder. Bu, Weber'in konumunda nihai diyalektikti: insani ve kurumsal başarısızlıkların keskin bir eleştirmeniydi, ama temel olarak devrimci bir mizaç değil, reformcu fikirlerle bir ahlakçıydı.[125]

12. Ekonomi ve Toplum'un Düzeltilmesi ve Çevirisi Üzerine

Ekonomi ve Toplum'un okunabilirliği üzerine yurt dışında bazı yanlış anlamalar vardır. Bunlar kısmen asıl metinle kısmen çeviriyle ilgilidir. Başlangıç olarak, Weber'in açık seçik olarak ve zarif bir şekilde yazdığını belirtmeliyiz. Weber, zamanının "sıradan" profesörlerinin birliğinden bahsetmemek için, Sombart, Tönnies, Troeltsch ve kendi kardeşi Alfred dahil, meslektaşlarının çoğundan daha açık olarak yazdı. Weber, Anglo-Sakson okuyuculara genellikle tehlikeli bilgisizlik taraftarlığı öneren anlaşılması güç derinliğe sahip Alman felsefi düz yazı geleneğine katılmaz. *Ekonomi ve Toplum'un* çoğunun ilk müsvedde olduğu göz önüne alındığında Weber'in formülasyon gücünün olağan dışı olduğu ortaya çıkar. Ancak zorluklar vardır:

(1) İkinci Fasıl büyük bir hızla yazıldığı için biçimsel düzeltme ve makul kısaltma okuyucuya yardımcı olabilirdi ; fakat bu tam basımın gereksinimleriyle de bağdaşmazdı.

(2) Weber hiçbir zaman iyi işlenmiş bir kitap yazmadı. Onun daha büyük çalışmaları problem merkezli uzunca araştırma makaleleridir. *Ekonomi ve Toplum* daha geniş bir izleyici için düşünülmüş tek çalışmadır ; ama bu hiçbir zaman son yazınsal biçim aşamasına ulaşmadı; üstelik, basit bir şekilde tanıtıcı dersler için bir atak ya da 1920'lerde çok popüler olan kültürel kötümserlikte parlatılmış çalışma türü olarak anlaşılmadı.

(3) Weber tanıdık terimleri çekincelerle, yeni bir anlamla ya da ironik açıdan kullandığına işaret etmek için yabancılaşma aracı olarak bolca tırnak işareti kullanır. Bu alışkanlık terminolojik kesinlik kaygısının karşı noktasıydı ve bazen de bir eksikliktir. Çeviride, tırnak işaretleri daha tutumlu olarak kullanıldı.

(4) Weber "belki", "az ya da çok", "genelde", "kural olarak", "sıklıkla ama her zaman değil" vb. gibi terimleri kullanarak ifadelerini gereğinden fazla kaliteli hale getirme eğilimindedir. Bu, hem tarihi genelleştirmeleri formüle etmenin hem de özel bir durumu tanımlamanın zorluğunu yansıttı. Weber'in dikkat duygusu biçimsel bir özellik haline geldi.

Das Kapital'in ikinci ve üçüncü cildine benzer olarak, Weber'in çalışması güçlükle okunabilen el yazısında yazılan yazınsal artıklardan düzenlendi. *Wirtschaft und Gesellschaft'ın* önceki basımları yüzlerce okuma ve tanım hatası içeriyordu. Bu otuz beş yıldır, pek çok pasajın anlamını bozdu, ya da bütünüyle yok etti ve çeviriyi açıkça etkiledi. 1956'da, dikkatli çalışmadan yıllar sonra, Winckelmann eleştirel olarak gözden geçirilmiş (dördüncü) basımını yayınladı. Winckelmann ve İngiliz editörler yakın işbirliği içerisinde anlatım biçimi, cümleler, isimler ve tarihlerde çok sayıda değişikliğe daha karar verdi; bunlardan bazıları karton kapaklı 1964 Almanca basımında birleştirildi. Planlanmış beşinci basım tüm bu değişimleri tanımlayacaktır; onları İngilizce basımda listelemek çok kullanışsız olurdu. Eksiksiz Almanca basımı, Winckelmann'ın Devlet Sosyolojisi derlemesi dışında, mevcut İngilizce metinle neredeyse aynı olacaktır.[126] Yine de, Almanca ve İngilizce basım bölümlerin alt başlıklarında farklılaşır. Görünen o ki, müsveddede karşılık olarak başlığı olmayan Hukuk Sosyolojisi dışında alt başlık yoktu. Önceki basımlar bölüm içeriklerini, çoğunlukla yetersiz şekilde, bölüm başlıkları altında özetliyordu. Winckelmann onları geniş ölçüde değiştirdi.

İngiliz editörler kendi takdir yetkileriyle hareket etti ve okunabilirliğini geliştirmek için metinde alt başlıklar kullandı.

Metnin sistematik kontrolü kayda değer bir kütüphane araştırması gerektirdi; bu düzeltme ve ek açıklama olmadığı yerde görülmez. Günümüze kadar gelen çevirilerin yeniden gözden geçirilmesi neredeyse yeni çeviriler kadar zaman alıcı ve zor oldu; çünkü her cümle Almanca metinle karşılaştırılmak ve eğer metinsel, terminolojik ve daha nadiren, biçimsel sebeplerle gerekli görüldüyse değiştirilmek zorundaydı. Weber'in Almanca sözdizimini hünerli kullanımı İngilizce'de uygulanabilir olduğundan çok daha karışık yapıya izin verir. Bu nedenle, Weber "kolaylaştırılarak", dikkatlice dengelenmiş ve nitelendirilmiş cümleleri bir dizi doğrusal yapıya bölünerek gerçekten geliştirilmedi. Daha doğrusal bir çeviri İngilizce versiyonda kaçınılmazdı, ama bizim eğilimiz Weber'in yapısını muhafaza etmek ve bazı durumlarda restore etmekti. Yine de, ister önceki çevirileri ister bizim formülasyonlarımızı içersin, çoğu durumda pragmatik düşünceler, biçimsel değerlendirmelere üstün geldi.

Pek çok akademik çeviride, iş estetik oyalanmayı değil sıkıcı doğruluğu kapsar. Akademik çeviri tamamen takım çalışması olmalıdır. Parsons, Fischoff ve Kolegar tarafından kanıtlandığı gibi, bireysel "kahramanlık", tek bir çevirmenin sınırlamaları tarafından etkilenmiş olmak zorundadır. İngilizce çevirilerin bazıları biri her bir dile aşina olan iki kişi tarafından üstlenildi. Yine de, bu düzenleme ana çevirmenin yükünü hafifletemedi. Bizim tercümemize orjinal dille olan iki misli aşinalık yardımcı oldu; bu tamamlayıcı bir okumayı mümkün kıldı ve herhangi birimiz tarafından yapılabilecek bir erken sonuçlandırmayı engelledi. Günümüze kadar ulaşan çevirileri gözden geçirmemiz ikinci okumanın doğasıydı, önemini sonradan anlamanın bilgeliğiyle desteklendi. Yine de, ideal çeviri üçüncü kişiye, çevirinin dilinde belli bir üslubu olan yazara ihtiyaç duyar. Bizim üçüncü kişimiz eksikti.

Everett C. Hughes daha önce bir ilke meselesi olarak bir çalışmanın sadece bütün olarak çevrilmesi gerektiğini belirtti. Her parça parça çeviri, tamamının basılması güdüsünü azaltma eğilimindedir. Bu, öngörülmedik ve tesadüfi entelektüel sonuçlara yol açar. Amerikan Sosyolojisindeki teorik gelişmeler Weber çevirilerinin aşırılıklarından kayda değer şekilde etkilendi. Bu nedenle, Gerth ve Mills basımı Egemenlik Sosyolojisinin karizma ve bürokrasi karşıtlığı konusunda yoğunlaştığı izlenimi oluşturur. Parson'ın sadece Birinci Fasıl çevirisi zorunlu olarak çalışmanın tarihi boyutunu azaltı ve bazı yazarların Weber'in kategorile-

rini izlemediğine inanmasına yol açtı. Weber'in durumu istisnai olmaktan uzaktır. Son yıllarda Durkheim ve Nietzsche çevirilerinin benzer bozucu sonuçlar doğurduğu açık hale geldi.

Kurum ve kuruluşlar tarafından sürdürülen destek olmadan akademik çevirinin eksikleri pek çok durumda tamamlanamaz. Bu destek büyük ölçüde eksikti ; çünkü çeviri ve düzeltme sosyal bilimlerde çalışmanın en az değer biçilmiş türüdür. Fakat sosyologlar Sosyoloji Geleneğine dayanmaya devam ettikçe, çeviri ihtiyacı sürecektir. Ayrıca, dünya çapındaki karşılaştırmalı araştırma döneminde dil problemi, yeterli çeviri kolaylıkları ve sosyal bilimciler için daha iyi dilsel eğitim olmadan kalıcı olacaktır.

13. Teşekkür

Pek çok kişiye, başta şu kişilere teşekkür borçluyum:

Amerikan çerçevesine yaratıcı uyarlamalarda karşılaştırmalı çalışma geleneğini devam ettiren Reinhard Bendix. 1950'lerin sonunda bana Weber'in çalışmasında el yordamıyla ilerleme, bazı erken ön koşulların üstesinden gelme ve ısrarcı olmadan onun *Max Weber: An Intellectual Portrait* (1960) yazısını izleme fırsatı verdi.

Tam bir baskı ihtiyacı üzerine uzun süre ısrar eden ve görevi kimin üstleneceğini şüpheci şekilde merak etmeye devam eden, Weberci sahanın bilim adamı, Juan Linz;

Herrschaft'ın bir çevirisi olarak "iktidarı" öneren ve ölümlülerin uymada zorluk çekeceği standartlarda ısrar eden, Weber mizaçlı bir eleştirmen olan Benjamin Nelson;

Benim soyut meşgalemi kendi duygusal hayvanlar ve bitkiler hanesindeki "ahtapotla" uzlaştıran ve girişin biçimini geliştirmek için zaman yaratan karıma.

1963 ve 1964 yazlarında bana burs sağlayan New York (Stony Brook)Devlet Üniversitesi'nin Araştırma Kurumunun desteğine; Davis'te Kaliforniya Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü'nün yardımına; bununla bir eğitim elde ettiğini iddia eden Jeannette Freeman'ın daktilo yazısına fazlasıyla teşekkür borçluyum.

Görevi , kasabamın yerlisi ve temel dil ve tarihi becerimizi öğrendiğimiz klasik okulunun mezunu arkadaşım Claus Wittich ile paylaşmaktan büyük memnuniyet duydum.

NOTLAR

1. İronik formülleştirmeleri ve kelime oyunlarını çeviride dönüştürmesi zordur ve yayıncıya ait notlarda bir parçadan fazla açıklama kendi kendini engelleyen bir bilgiçlik taslama olmuş olacaktı.
2. Bakınız 1. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie (1903/6) sayfa 145; 2. Die "Objektivitat" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitisher Erkenntnis (1904), sayfa 68; 3. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik (1905), sayfa 75; 4. Stammlers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung (1907), sayfa 68,* ölümünden sonra basılmış dipnotuyla (sayfa 20); 5. Die Grenznutzlehre und das "psychophysische Grundgesetz" (1908), safa 15; 6. 1Energetische" Kulturtheorien (1909), sayfa 26; 7. Über den Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917/18), 1913'te *Verein für Sozialpolitik'in* bir mitingi için bildiri olarak hazırlandı. Hepsi GAzW'de (bu ve Weber'in çalışmaları için kullanılan diğer sadeleştirmeleri için, bakın bu Giriş'i takip eden liste) yeniden basıldı. Deneme 2,3 ve 72nin İngiliz versiyonları için, bakın Max Weber, *The Methodology of Social Sciences* (Edward A. Shils ve Henry A. Finch, çeviri ve basım; Gloncoe III: The Free Press, 1949).
3. Maraton savaşı ve nesnel olasılık kategorisi üzerine, bakın Shils ve Finch'de (editörler) Weber, *Methodology*....., 174.
4. "Agrarverhaltnisse im Altertum" GAzSW, 257, 288. (Bakınız aşağıda, not 27).
5. "Roscher und Knies....." GAzW, 23.
6. " Örneğin, Hıristiyanlığın esasıyla ilgili tüm yorumlar, gerçeklerin tarihi tanımlaması olarak kast edildiklerinde, sadece zorunlu olarak çok göreceli ve problematik geçerliliktleri olan ideal tiplerdir. Diğer yandan, böyle sunumlar, *karşılaştırma* ve gerçekliğin ölçülmesi için kavramsal araçlar olarak kullanıldığında, araştırma için büyük ve açıklayıcı için yüksek sistematik değerlerdir. Bu amaç için zorunludurlar." Shils ve Finch'de (editörler) Weber, *Methodology*....., 97.
7. Aşağıda, özellikle Reinhard Bendix'te ihmal edilen bu çalışmalara odaklanılacaktır. *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York: Doubleday, 1960), Anchor basım, xxiii; bakın Weber'in erken etkinlikleri, Almanya'da endüstrileşmenin problemlerine, özellikle Elbe nehrinin doğusunda (doğu Elbia) Prusya'daki tarım sorununa bilimsel ve siyasal cevabı üzerine I ve II. Bölüm. Mevcut giriş Bendix'in çalışmasını ve Hans Gerth ve C. Wright Mills tarafından *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York. Oxford University Press, 1946)'da yapılan girişi tamamlama çabasıdır.
8. *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter (Nach südeuropaischen Quellen)* (Sturrgart: Enke, 1889) yeniden basım GAzSW, 312-443.
9. *GAzSW*, 322.
10. Max Weber, *Jugendbriefe*, editör Marianne Weber (Tübingen: Mohr, n.d.), 274.
11. *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und- Privatrecht* (Stuttgart: Enke, 1891).
12. Bakın *Agrargeschicht*, 2, ve "Agrarverhaltnisse....." GAzSW, 287.
13. "Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts" *GAzSW*, 508-556; ilk kez *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*'ta basıldı, 3. Dizi, cilt 28(1904).
14. GAzSW, 513. Bakınız Richard Hildebrand, Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen (Jena: Fischer, 1896); Hildebrand'ın Weber'in Sezar dönemindeki Germanik tarım yorumunu reddeden karşı saldırısı için, bakınız 1907'deki ikinci basım, sayfa 55vd, 64vd; ayrıca bakınız Werner Wittich'in Hildebrand üzerine tenkit denemesi, "Die wirtschafliche Kultur der Deutschen zur Zeit Caesar's" Historische Zeitschrift, cilt 79, 1897, 45-67.
15. *GAzSW*, 517, 524.

16. Bu, yine İkinci Fasıl, bölüm II:2'de, aşağıda, işlenen kapalı ekonomik ilişkiler olgusudur.
17. GAzSW, 523, 554f.
18. Özel olarak, ganimet ve askeri komünizm İkinci Fasıl, bölüm XIV:6'da ele alınır.
19. Alfred Heuss, "Max Webers Bedetung für die Geschichte des griechischrömischen Alternus" *Historische Zeitschrift*, cilt 201, 1965, 535.
20. Marianne Weber, Max Weber. *Ein Lebensbild* (Tübingen: Mohr, 1926), 121 – (bundan sonra *Lebensbild* olarak alıntılanacaktır).
21. "Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur" GAzSW'de 289-311; *Journal of General Education* V'de Christian Mackauer tarafından bir çeviri, 1950-51, 75-88.
22. *Agrargaschichte*, 6.
23. Age. 274 vd. Weber'in görüşü sonradan Marianne Weber tarafından detaylandırıldı, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (Tübingen: Mohr, 1907); Roma üst sınıflarındaki evlilik üzerine, 168-173, kölelik, evlilik ve Hıristiyanlık üzerine, 177-187, Bebel üzerine, 80. Weber'in eşine önerdiği ve rol oynadığı bu muazzam karşılaştırmalı çalışma, aşağıdaki İkinci Fasıl'ın III. ve IV.bölümlerindeki evliliğin ve mülkiyet haklarının üstünkörü işlenişi için arka plan olarak görülmelidir.

    Oldukça teknik pek çok sayfadan sonra August Bebel'e ani ironik gönderme, dönemin en popüler sosyalist kitabıdır, *Woman and Socialism* (1879), özellikle bölüm 28. 1891'in 9.basımında, Bebel, Lewis H. Morgan'ın *Ancient Society*'sinin (1877) Marxist devamı Friedrich Engel'in *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884)'ni popülerleştirdi. Kariyeri boyunca Weber evlilik ve mülkiyetin sosyalist teorisine ilgi gösterdi. Son ifadeleri için (1919/20), bakınız *Ekonomi Tarihi*, 20.
24. "Die landliche Arbeitsverfassung" *GAzSW*, 462.
25. "Die sozialen Gründe..." *GAzSW*, 308.
26. Prusyalı *Gutsbezirke* üzerine, *Alman asilzade* yönetimli "sınıf bölgeleri" üzerine, bakınız aşağıda bölüm XVI:v, not 9 (sayfa 1369).
27. "Agrarverhaltnisse im Altertum" *GAzSW*, 1-288; başlangıç olarak *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, üçüncü basımda (1909) yayınlandı, cilt 1, 52-188. Sınırlı başlık el kitabının bölünmesiyle belirlendi. On sayfa açıklamalı bibliyografyaya *Ekonomi ve Toplum* için başvurulmalıdır. Kitap uzunluğundaki çalışma 1908'de dört ayda karalandı, başarı Weber'in düşüncesini yazma döneminin öncesinde tamamlaması ve literatüre tamamıyla hakim olması gerçeğiyle ortaya çıktı.

    Weber, *coloni* üzerine olan el kitabı makaleye katkı sağlayan Rostovzeff ile ana fikrin birazını bölüşmüş görünüyordu. Antik ekonomi tarihçisi olarak Birleşik Devletlerde Weber'den çok daha iyi tanınmış hale gelen Rostovzeff, Weber'in analizine katkıda bulunan birkaç kişiden biriydi. Diğer tarihçiler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Weber'in sonuçlarından bazılarını yeniden keşfetti – çoğu bu bilimsel disipline bela olan kesikliğin bir diğer örneğidir. Genel olarak, Weber'in antik çalışmalarının henüz tamamen yeterli olarak takip edilmediği hala görülür.
28. Heuss, age, 538.
29. Bakınız *Economic History*, 237, kısmen farklı anlatım için.
30. "Agrarverhaltnisse....." *GAzSW*, 35.
31. Age, 4.
32. Weber, daha önceki yazılarda hür emeğe göre köleliliğin önemini abarttığını itiraf etti, ama "hür" yönetimlerin klasik döneminde köleliğin özellikle önemli olduğunda ısrar etti. Bakınız *GAzSW*, 7-11, eski görüşlerine karşı olarak, age. 293.
33. Bakınız Karl Rodbertus, "Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, V, 1865, 241-315; "Zur Frage des Sachwerts des Geldes im Altertum" age, XIV, 1870, 341-420; Kral Marx, *Das Kapital*, Werke'de, cilt 23 (Berlin:

Dietz, 1962), 96; Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (14. Basım; Tübingen: Laupp, 1920), 83-160 – ilk kez daha eski makalelerin derlemesi olarak 1893'te basıldı; İngiliz basım s.t. *Industrial Evolution* (New York: Holt, 1901).

34. *GAzSW*, 10.
35. Age, 13.
36. Age, 29 ve 31.
37. Age 36. Weber burada aşağıda yine döndüğü göreceli olarak "evrensel gruplardan" söz eder, İkinci Fasıl, III-VI ve VIII. Bölümler.
38. Age, 40.
39. Age, 44.
40. Siyaset ve *Verein für Sozialpolitik'teki* bilim adamları arasındaki tansiyon üzerine bakın Dieter Lindenlaub, *Richtungskampfe im Verein für Sozialsiyasal. Wissenschaft und Sozialsiyasal im Kaisereich* (Wiesbaden: Steiner, 1967). Bu büyük çalışma dönem boyunca Alman akademik kişilerinin politikası üzerine standart çalışma olacaktır; mevcut giriş yine de ondan bağımsız olarak yazıldı.
41. Rentengüter, ilk kez 1886 Prusya yeniden iskan yasası altında Reich'in doğu kısmının "iç kolonileşmesi" (Almanlaştırma) için oluşturulmuş, hükümet izni dışında bölünmez ve satılamaz, küçük araziydi –Muhafazakar bir Reichstag milletvekili olan Kont Kanitz, 1894'te doğu Almanya'nın tahıl üreten *Junker* sınıfının ürünleri için fiyat desteği adına tahıl ithalatı için bir devlet tekeli kuruluşu talep etti. Sözde "Kanitz hareketi" başarısız oldu, ama bundan sonra tarımsal gruplar tarafından yıldan yıla yeniden sunuldu.
42. *GAzSW*, 277vd.
43. *GAzSW*, 413 vd.
44. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages,d.* Frankfurt, 19-22 Ekim 1910 (Tübingen: Mohr, 1911 9, 39f. Bilimsel değerlendirme ve ideolojik yargı arasındaki karşıtlık ve teknik terminoloji ihtiyacı üzerine ayrıca bakınız Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, *Die Herrschaft des Worte* (Jena: Fischer, 1901). Weber, Ekonomi ve Toplum'a önsöz niteliğindeki notta bu ihmal edilmiş çalışmayı takdir etti ve onun doğruluğunu kabul etti. Gottl, sosyal bilimlerdeki "jargonun", yani, hem sağduyu anlamlardan hem de ideolojik üstünlükten uzaklaşan terimlerin ilk yorumcu ve savunucularından biriydi. Değer tarafsızlığının tanımı (*Werturteilsfreiheit*) üzerine bakın Johannes Winckelmann'ın *Historisches Wörterbuch der Philosophie'deki* (çıkacak olan) makalesi.
45. Bakınız Weber'in 15 Kasım 1912 tarihli katılımcılara post mortem döngüsü Bernhard Schafer basımı "*Ein Rundschreiben Max Webers zur Sozialsiyasal*" te Soziale Welt, XVIII, 1967, 261-271.
46. Marianne Weber, Lebensbild, 430.
47. Age, 335.
48. Weber ve Tönnies'in öncü etkileri üzerine bakınız Anthony R. Oberschall, *Empirical Social Reserach in Germany*, 1848-1914 (The Hague: Mouton, 1965). Weber ve Tönnies alan ve anket araştırmalarını savunmalarında birlikte taviz vermediler. Tönnies Weber'in Troeltsch'e karşı değer tarafsız sosyoloji fikrine güçlü şekilde destek verdi. Bakın Ferninad Tönnies, "Troeltsch und die Philosophie der Geschichte" *Soziologische Studien und Kritiken'inde* (Jena: Fischer, 1926), 419vd.
49. Weber'in açıklaması için bakınız *Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages*, Berlin, 20-22, Ekim 1912 (Tübingen: Mohr, 1913), 75vd. Davanın arka planı üzerine bakınız aşağıda sayfa 354, not 6.
50. Açıklama için bakınız Marianne Weber, *Lebensbild*, 413-17, 430-56.
51. Age, 429
52. Age, 425.

53. Gustav Schönberg (editör), *Handbuch der politischen Oekonomie* (2 cilt; Tübingen: Laupp, 1882; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. Baskı, 3 cilt, 1885- 86).
54. Marianne Weber, *Lebensbild*, 446-453.
55. *GAzW*, 184; bkz. Shils ve Finch (editörler), *Methodology*....., 84.
56. Marianne Weber, *Lebensbild*, 424.
57. Karl Bücher ve diğerlerinde, *Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*, Bölüm I, *Grundriss der Sozialökonomik'in* 1.cildi (2. Basım; Tübingen: Mohr, 1924), vii. Öğrencilerin baskısı ile Weber, 1919/20 kışında genel ekonomi tarihi görevine döndü. Bu onun son tamamlanmış ders planıydı. Ölümünden sonra dersler öğrenci notlarından düzenlendi ve *Wirtschaftsgeschichte* olarak yayınlandı. *Abriss der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte* (3. Basım; Berlin; Duncker & Humblot, 1958) Frank H. Knight tarafından *General Economic History* olarak çevrildi (New York: Greenberg, 1927). *Economic History* çeşitli boşluklardan zarar görür; İngilizce basımı terminolojik girişi çıkardı. Çalışma; hane, komşuluk, akraba grubu, köy ve malikane gibi olguları daha büyük tarihi devamlılıkta ele aldığı kadarıyla *Ekonomi ve Toplum'dan* daha kolay okuma haline gelir; terminolojik ve sistematik yönlerden ikinci derecedir.
58. Sadece bu bağlamda bir yorum için bkz.Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses* (Stuttgart: Klett, 1966).
59. Mektup Georg von Below'un ikinci basımında yeniden yayınlanır, *Der deutsche Staat des Mittelalters* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1925), xxiv. "Amatörlerin karşılaşması" deyimi Goethe tarafından türetildi ve Heinrich Brunner tarafından karşılaştırmalı yöntemin temsilcilerine karşı kullanıldı (bkz. age, 333) – Weber kendisinden kesinlikle *ad hominem* (özel) olarak bahsetti ama içerikten fazla vurguda.
60. Karl Bücher ve *diğerlerinde* basıldı, age, 126-183.
61. *Grundriss der Sozialökonomik'in* önceki ciltlerini dahil eden içindekiler kısmı Johannes Winckelmann'da yeniden basılır, "Max Webers Opus Posthumum" *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften*, cilt 105, 1949, 370. Bu denemede Winckelmann Wirtschaft und Gesellschaft'ın yeniden düzenlenmesini ilk kez önerdi. Ayrıca bkz. 1956 basımına girişi (WuG, xi-xvii); 1964 ciltsiz basımı (WuG-Studienausgabe, xv-xvi) önsöz ilave dilen değişikliklere işaret eder.
62. "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" Logos, IV, 1913, *GAzW'de* yeniden basıldı, 427. Ayrıca bkz. aşağıda, sayfa 4.
63. Bkz. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung* (ikinci geliştirilmiş baskı; Leipzig: Veit, 1906). Stammler'in sosyal bilimlerin görevini tanımlaması ve teorisinin özeti için bkz. 574vd. Weber Sociological Association'ın 1910'daki toplantısında Marx ve Stammler arasındaki fark üzerine konuştu; bkz. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, 96.
64. "R. Stammler's 'Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung" (1907) GAzW'de yeniden basıldı, 291.
65. *GAzW*, 440. Vurgular eklendi.
66. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, 101.
67. İkinci Fasıl'da ekonomik olarak etkin gruplar *Gemeinschaften* olarak adlandırılır, Birinci Fasıl'da *Verbande* (örgütler).
68. *Verhandlungen*, age, 95vd. Bu nokta aşağıda tekrarlanır, 1091.
69. Michels ve Weber arasındaki yakın entelektüel ilişki üzerine bkz. benim *The Social Democrats in Imperial Germany* (Totowa, N.J.: Bedminster Press, 1963), 249-257; ayrıca bkz. Juan Linz, "Michels e il suo contributo alla sociologia politica" Roberto Michels'e giriş, *La Sociologica del Partito politico nella Democrazia moderna* (Bologna: Il Mulino, 1966), 7-119.

70. Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, cilt I: *Die Genesis des Kapitalismus*, cilt II: *Die Theorie der kapitalistischen Entwicklung* (Leipzig: Duncker& Humblot, 1902). Cilt III çok sonra *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Munich: Duncker & Humblot, 1927) olarak göründü. Talcott Parson'un Sombart'ın bir yanda Marx'la ve diğer yanda Weber'le olan ilişkisinin yorumu için bkz. onun *Structure of Social Action* (Glencoe, III: The Free Press, 1949), 495-499, ve "Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber" *Journal of Political Economy*, cilt 36, 1928, 641-661, ve cilt 37, 1929, 31-51. Yine de Parsons, Weber'in yazdıklarının Sombart'a ne ölçüde doğrudan bir cevap olduğu sorusundan bahsetmez.

71. Sombart, age, I, xii ve xxix.

72. Bakın Parsons "Capitalism...."age, 31, 50.

73. Sombart, age, I, 270.

74. Sombart, age, I, 381.

75. Weber, Sombart'ın ve kendisinin yaklaşımı arasındaki ana farklılıkları "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" un 1920'deki yeniden baskısında, *GAzRS*, I (1920), 34 belirtti; Sombart'a diğer göndermeler için bkz. Age., 5, 21, 33, 38 ve başka yerler; bu, Sombart'ın sonraki eleştirilerine cevaplarını içerir. Weber şu açıklamayı yaptı: " Her ne kadar denemeler, tüm önemli açılardan benim çok önceki çalışmalarıma dayansa da, bunların sunumlarının Sombart'ın yerinde formülasyonlara sahip önemli çalışmalarının salt varlığına, ne kadar borçlu olduğunu vurgulamaya pek az ihtiyaç duyuyorum – bu onlardan saptığı yerde bile ve özellikle orada geçerlidir. " (age, 42). Weber son anti-eleştirisinde 1897/98'de Heidelberg Üniversitesindeki derslerinde Protestan ahlakı üzerine fikirlerinin bazılarını sunduğundan söz etti. Bkz. " Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus", AfS, XXX, 1910, 177.

76. Gustav Schmoller, *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft'inda* Sombart üzerine, cilt 27, 1903, 298; bkz. Lindenlaub, Richtungskampfe...age, 287. Weber'in Schmoller'i öğretmenlerinden biri olarak *Verein für Sozialsiyasal'teki* en güçlü kişi olarak kabul etmediği ve siyasal meselelerde onunla açıkça aynı fikirde olmadığı doğrudur; fakat bu ona bu anlamda ne yapılabileceğini kanıtlamak için engelden çok, fazladan bir teşvik olabilirdi. Gerçekte, Schmoller daha sonra *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre'sinde* Weber'in bulguları üzerinde çalıştı. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1908). Marianne Weber, Weber'in Protestan ahlak üzerine ilk denemesine "...1903'te, muhtemelen ikinci yarısında, Roscher ve Knies üzerine tezinin ilk kısmını bitirdikten hemen sonra" başladığına inanıyordu (*Lebensbild*, 340). Schmoller Weber'in "Roscher and Knies and The Logical Problems of Historical Economics" üzerine tezini 1903 cildinin dördüncü sayısında, ilk sayısında Sombart'ı yeniden inceleyen, *Jahrbuch'da* yayınladı.

77. Örneğin, Parsons "denemenin özel bir tarihi durumda Marksçı teze bir ret olmayı amaçladığını" yazdı. Yine de, Weber'in tarihi materyalizmi eleştirisindeki genel teorik ilgisi o zamanda denemeleri yazma nedenleriyle dengelenmelidir. Bkz. Parsons, "Capitalism...."age, 40.

78. Bkz. Eberhard Gothein, *Wirtshaftsgeschichte des Schwarzwaldes* (Strassburg: Trübner, 1892), 674; Werner Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass* (Strassburg: Schleiser & Schweikhardt, 1900), 18-32 (*GAzRS* I, 25 'den alıntı; bkz. aşağıda 396); Georg Jellinek, Die Erklarung der Menschen – und Bürgerrechte (Leipzig: Duncker & Humblot, 1895; 2.basım, 1904), muhtelif yerlerde (bkz. aşağıda, 1209) – Weber'in Jellinek üzerine anıtsal söylevinden alıntıdır. (Rene König ve Johannes Winckelmann, editörler, *Max Weber zum Gedachtnis* [Köln: Westdeutscher Verlag, 1963], 15) – Dini ayrılık ve ekonomik güdü, Protestanlık ve kapitalizm, arasındaki ilişki ile 18. ve 19. Yüzyıl literetürünün genel benzerliği üzerine, bkz. Reinhard Bendix, "The Protestant Ethic – Revisited" *Comparative Studies in Society and History'de* IX:3, 1967, 266-273.

79. Açıklama için bkz. Ephraim Fischoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy" *Social Research*, XI, 1944, 52-77.

80. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen: Mohr,

1912), kısmen AfS'de makale biçiminde daha önce basıldı, 1908-10; O.Wyon tarafından çevrildi.(London: Allen& Unwin, 1931).

81. Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" *Die Frühschriften* (Stuttgart: Kröner, 1953), 208.

82. Friedrich Engels, *Socialism Utopian and Scientific'e* giriş (London 1892), Almanya'da Neue Zeit'te yayınlandı; XI: 1-2, 1892/93; Marx/ Engels, Werke (Berlin: Dietz, 1963), cilt 22, 300.

83. Bkz. Marianne Weber, Lebensbild, 27, 84, 88, 91vd, 351vd.

84. Weber'in amacının açıklaması için, bkz. aşağıda, 421, not 1.

85. Bölümler I. ve VIII. orijinal elyazması ile karşılaştırılabilen *Wirtschaft und Gesellschaft'ın* tek bölümleridir. Marianne Weber bu bölümleri "Hukuk Sosyolojisi" damgalı bir zarfa koydu – VIII. bölüm'ün el yazması başlığı yoktu – ve onları bir hediye olarak sürgünde birlikte oldukları Karl Loewenstein'e verdi; böylece el yazmasının geri kalanının kaderinden kurtuldu. Johannes Winckelmann, şimdi Münih'te, Max Weber Enstitüsünde bulunan bu orjinal metne dayanarak iki bölümün kesin bir baskısını hazırladı – bununla birlikte Weber'in neredeyse okunaksız el yazısı bazı pasajları şüpheli bıraktı; bkz. *Rechtssoziologie* (2. Basım; Neuwied: Luchterland, 1967). Metin şimdi, Rheinstein Shils'in Hukuk Sosyolojisinin çevirisini dayandırdığı Wirtschaft und Gesellschaft'ın 1925 basımından kayda değer biçimde farklıdır. Değişiklikler sadece pek çok baskı hatasını değil, ama ayrıca bölümlerin dizilişini ve terminolojik sınıflandırmaları da içerir. Örneğin, "zorlayıcı anlaşma" (*Zwangskontrakt*) kategorisi *Statuskontrakt'la,* Henry Sumner Maine'nin *Ancient Law*'ıyla(1861) ilişkili bir ayrım, çelişen *Zweckkontrakt'ın* yanlış okuması haline geldi.

86. Hukuk Sosyolojisinin hukukçular tarafından yorumu için bkz. Rheinstein (Max Weber on Law in Economy and Society, 1954, xxv-lxxi) ve Winckelmann (Rechtssoziologie, 1967, 15- 49) tarafından yazılan girişler; ayrıca Karl Engisch, "Max Weber als Rechtsphilosoph und als Rechtssoziologe" K. Engisch'te, B. Pfister ve J. Winckelmann, editörler, Max Weber: Gedachtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universitat München (Berlin: Duncker & Humblet, 1966), 67- 88.

87. *Wirtschaft und Gesellschaft'ın* dördüncü basımına (1956) dek, haneden dini ve yasal ortaklıklara ve hatta şehre uzanan *Gemeinschaften,* siyasal topluluğu içeren egemenlik tiplerinden (Üçüncü Fasıl, "Typen der Herrschaft") ayrı tutulan ayrı bir bölüm halinde (İkinci Fasıl, "Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung") düzenlendi. Weber'in 1914 taslağında ya da açıklama mantığında bu bölünme için bir gerekçe yoktur. Sosyal eylemin ve grup oluşumunun kategorileri (*Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung, Herrschaft)* mevcut İkinci Faslın tamamını kapsar, her ne kadar *Herrschaft'ın* ayrıntılı işlenişi son bölümlere ayrılmışsa da. *Herrschaft*'ın tanımlaması ilk önce, diğer temel kavramlarla birlikte, "The Categoires of Interpretive Sociology"de (Ek 1, 1378, aşağıda) ve Birinci Faslın ilk bölümünde görülür.

88. İngilizce'de *politische Gewalt* için "siyasal gücün" kullanımı kolaylıkla yanıltıcı olabilir. Bu nedenle çoğul "güçler" ya da tekil "otorite" kullanıldı. Linguistik alışkanlık ve biçimsel uygunluk Weber'in sosyal eylem terimlerini, eylemde bulunanın bireylerden ziyade gruplar olduğu izleniminden kaçınmak amacıyla her zaman bu şekilde çevirmeyi zorlaştırır."Örgütlü eylem" örgütlenme yönelimli eylem ve "kurumsal eylem" *kurum yönelimli* eylemdir; benzer şekilde "sınıf eylemi" (aşağıda, 929) *sınıf yönelimli* eylem ve "parti eylemi" (aşağıda, 938) *parti yönelimli* eylemdir – bunlar"kitle eylemiyle" çelişen sosyal eylemin dört çeşididir. Sosyal eylem ve kitle eyleminin yan yana olması Birinci Faslın terminolojisini (bölüm I:9) İkinci Faslın metnine (bkz. Gerth ve Mills, From Max Weber....., 183) ekleyen bölüm IX:6'nın Gerth ve Mills çevirisinde belirsizleştirildi. İkinci Faslın terminolojisinde, *Gemeinschaftshandeln* "komünal eylem" değil "sosyal eylem" anlamına gelir ve *Vergesellschaftung* "birlik" değil "toplumsal eylem" anlamındadır – yani Tönnies'in anlamıyla (bkz. aşağıda, 60, not 24) karşıtlık içinde değildir. Dolayısıyla terminolojik uyarlamalar yapılmak zorundaydı. Örneğin, görünüşte mantıksız bir pasaj olan " partilerin komünal eylemleri her zaman toplumsallaşma anlamına gelir" (Gerth ve Mills, age, 194) şimdi "parti yönelimli sosyal eylem her zaman birlik içerir" olarak okunur (aşağıda, 938).

89. Werner Sombart, *Socialismus und sociale Bewegung im 19.Jahrhundert* (Jena: Fischer, 1896) 1 vd.

90. Weber bu pasajı yazdığında, Georg Lukács onun en yakın genç arkadaşlarından biriydi. İlk Almanca kitabı *Die Seele und die Formen* (1911) ile kamuoyunun dikkatini çekti. O dönemlerde kendisini akademik kariyer için hazırlıyordu, bu savaşın başlamasıyla yok olan bir plandı. Weber'in Heidelberg çevresinde, Lukács ve Ernst Bloch "hoyrat" Marksizmi oldukça eleştiren Marksçıların yeni kuşağını temsil ediyordu. Eğer tanımlama doğruysa, Weber, metnin başka yerinde de yaptığı gibi, yayınlardan ziyade konuşmalara gönderme yapar. Lukács'ın proletaryanın bütün olarak çıkarları konusunda hata yapmaz olduğu teorisinin erken bir formülasyonu 1919'daki "Tactics and Ethics" adlı bir Macarca denemede bulunur,; bkz. onun *Schriften zur Ideologie und Politik*, editör Peter Ludz (Neuwied: Luchterhand, 1967), özellikle 9, 18 vd., 31. Lukács daha sonra Weber'in sınıf terminolojisini ünlü çalışması *History and Class Consciousness'a* uyarladı (1923). Weber ve Lukács'ın ilişkileri üzerine bkz. Marianne Weber, *Lebensbild*, 473-76, ve Paul Honigsheim "Erinnerungen an Max Weber" R. König ve J.Winckelmann, editörler, *Max Weber zum Gedachtnis*, 184-88.

91. Weber sırasıyla Hukuk, Din; Egemenlik ve Devlet Sosyolojisinden konuşmayı alışkanlığı edindi ve bu terimleri çapraz göndermelerde kullandı. Yine de, 1914 taslağı terimleri içermediği ve VIII. bölümün elyazması başlıksız olduğu için, muhtemelen bir bölüm başlığında "sosyolojisi" tabirini kullanmak istemediği görülür. Her halükarda, X-XVI. bölümlerin genel uzunluğu açısından Egemenlik Sosyolojisi için metinde özet bir başlık seçilmedi. Bitmemiş halde bile bu bölüm din ve hukuk üzerine olan bölümlerin iki katı uzunluktadır – bu bir bütün olarak çalışma için önemlerinin nicel bir göstergesidir.

92. Eğer Birinci Faslın üçüncü bölümü dahil edilirse, dört farklı çeviri vardır. Birinci Faslın bitmemiş terminolojik özeti daha çok tarihi boyutla iç içe geçer. Egemenlik Sosyolojisinin yapısı ile, özellikle laik ve dini iktidar ve şehir üzerine olan bölümlerle benzer değildir; laik ve dini egemenliğin karşıtı Birinci Fasıl, bölüm I:17'de görülür ve şehre özgü meşru liderlik biçimleri çoğunlukla ileri gelenler tarafından yönetim altında bulunur (bölüm III:15 – 20). Üstelik, feodalizm İkinci Fasıl'da patrimonyalizmin bir değişkeni, Birinci Fasıl'da karizmanın bir değişkenidir – bunlar eşit derecede olası sınıflandırmalardır.

93. R.König ve J. Winckelmann, editörler, *Max Weber zum Gedachtnis*, 15.

94. Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 2. Basım (Berlin: Haring, 1905; 1.basım, 1900), 169, 172.

95. Egemenlik ve otorite olarak *Herrschaft'ın* çevirisinin terminolojik çözümlemesi için, bkz. aşağıda 61, not 31.

96. Weber'in Michels'in argümanlarına itirazlarının izleri II. bölümün haricinde XI. ve XIV. bölümlerde bulunur (bkz., aşağıda 991 ve 1003, not 8). Weber, Almanya'daki akademik kariyeri siyasal etkinliklerinin resmi olarak kınanması tarafından engellenen ve adına "The So-Called Freedom of Teaching" üzerine bir makalede şiddetle protestoda bulunduğu Michels ile anlaşmazlıklarını alenen belirtmedi (*Frankter Zeitung*, Eylül 20, 1908; bkz. Marianne Weber, *Lebensbild*, 361). 1913'te Michels, *Archiv für Sozialwissenschaft'ın* ortak editörü haline geldi. İki adam genel bir uyum içinde çalıştılar; Michels *Political Parties'inin* ikinci basımında, ilk basımı ithaf ettiği Weber'in ayrıntılı bir eleştirisini dikkate aldığını belirtti. Weber'in eleştirel baskılarını yeniden kurmanın zorlukları, kariyerine (kısmen anti-Semitik) güçlü direnişe karşı destek olmaya çalıştığı Georg Simmel'in durumuyla benzerdir. Weber onu korumak için, Simmel'e birkaç kişisel onaylama sayfası ve onu akademik ve bürokratik çevrede küçük düşürenlere karşı sert bir kınama yazdıktan sonra planlı bir sert bir eleştiriyi yok etti.

97. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (üçüncü basım; New York: Harper & Brothers, 1950, XXII. Bölüm. *Outline of Social Economics'e* (1914) en önce katkıda bulunanlardan biri olan Schumpeter, burada Weber'in adından bahsetmedi, ama tanımı *Ekonomi ve Toplum'un* her iki faslındaki pasajlarla noktası noktasına uygundur. Schumpeter'in Weber'le ilişkisinin açıklaması için bkz. onun *History of Economic Analysis'i*, editör, Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press, 1954), 815-820 ve onun Weber üzerine *1920* ölüm ilanı, yeni-

den basım R. König ve J. Winckelmann, editörler, *Max Weber zum Gedachtnis*, 64-71.

98. Birinci Fasıl'da, demokrasi teorisi özellikle bölüm III:vii ve x'da ele alınır.

99. Weber *Herrschaftsverband* terimini *Genossenschaft'a* karşı olarak kullanmadığı için "yönetici örgüt" çevirisi "otoriter rejimin" konuşma diline özgü çağrışımlarını dışarıda bırakmak için temel tanımlamalarda (bakın, aşağıda, 53) en genel formülasyon için seçildi. Weber'in terminolojisinde bile en demokratik örgüt *Herrschaftsverband*'dır.

100. Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimare des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt* (Winterthur: Steiner, 1817/18), II ve III. Cilt.

101. Weber'in 21 Haziran 1914 tarihli mektubu, G. Von Below, Der deutsche Staat des Mittelalters'de basıldı, ikinci basım (1925), xxiv vd.

102. Bu bağlamda bir öneri için, bkz. benim "Personal Rulership, Patrimonialism and Empire-Building in the New States" *World Politics*, XX, 1968, 194-206.

103. Karizma kavramının ayrım gözetmeyen uygulaması üzerine bkz. Reinhard Bendix, "Reflections on Charismatic Leadership" *Asian Survey*, VII, 1967, 341-352.

104. Bunda Bizans çalışmalarının terminolojisini takip etti; bakın Religion in Geschichte und Gegenwart, I (Tübingen: Mohr, 1909), cols. 1527-31.

105. Weber tarafından gösterilen analitik ilerleme örneğin Wilhelm Roscher'ın *Politik: Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie'sinde* "rahip aristokrasisini" ele alışıyla karşılaştırarak anlaşılabilir (Stuttgart: Cotta, 1892), 87-117.

106. Weber aynı yıl olan 1877'de, "The Roman Empire from Constantine to the Teutonic Migrations" üzerine bir deneme yazdı; on beş yaşındayken "Reflections on the Character, Development and History of the Indo-Germanic Peoples" üzerine yazdı. Bunlar klasik ekollerdeki standart konulardı; ama denemeler ayrıca Weber'in temel ilgi konularının bazılarının erken kökenlerini ve devamlılığını işaret eder.

107. Şehir üzerine olan bölüm Weber'in 1908/9'da yapmaya değer olduğunu açıkladığı projenin gerçekleşmesiydi (bkz. yukarıda sayfa xxxi); kendini kendi kelimeleriyle ele aldı ve antik polis ve orta çağ şehrinin arasındaki farkları açıklamak için nasıl karşılaştırılabileceğini ve modern demokrasi çalışmasına nasıl dolaylı bir katkı yapılabileceğini gösterdi.

108. Bkz. Shils ve Finch, editörler, *Methodology*.... 103. Marx ve Weber'in ideal-tipik kurgularının karşılaştırması için bkz. Judith Janoska-Bendl, *Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte* (Berlin: Duncker & Humblot, 1965), 89- 114.

109. Weber, Sombart'ın " toprak kirası şehrin anasıdır" teorisini reddetti (bkz. *Economic History*, 239). İki adam şehre olan ilgileri ve şehir yorumları açısından ayrılıyordu. Sombart öncelikle ekonomik yönlerle ilgilendi; bkz. *Der moderne Kapitalismus*, II, 176-249, ve onun "Der Begriff der Stadt und das Wesen der Stadtebuilding" AfS, XXV, 1907, 1-9. Weber, şehirden siyasal bir olgu olarak bahsederken antik geleneği ve orta çağ tarihini izledi. Yine de, meşru derebeyi tarafından onaya tabi olan şehir konseyi ile kendi kendini yöneten bir kuruluş olarak Alman orta çağ şehrinin standart siyasal tanımını tersine çevirdi ve onun yerine gasp yönünü vurguladı. Daha eski tanım için, bkz. Freiherr Roth von Schreckenstein, *Das Patriziat in den deutschen Stadten* (Tübingen: Mohr, 1856), 28.

110. *Wirtschaftsgeschichte*, 274; bkz. *Economic History*, 236.

111. *Wirtschaftsgeschichte*, 278 vd.; bkz. *Economic History*, 240.

112. "Agrarverhaltnisse....." *GAzSW*, 278.

113. Bkz. Marianne Weber, Lebensbild, 685ff, ve Eduard Baumgarten, editör, *Max Weber: Werk und Person* (Tübingen: Mohr, 1964), 554f.

114. Amerikan üniversitelerinde siyasal çalkantının yine bir sorun olduğu dönemde, Weber'in sosyolojinin en genel kategorileri üzerine, "beyin yıkamaya" karşı olsa bile "mesleğe" taraf olduğunu

gösteren bir ifade ile, bir ders açtığını anlatmak faydalı olabilir. Marianne Weber'in ifadesiyle, "amfilerde ve bilimde yeri olmayan ama daha ziyade karşı yargıların özgür havasının mümkün olduğu alana ait olan politika üzerinde ilk ve son sözü söylemek istedi.... Tek bir ortak hedefimiz olabilir: Versay anlaşmasını kağıt yığınına dönüştürmek. Şimdilik bu mümkün değil, ama dış egemenliğe karşı isyan hakkından vazgeçilemez. Şimdi sessizlik sanatını icra etmek ve günlük hayatın ağırbaşlı görevlerine dönmek zorundayız." Bkz.Baumgarten, editör, age, 553, 716.

115. Schmoller, age, 297.

116. Schmoller, age, I, xxx.

117. Birinci Fasıl'ın I. ve II.bölümlerinin çevirisinin müsveddesi Henderson tarafından hazırlandı ve sonraki bölümlerde kendi başına olan Parsons tarafından yeniden incelendi. Terminolojik olarak, orijinal çeviri Almanca metinden "tip" ve "sistemden", genelde "tipi" sadece gerçekten "ideal tipi" kast ettiğinde kullanan ve geri kalanı için "tür" ve "olgu" gibi terimler kullanan Weber'in yaptığından çok daha özgürce söz ederek saptı; "sistem" terimi Weber tarafından nadiren kullanıldı.

118. Sosyal eylem üzerine geniş literatüre güncel eklemeler için bkz. Helmut Girndt, *Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschaftlicher Soziologie* ("Veröffentlichungen des Max Weber Instituts der Universitat München"; Tübingen: Mohr, 1967); sosyal eylemin terminolojisinin kökeni üzerine, bkz. Johannes Winckelmann'ın Girndt'e girişi, age, 1-20; doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki sonraki gelişmelerin ışığında Weber'in bilim teorisinin bir yorumu için, bkz. Winckelmann, "Max Webers Verstandnis von Mensch und Gesellschaft" K.Engisch ve diğerleri, editörler, *Max Weber: Gedachtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universitat München*, 195-243.

119. Tönnies ve Weber arasındaki teorik farklar üzerine, bakın Tönnies'in Rene König tarafından tanımlayıcı eleştirisi, "Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies" Kölner Zeitschrift für Soziologie, VII, 1955, 348-420. Amerikan literatüründe ilişki iki nedenle yanlış algılandı: (1) uzun bir süre az ilgi çeken Tönnies çalışmasının erken tarihi (1887) ve *Gemeinschaft- Gesellschaft* dikotomisinin *Ekonomi ve Toplum'dan* çok daha önce ünlü hale gelmesi gerçeği. Örnekler için, bkz. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1966), 79 ve 326; Robert Presthus, *Men at the Top. A Study in Community Power* (New York: Oxford University Press, 1964), 9.

120. E.Baumgarten, editör, *Max Weber: Werk und Person*, 530; ayrıca bakın, age, 608 ve Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890-1920 (Tübingen: Mohr, 1959), 303vd.

121. Johannes Winckelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft'ın* dördüncü basımında, Weber'in yazacak kadar yaşamadığı modern devlet ve partileri üzerine olan bölümün yerine geçmek üzere, daha tartışmalı ve zamana bağlı bölümleri atlayarak *Economic History'den* "Politics as a Vocation" ve "Parliament and Goverment" pasajlarından oluşturulan bir Devlet Sosyolojisi sunar (ayrı bir basım için bkz. Max Weber, *Staatssoziologie*, editör, Johannes Winckelmann; 2.gözden geçirilmiş baskı Berlin: Duncker & Humblot, 1966). İngilizce basımında bu hayali didaktik çabanın yerini son denemenin devamlı çevirisi aldı. Bu, İngiliz okurun siyasal yazılara aşina olmaması nedeniyle cazip göründü; buna karşın, *Economic History* ilk Weber çevirisiydi (1927) ve tartışmalı bir makaleden ziyade felsefi bir ifade olan "Politics as a Vocation" Gerth ve Mills çevirisinde (*From Max Weber*....., 77-128) zaten iyi bilinir. – Weber'in siyasal gazete makalelerinin ve dergi denemelerinin listesi çok uzundur; bunlar 1905 Rusya devrimi üzerine iki denemeyi "On the Conditions of Bourgeois Democracy in Russia" ve "Russia's Transition to Pseudo-Constitutionalism" (her ikisi de 1906) içerir. *Gesammelte Politische Schriften* siyasal yazıların sadece bir bölümünü kapsar. Gerth ve Mills cildi "Suffrage and Democracy in Germany"nin (1917) dörtte birinden fazlasını bir şekilde "National Character and the Junkers" başlığı altında kapsar (age, 386-95) . Weber'in siyasal yazıları, elbette, kısmen modası geçmişti; yine de bunlar kısmen demokratikleşme tartışmaları, özellikle "yeni" devletlerin siyasal gelişme sorunu olarak da okunabilir.

122. Eleştirilerin yeniden gözden geçirilmesi için bkz., benim "Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology", *American Sociological Review*, cilt 30, 1965, 213-23.

123. *GPS*, 435.

124. Geçmişte, Weber'in Weimar anayasasının başkanlık özelliklerine katkısı dostu düşmanı tarafından abartıldı. Bir düzeltme için bkz. Gerhard Schulz, *Zwischen Demokratie und Diktatur: Verfassungspolitik und Reichsreform in der Weimarer Republik* (Berlin: de Gruyter, 1963), I, 114-42. Schulz, Weber'in açıkça "Sezarcı" liderin tarafını tutmak şöyle dursun, değişen siyasal duruma ve komite toplantılarındaki fikir çeşitliliğine karşı aşamalı olarak fikirlerini değiştirdiğine işaret eder. Er ya da geç, halk tarafından seçilmiş Başkanı *Reichstag* ve Eyaletler arasında bir aracı olarak onaylamaya başladı. Ayrıca bkz. Weber, *GPS*, 394-471, 486-89.

125. Bu diyalektiğin taslağı için bkz. Guenther Roth ve Bennett M. Berger "Max Weber and the Organized Society" *New York Times Book Review*, 3 Nisan 1966, 6 ve 44 vd.

126. 1964'deki karton kapaklı Almanca basımı gibi, İngilizce basım Weber'in asıl metnin bir parçası olmayan ama ikinci Almanca basıma eklenen "The Rational and Social Foundations of Music" üzerine denemesini çıkarır. İngilizce sürüm için bkz. Don Martindale, Johannes Riedel ve Gertrude Neuwirth çevirisi (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1958).

127. David Easton açıkça Weber'in güçlü ve isabetli bir gelişimini amaçladığı için, onun *A Systems Analysis of Political Life*'ının (New York: Wiley, 1965) Gerth ve Mills ve Parsons tarafından kısmi çevirilerin planlanmamış bazı sonuçları için ana örnek olduğunu gözlemlemek haklı görünür. Yorumunun bir bölümünü düzeltmiş olan Rheinstein-Shils çevirisine başvurulmadı. Bu, kısmi çevirileri bütünün parçası olarak görme zorluğunun göstergesi olabilir. (Bkz. Easton, age, 183, 281, 283, 301 vd.)

BİRİNCİ FASIL:
KAVRAMSAL AÇIKLAMA

1. BÖLÜM

TEMEL SOSYOLOJİK KAVRAMLAR

Önsöz Notu

Kavramlarla ilgili bir giriş tartışması, kaçınılmaz şekilde soyut olsa ve dolayısıyla gerçeklikten uzak izlenimi verse de, neredeyse zaruridir. Uygulanan metod hiçbir yenilik iddiasında bulunmaz. Aksine sadece, aynı problemleri ele alırken ampirik sosyolojinin tam olarak ne kastettiğini formüle etmeye çalışır. Bunda beklenen şey daha uygun ve daha kesin bir terminolojidir, bu nedenle de aşırı detaycı gözükebilir. Bu, görünüşte yeni ve bilinmedik terimler kullanıldığında bile geçerlidir. Yazarın Logos' daki [1] makalesiyle karşılaştırıldığında terminoloji olabildiğince basitleştirilmiş ve böylece anlaşılması daha kolay hale gelecek biçimde büyük oranda değiştirilmiştir. En kesin formülasyon kolayca benimsenecek bir formla her zaman uyuşmayabilir. Bu gibi durumlarda sonraki amaç feda edilmek zorunda kalmıştır.

"Anlama"[2] kavramıyla ilgili olarak Karl Jaspers' in *Allgemeine Psychopathologie*' sini, ayrıca Heinrich Rickert' in *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*'un ikinci basımındaki birkaç gözlemi ve özellikle Simmel' in *Probleme der Geschichtsphilosophie*' deki bazı tartışmalarını karşılaştırın. Burada okuyucu belli metodolojik değerlendirmelerle ilgili olarak, daha önce yazarın yazılarında sıkça olduğu gibi, Friedrich Gottl' un *Die Herrschaft des Wortes* adlı eserindeki prosedüre yönlendirilebilir; bu kitap kuşkusuz zor bir tarzda yazılmıştır ve tezi her yerde tam olarak anlaşılmış görünmemektedir. İçerikle ilgili olarak Ferdinand Tonnies' in *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı güzel çalışmasına ve Rudolf Stammler' in ciddi biçimde yanıltıcı kitabı *Wirtschaft and Recht nach der Materialistischen Geschichtsauffassung*' a atıfta bulunulabilir. Bütün

bunlar benim *Archiv Für Sozialwissenschaft*'daki (14. Cilt, 1907, [GAzW, 291-359]) eleştirimle karşılaştırılabilir. Bu eleştirel makale aşağıdaki anlatımın temel fikirlerinin birçoğunu içerebilir. Mevcut çalışma Simmel' in (*Soziologie ve Philosophie des Geldes*' indeki) metodundan öznel olarak amaçlanan ve nesnel olarak geçerli " anlamlar " arasında keskin bir ayrım çizgisi çizmesi açısından ayrılır; bunlar Simmel' in farkına varamamakla kalmayıp aynı zamanda çoğu zaman bilerek birlikte ele aldığı iki ayrı şeydir.

1. *Sosyolojinin ve Toplumsal Eylemin Tanımı*

Sosyoloji (bu oldukça muğlak sözcüğün burada kullanıldığı anlamda) toplumsal eylemi yorumsal olarak anlamakla ve dolayısıyla onun seyrinin ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir. "Eylem" den eylemde bulunan bireyin – açık ya da örtük olarak, unutarak ya da bilerek yaptığı – davranışına öznel bir anlam yüklediği derecede söz edeceğiz. Eylem; öznel anlamı, diğerlerinin davranışını dikkate aldığı ve dolayısıyla onun akışı içinde yönlendirildiği kadar "toplumsaldır".[3]

A. METODOLOJİK TEMELLER[4]

1. Anlam iki türlü olabilir. Terim ilk olarak belirli bir aktörün belli bir somut durumunda gerçekten var olan ya da çok sayıda belli aktöre yüklenebilir ortalama veya yaklaşık bir anlama ; ya da ikinci olarak, belli bir eylem türündeki varsayımsal aktöre ya da aktörlere yüklenen, teorik olarak kavranan *saf tipte*[5] öznel bir anlama işaret edebilir. Bu hiçbir şekilde nesnel olarak "doğru" ya da metafiziksel anlamda "gerçek" bir anlama işaret etmez. Sosyoloji ve tarih gibi ampirik eylem bilimlerini hukuk, mantık, etik ve estetik gibi araştırmalarının objeleriyle özdeşleşmiş "doğru" ve "geçerli" anlamları ortaya koymaya çalışan bu alandaki dogmatik disiplinlerden ayıran da budur.
2. Anlamlı eylem ve hiçbir öznel anlam yüklenemeyen tepkisel eylem arasındaki çizgi ampirik olarak kesin biçimde çizilemez. Sosyolojik olarak öneme sahip davranışın büyük bir kısmı özellikle de salt geleneksel davranış ikisi arasında marjinaldir. Kimi psikofiziksel süreçler örneğinde anlamlı yani öznel olarak anlaşılabilen eylem hiç bulunmaz. Sözcüklere yeterince dökülemeyen mistik deneyimler bu tür deneyimlere duyarlı olmayan biri için tam olarak anlaşılamaz. Aynı zamanda, benzer bir eylemi gerçekleştirme yetene-

ği anlamanın gerek şartı değildir; " Sezar' ı anlamak için kişinin Sezar olmasına gerek yoktur." "Bir deneyimi hatırlamak tam anlamak için önemlidir, ancak onun yorumu için mutlak şart değildir. Bir sürecin anlaşılabilen ya da anlaşılamayan parçaları çoğu zaman iç içe geçmiştir ve birbirine bağlıdır.

3. Anlamın yorumlanması, bütün bilimsel gözlemler gibi içgörünün netliğine ve doğrulanabilir kesinliğine ve kavrayışa (*Evidenz*) ulaşmaya çalışır.[6] Anlamadaki kesinliğin temeli ya rasyoneldir, ki bunu mantıksal ve matematiksel olarak daha da ayrılabilir, ya da duygusal olarak empatik veya artistik olarak beğenilir niteliktedir. Eylem, eylem unsurlarını kastedilen anlamları içerisinde aklımızla tam olarak anladığımızda rasyonel olarak açıktır. Empatik ya da beğenici kesinliğe ise duygudaş katılım sayesinde, eylemin gerçekleştiği duygusal bağlamı yeterince anladığımızda ulaşırız. Rasyonel anlayışın en yüksek derecesine mantıksal ya da matematiksel olarak ilişkili önermelerin anlamlarını içeren durumlarda ulaşılır; bunların anlamları doğrudan ya da açıkca anlaşılır. Birisi bir akıl yürütürken veya bir tartışmada 2x2= 4 önermesini ya da Pisagor teoremini kullandığında, ya da birisi kabul edilmiş düşünme biçimlerine göre mantıksal bir akıl yürütme alıştırmasını doğru biçimde yaptığında tamamıyla açık bir anlayışa sahip oluruz. Aynı şekilde, birisi durumun gereklerine göre uygun araçları seçerek belli sonuçlara ulaşmaya çalıştığında o kişinin ne yaptığını anlarız, çünkü deneyim bizi onlara yorumlamaya alıştırmıştır. Böyle rasyonel olarak amaçlı eylemin yorumu, araçların seçimini anlamak için, en yüksek derecede doğrulanabilir kesinliğe sahiptir. Ancak, açıklamanın çoğu amacı için yeterli olan daha düşük derecedeki kesinlikle, arasında bizzat sorumlu olduğumuz ya da kaynağını duygudaş bir öz-analizle bulabileceğimiz türde sorunların karışıklığı da bulunan yanlışları anlayabiliriz.

Öte yandan, tecrübenin insan eyleminin yönelebileceğini gösterdiği çoğu mutlak hedef ya da değer bazen akli olarak kavrasak da çoğu zaman tam olarak anlaşılamaz. Mutlak değerlerimizden radikal biçimde ayrıldıkça onları kesin biçimde anlamak bizim için daha zor hale gelir. Belirli durumun şartlarına dayanarak ya bu tür değerlerle ilgili salt akli bir anlayışla yetinmek, ya da bu da işe yaramadığında, bazen onları kesin bilgiler olarak kabul etmek zorunda kalırız. Sonra onlar tarafından güdülenen eylemi akışı sırasında farklı noktalarda var gibi gözüken tahmini duygusal ve zihinsel yorum için mevcut her fırsata dayanarak anlamaya çalışabiliriz. Bu güçlükler, örneğin dini coşku ya da iyilik

arzusuyla ilgili alışılmadık eylemlere yeteneği olmayan, veya (fanatik "insan hakları" savunuculuğu gibi) aşırı rasyonalist fanatizm den nefret eden insanların karşısına çıkar.

Bizler endişe, kızgınlık, karmaşa, gıpta, kıskançlık, sevgi, coşkunluk, gurur, kin, sadakat, adanmışlık ve her türden arzu gibi duygusal reaksiyonlara ve bunlardan gelişen "irrasyonel" davranışlara hassasiyetimiz arttıkça onları daha kolay anlayabiliriz. Bu tür duygular gözlemcinin gücünü tamamıyla aşacak yoğunlukta bulunduğu zaman bile onlarla ilgili önemli derecede bir anlayışa sahip olabilir ve zihinsel olarak onların eylemin akışı ve araçların seçimi üzerindeki etkisini yorumlayabilir.

Tipolojik bilimsel bir analiz amacıyla rasyonel olmayan, duygularla belirlenen davranış unsurlarını kavramsal olarak saf tipte bir rasyonel eylemden sapma olarak ele almak uygun olacaktır. Örneğin, hisse senetleri piyasasındaki bir panik ilk önce irrasyonel etkiler olmasaydı eylemin akışının ne olacağını belirlemeye çalışmakla en uygun biçimde analiz edilebilir; sonra bu varsayımsal seyirden gözlemlenen sapmaların nedeni olarak rasyonel olmayan öğeleri öne sürmek mümkündür. Benzer şekilde, siyasi ya da askeri bir harekâtı analiz ederken, ilk planda katılımcıların hedefleri ve bütün şartlarla ilgili yeterli bilgi belirlenmiş olarak rasyonel seyrin ne olacağını belirlemek uygun olacaktır. Bu türden sapmaların nedeni olarak rasyonel olmayan faktörlerin nedensel önemini değerlendirmek ancak bu şekilde mümkündür. Bu gibi durumlarda salt rasyonel bir eylem seyrinin oluşturulması sosyolog için açıkça anlaşılabilir ve kapalılıktan uzak olma meziyetine sahip bir tip (ideal tip) görevi görür. Bununla karşılaştırıldığında, gerçek eylemin, eylemin salt rasyonel olduğu varsayımına bağlı olarak beklenebilecek olan davranış çizgisinden sapmanın nedeni olmaları bakımından kontrolsüz duygular ve hatalar gibi rasyonel olmayan faktörlerden nasıl etkilendiğini anlamak mümkündür.

Sosyolojinin metodu sadece bu açıdan ve bu metodolojik rahatlık nedenleriyle rasyoneldir. Bu prosedürü sosyolojinin rasyonalist yanlılığını içerdiği şeklinde yorumlamak doğal olarak doğru değildir, onu sadece metodolojik bir araç olarak görmek gerekir. Bu, insan hayatında rasyonel unsurların gerçek hâkimiyetine olan bir inancı kesinlikle içermez, zira bu hâkimiyetin var olduğu ya da olmadığı konusunda hiçbir şey söylenmemiştir. Fakat bu rasyonel unsurların yersiz olduğu bir rasyonalist yorumlama tehlikesi olduğu inkâr edilemez. Tüm deneyimler ne yazık ki böyle bir tehlikenin olduğunu doğrular niteliktedir.

4. İnsan eylemi ile ilgili bütün bilimlerde güdüler, sonuçlar, olumlu ya da olumsuz şartların oynadığı rolde subjektif anlam içermeyen süreçler ve olgular dikkate alınmalıdır. Anlam içermemek cansız olmak ya da insan olmamakla aynı değildir; insan eliyle yapılan her şey, örneğin bir makine, sadece üretimi ve kullanımının içerdiği ya da içermesinin istendiği, aşırı derecede çeşitli amaçlarla ilişkisinden kaynaklanabilecek anlam açısından anlaşılabilir. Bu anlama gönderme yapılmadan böyle bir obje tamamıyla anlaşılamaz kalır. Dolayısıyla kavranılabilir veya anlaşılabilir olmak onun ya araçlar ya da sonuç rolündeki insan eylemiyle olan ilişkisidir; bu ilişkinin eylem sahiplerinin farkında olduğu ve eylemlerinin yöneldiği bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu türden objeleri "anlamak" ancak bu tür kategoriler açısından mümkündür. Öte yandan süreçler ya da koşullar, canlı ya da cansız olsun, insani olsun ya da olmasın, niyet edilen bir amaçla ilişkilendirilemedikleri kadarıyla mevcut açıdan anlamsızdır. Yani bunlar araçlar ya da sonuçlar rolündeki eylemle ilişkilendirilemezlerse anlamsızdırlar, sadece güdüyü, olumlu ya da olumsuz koşulları oluştururlar. 1277 yılında [Hollanda – Almanya sınırında Ems Nehrinin ağzındaki] Dollart' ın taşması oldukça önemli göçlerin olmasını güdülediği için tarihi bir öneme sahip olabilir. İnsan ölümlülüğü, daha da doğrusu bebekliğin çaresizliğinden yaşlılığa giden organik yaşam döngüsü, insan eyleminin bu gerçeklere yöneltildiği çeşitli şekiller nedeniyle doğal olarak sosyolojik açıdan büyük öneme sahiptir. Yine anlamsız bir diğer gerçekler kategorisinde yorgunluk, alışkanlık, hafıza vs. gibi psişik ya da psiko-fiziksel olgular; ayrıca asketik riyazet koşullarında belli türden rahatlık halleri; son olarak bireylerin tepkilerinde tepki zamanı, kesinlik ve diğer biçimlere göre var olan değişiklikler vardır. Hem eylem sahibi hem de sosyolog bunları dikkate alınması gereken veriler olarak kabul etmelidir.

Gelecekte yapılacak araştırmaların özellikle anlamlı eylem olarak görülen şeyin temelindeki yorumlanamaz aynılıkları keşfetmesi mümkündür, ancak şimdiye kadar bu yönde çok az şey başarılmıştır. Bu nedenle örneğin kalıtsal biyolojik yapılardaki farklılıklar, yani soylar, sosyoloji tarafından beslenme gereksinimi ya da yaşlılığın eylem üzerindeki etkisi gibi fizyolojik gerçeklerle aynı şekilde belirli bir veri olarak ele alınmak zorunda kalacaktı. Bunların sosyolojik olarak anlamlı davranış üzerindeki etkilerine dair istatistik olarak kesin bir kanıta sahip olsaydık durum bundan ibaret olacaktı. Bu tür faktörlerin ne-

densel öneminin bilinmesi sosyolojik analizin ya da diğer eylem bilimlerinin eylemin sübjektif anlamı açısından yorumlanması şeklindeki belirli görevini değiştirmeyecekti. Sonuç sadece zaten mevcut olan diğerleriyle aynı düzendeki yorumlanamaz belli verileri belli noktalardaki sübjektif olarak anlaşılabilir güdü kompleksine sokmak olacaktı. (Dolayısıyla, teleolojik eylem yöneliminin belli tiplerinin ya da belli rasyonellik türlerinin derecesinin sıklığıyla ten rengi ve biyolojik olarak miras alınan bir diğer özellik arasında tipik ilişkiler olduğu bilinebilecekti.)

5. Anlama iki türlü olabilir: Birincisi belli bir eylemin sübjektif anlamını sözlü ifadeleri de içerecek şekilde doğrudan gözleme dayalı olarak anlamaktır[7]. Dolayısıyla, bu durumda 2x2= 4 önermesinin anlamını onu duyduğumuzda ya da okuduğumuzda doğrudan gözlemle anlarız. Bu fikirlerin dolaysız rasyonel anlaşılmasına bir örnektir. Aynı zamanda, bir öfke patlamasını yüz ifadesi, bağırmalar ya da mantıksız davranışlarla dışarı vurulduğu şekliyle anlarız. Bu, irrasyonel duygusal tepkilerin doğrudan gözleme dayalı olarak anlaşılmasıdır. Yine benzer bir gözleme dayalı olarak, bir oduncunun ya da kapıyı kapatmak için tokmağı tutan veya silahını bir hayvana doğrultan birinin eylemini de anlayabiliriz. Bu, eylemlerin akılsal gözlemsel şekilde anlaşılmasıdır.

Bununla birlikte anlama başka türlü de olabilir. Buna açıklayıcı anlama diyebiliriz. Dolayısıyla aktörün iki kere iki dörttür önermesine yüklediği anlamı onu ifade ettiği ya da yazdığı zaman güdü açısından anlarız, yani ona bunu özellikle bu anda ve bu koşullarda neyin yaptırdığını anlarız. Bu tür bir anlama, onun bir defter hesabını kapatmakla ya da bilimsel bir açıklama yapmakla veyahut da bu tür belirli bir eylemin uygun parçası olacağı başka bir işle uğraştığını bilirsek gerçekleşecektir.[8] Bu nedenle, ağaç kesimini ya da silahın doğrultulmasını, oduncunun ücret karşılığı çalıştığını ya da odunları kendi için kestiğini ya da bunu oyalanmak için yaptığını bilirsek doğrudan gözleme ek olarak güdü açısından anlarız. Fakat oduncu bir öfke krizini atlatmaya çalışıyor da olabilir, ki bu irrasyonel bir durumdur. Benzer şekilde, silahıyla nişan alan birisinin güdüsünü bir infaz mangasının üyesi olarak ateş emri aldığını, bir düşmana karşı savaştığını ya da bunu intikam için yaptığını bilirsek anlayabiliriz. Sonuncusu duygusal olarak belirlenmiştir ve dolayısıyla kesin anlamda irrasyoneldir. Son olarak, öfke patlamasının kıskançlık, incinmiş gurur ya da bir hakaret sonucu ortaya çıktığını bilirsek güdüsel olarak anlayabiliriz. Son örnekler tümüyle duy-

gularla belirlenmiştir ve dolayısıyla irrasyonel güdülerden kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki bütün örneklerde belirli eylem anlaşılabilir bir güdülenme silsilesi içerisine konulmuştur, bunun anlaşılması davranışın gerçek seyrinin açıklaması olarak ele alınabilir. Dolayısıyla, eylemin öznel anlamıyla ilgilenen bir bilim için açıklama bu şekilde yorumlanan anlaşılabilir eylemin gerçek seyrinin ait olduğu bir anlam kompleksini kavramayı gerektirir. Her durumda, hatta süreçlerin büyük oranda duygusal olduğu yerde bile, eylemin öznel anlamı ilgili anlam komplekslerinkini de içerecek şekilde amaçlanan anlam olarak adlandırılacaktır.[9] (Bu amaçtan bu anlamda sadece rasyonel olarak amaçlı eylem durumunda söz eden sıradan kullanımın terkini içermektedir.)

6. Bütün bu durumlarda anlama aşağıdaki bağlamların birinde mevcut anlamın yorumsal olarak kavranmasını içerir: (a) tarihsel yaklaşımdaki gibi, somut bireysel eylem için gerçekten kastedilen anlam; ya da (b) sosyolojik kitle olgusu örneklerinde olduğu gibi gerçekten kastedilen anlamın ortalaması ya da buna yakınlık veya (c) yaygın bir olgunun bilimsel olarak formüle edilmiş saf tipine (ideal bir tip) uygun anlam. Saf ekonomik teorinin kavramları ve " yasaları " bu tarz bir ideal tipin örneklerindendir. Bunlar belli türde bir insani eylemin tam anlamıyla rasyonel olması, yanlışlar ya da duygulardan etkilenmemesi ve dahası tamamıyla ve görülmemiş şekilde tek bir hedefe, ekonomik faydanın maksimizasyonuna yöneltilmesi durumunda nasıl bir seyir alacağını ifade eder. Gerçekte, eylem bazen hisse senetleri piyasasında olduğu gibi sadece alışılmadık durumlarda tam olarak bu seyri alır ve o zaman bile genellikle ideal tipe sadece bir yakınlaşma söz konusudur. (Bu tür kurguların amacıyla ilgili olarak AfS, 19 [bkz.n.5]' daki makaleme ve aşağıdaki 11. maddeye bakınız.

Her yorum açıklık ve kesinliğe ulaşmaya çalışır, fakat anlamın bakış açısından göründüğü şekliyle yorum ne kadar net olursa olsun bu sebeple nedensel olarak geçerli yorum olduğu iddiasında bulunamaz. Bu düzeyde sadece özgün biçimde akla yatkın bir varsayım olarak kalmalıdır. İlk planda, "bilinçli güdüler" aktörün kendisi için bile eyleminin gerçek itici gücünü oluşturan çeşitli "güdüleri" ve "engellemeleri" gizleyebilir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda öznel olarak dürüst bir öz-analizin bile sadece görece bir değeri vardır. O zaman sosyoloğun görevi bu güdüsel durumun farkında olmak ve her ne kadar gerçekte aktörün bilinçli niyetinin muhtemelen hiç ya da en azından tamamıyla somut bir parçası olmasa da onu tanımlamak ve analiz etmektir. Bu anlamın yorumlanmasın-

da bir sınır çizgisi durumudur. İkinci olarak, bir gözlemciye aynı ya da benzer gelen eylem süreçleri gerçek aktör örneğinde çok çeşitli güdü komplekslerine ait olabilir. Durumlar yüzeysel olarak çok benzer gözükse bile, gerçekte onları çok farklı belki de anlam açısından zıt olarak anlamalı ya da yorumlamalıyız. (Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie' sinde çok sayıda örnek verir.) Üçüncüsü, herhangi bir belli durumdaki aktörler çoğunlukla hepsini anlayabileceğimiz zıt ya da çatışan güdülere maruzdur. Çok sayıda durumda tecrübeyle biliriz ki zıt güdülerin görece gücünü yaklaşık olarak tahmin etmek mümkün değildir ve çok sıklıkla yorumumuzdan emin olamayız. Çatışmanın sadece gerçek sonucu somut bir yargı için temel teşkil eder.

Daha genel olarak, bütün varsayımlarda olduğu gibi öznel yorumun olayların somut gelişimiyle karşılaştırılarak doğrulanması kaçınılmazdır. Ne yazık ki bu tür bir doğrulama sadece psikolojik deneylere müsait çok az özel durumda görece doğruluğa sahiptir. Çok farklı tahmin derecelerinde bu tür bir doğrulama istatiksel olarak tanımlanabilen ve açıkca yorumlanabilen sınırlı sayıda kitlesel olay örneğinde mümkündür. Geriye sadece, başka türlü benzer, rolü araştırılan belirli bir güdü ya da faktörle ilişkilerinin kesin bir noktasında farklılaşan mümkün en büyük sayıda tarihsel ya da çağdaş süreci karşılaştırma olasılığı kalmaktadır. Bu, karşılaştırmalı sosyolojinin temel bir görevidir. Ne yazık ki çoğu zaman sadece, bir güdülenme zincirinin belli unsurlarını düşüncemizden atmaya ve belki o zaman ortaya çıkacak eylem biçimini incelemeye dayanan "kurgusal deneye" ait kesin olmayan yöntem söz konusudur[10].

Örneğin Gresham Yasası olarak isimlendirilen genelleme; insan eyleminin, belli koşullarda ve salt rasyonel bir seyir izleyeceği varsayımı altında rasyonel olarak açık bir yorumudur. Herhangi bir gerçek eylem biçiminin bununla ne kadar ilişkili olduğu ancak, değeri düşürülmüş parasal birimlerin tedavülden kalkması ile ilgili mevcut istatiksel kanıtlarla doğrulanabilir. Bu durumda bilgimiz yüksek bir doğruluk derecesini göstermeye hizmet eder. Deneysel gerçekler daha sonra formüle edilen genellemeden önce bilinir; fakat bu başarılı yorum olmadan nedensel açıklama ihtiyacımız karşılanmayacaktır. Öte yandan, burada teorik açıdan yeterli olduğu varsayılabilecek bir yorumun aynı zamanda bir ölçüde gerçek bir eylem biçimiyle ilişkili olduğu açıklaması olmadan bir "yasa" teorik olarak ne kadar eksiksiz gösterilse de gerçek dünyadaki eylemin anlaşılması açısından değersiz olacaktır. Bu durumda, güdülenmenin teorik yorumu ile ampirik doğrulanması arasındaki bağlantı bütünüyle tatmin edicidir ve örnek

durumlar da doğrulamanın sağlandığını varsayacak kadar çok sayıdadır. Fakat bir başka örneği ele alacak olursak, Eduard Meyer Yunan ve dolayısıyla daha genel olarak Batı uygarlığının kültürel özelliklerinin gelişmesi açısından Marathon, Salamis ve Platea savaşlarının nedensel önemiyle ilgili özgün bir teori öne sürmüştür.[11] Bu Yunan kehanetleri ve kahinlerinin Perslilere karşı tavırlarıyla ilgili belli semptomatik gerçeklerin anlamlı yorumundan kaynaklanır. Bu, ancak Perslilerin Kudüs, Mısır ve Anadolu' da olduğu gibi zafer kazandıkları durumlardaki davranış biçimlerine gönderme yapılarak doğrudan doğrulanabilir ve bu doğrulama bile kaçınılmaz olarak belli açılardan yetersiz kalmak zorundadır. Hipotezin şaşırtıcı rasyonel geçerliliğine burada zorunlu olarak bir dayanak noktası olarak güvenilmelidir. Ancak, oldukça mantıklı görünen birçok tarihsel yorum örneğinde, bu durumda uygun olan bir doğrulama düzeninin imkanı bile yoktur. Bunun olduğu yerde yorum zorunlu olarak bir varsayım olarak kalmak zorundadır.

7. Güdü, aktörün kendisine ya da gözlemciye söz konusu davranış için yeterli bir neden olarak görünen öznel bir anlam kompleksidir. Tutarlı bir davranış biçiminin yorumu, alışılmış düşünce ve duygu biçimlerimize göre, karşılıklı ilişki içerisinde alınan oluşturucu parçalarının " tipik " bir anlam kompleksi oluşturduğunun bilindiği kadarıyla, "öznel olarak yeterlidir. " (ya da " anlam düzeyinde yeterlidir ")[12] " Doğru " demek daha yaygındır. Bir olaylar zincirini yorumlamak ise, deneyimle elde edilen genellemelere göre her zaman gerçekten aynı şekilde meydana geleceği olasılığı ölçüsünde, *nedensel olarak* yeterli şeklinde isimlendirilecektir. Bu bağlamda anlam düzeyindeki bir yeterlilik örneği, mevcut hesaplama ve düşünme normlarımıza göre, aritmetik bir problemin doğru çözümüdür. Öte yandan, aynı olayla ilgili nedensel olarak yeterli bir yorum, deneyimle doğrulanmış genellemelere göre, aynı problemin doğru ya da yanlış bir çözümü olacağı şeklindeki istatiksel olasılığı ilgilendirecektir. Bu aynı zamanda kabul görmüş normlarla da ilgilidir, fakat tipik yanlışlar ya da tipik karışıklıkları da dikkate almayı içerir. Dolayısıyla, nedensel açıklama, (açık ya da öznel) gözlemlenebilir bir olayı bir diğer olayın izleyeceği ya da bu olayın ona eşlik edeceği şeklinde, seyrek görülen ideal durumda sayısal olarak ifade edilebilen fakat her zaman bir anlamda hesap edilebilir olan bir olasılığın var olduğunu belirleyebilmeye dayanır.

Somut bir eylem biçimiyle ilgili doğru nedensel bir yoruma, açık eylem ve güdülerin ikisi de doğru biçimde anlaşıldığı ve aynı zamanda bunların ilişkileri

anlamlı biçimde kavranabilir olduğu zaman ulaşılır. Tipik bir eylemle ilgili doğru nedensel bir yorum tipik olduğu öne sürülen sürecin hem anlam düzeyinde yeterince kavrandığının gösterildiği hem de yorumun belli derecede nedensel olarak yeterli olduğu anlamına gelir. Eğer anlamla ilgili yeterlilik eksikse o zaman tek biçimlilik derecesi ve sayısal olarak olasılığı ne kadar yüksek olursa olsun ve olasılığı sayısal olarak ne kadar kesin belirlenirse belirlensin, açık ya da öznel süreçle uğraşıyor olup olmamamıza bakmaksızın hala istatiksel olarak kavranamaz bir olasılıktır. Öte yandan,anlam düzeyindeki en eksiksiz yeterlilik, sosyolojik bakış açısından ancak eylemin gerçekte normal olarak anlamlı sayılan biçimi olması olasılığının varlığı için bir tür kanıt olduğu derecede nedensel bir öneme sahiptir.[13] Bunun için ortalama ya da saf bir tipe doğru belirlenebilir bir yakınlaşma frekansı derecesine sahip olmalıdır.

İstatiksel tekbiçimlilikler yalnızca sosyal bir eylem biçiminin anlaşılabilir öznel anlamının görünümleri sayıldığı zaman anlaşılabilir eylem tipleri oluşturur ve böylece sosyolojik genellemeler teşkil eder. Diğer taraftan, öznel olarak açıklanabilir eylemin rasyonel bir biçiminin formülasyonları ancak önemli derecede bir yakınlaştırma ile ampirik olarak gözlendiği zaman ampirik sürecin sosyolojik tiplerini oluşturur. Belirli bir açık eylem biçiminin ortaya çıkmasının gerçek olasılığı her zaman öznel yorumlamanın açıklığıyla doğrudan orantılı değildir. Sadece gerçek deneyim belli bir durumda bunun öyle olup olmadığını ispatlayabilir. Anlamlı olayların istatistikleri mevcut olduğu gibi, ölüm oranları, yorgunluk olayı, makinelerin üretim oranları, yağış miktarı gibi öznel anlamı olmayan süreçlerin istatistikleri de vardır. Fakat olaylar ancak anlamlı olduğu zaman sosyolojik istatistiklerden söz edebiliriz. Buna örnek olarak suç oranları, meslek dağılımları, fiyat istatistikleri ve ekim alanlarıyla ilgili istatistikler verilebilir. Doğal olarak, tarımsal ürün istatistiklerindeki gibi her iki ögenin de var olduğu bir çok durum söz konusudur.

8. Burada, " anlaşılabilir " olmadıklar için sosyolojik olaylar ya da tek biçimlilikler olarak adlandırmayı uygun görmediğimiz süreçler ve tek biçimlilikler tabii ki bu nedenle daha az önemli değildir. Bu bizim açımızdan öznel olarak anlaşılabilir olaylarla sınırlandırılmış sosyoloji için bile geçerlidir. Bu başka hiç kimseye dayatmaya çalıştığımız bir kullanım değildir. Bu tür olaylar, önemli olsa da, diğerlerinden farklı bir metodla ele alınır; bunlar koşullar, uyaranlar, destekleyici ya da engelleyici eylem koşulları haline gelirler.
9. Davranışın öznel olarak anlaşılabilir yönelimi anlamındaki eylem sadece

bir ya da daha fazla insan tekinin davranışı olarak var olur. Diğer bilişsel amaçlar için bireyi örneğin bir hücreler topluluğu, bio-kimyasal tepkimeler karmaşası saymak ya da ruhsal yaşamının çeşitli farklı unsurlardan oluştuğunu düşünmek yararlı ya da zorunlu olabilir, bununla birlikte bunlar tanımlanabilir. Bu gibi yöntemler hiç şüphesiz nedensel ilişkilerle ilgili faydalı bilgiler sağlayabilmektedir. Ne var ki bu tek biçimliliklerde ifade edildiği şekilde bu ögelerin davranışı öznel olarak anlaşılabilir değildir. Bu psişik unsurlar için bile geçerlidir, zira bunlar bir doğa biliminin bakış açısından ne kadar kesin biçimde formüle edilirse öznel anlamaya o kadar az açık olmaktadır. Bu öznel anlama açısından hiçbir zaman yorumlamaya giden yol değildir. Öte yandan hem mevcut anlamı içerisinde sosyoloji için hem de tarih için bilişin objesi eylemin öznel anlam kompleksidir. Hücreler gibi fizyolojik oluşların ya da herhangi türden bir psişik unsurun davranışı en azından prensipte gözlemlenebilir ve bu tür gözlemlerden tekbiçimlilikler çıkarmak için girişimde bulunabilir. Dahası, onların yardımıyla tek tek olaylarla ilgili nedensel bir açıklama elde etme yani onları tekbiçimlilikleri altında kapsama girişiminde bulunmak mümkündür. Fakat eylemle ilgili öznel bir anlayış, öznel yorumlama imkânı olmayan diğerlerine benzer bir gerçek ve tekbiçimlilik tipini dikkate alır. Bu örneğin, fiziksel, astronomik, jeolojik, meteorolojik, coğrafi, botanik, zoolojik ve anatomik gerçekler, psiko-patolojinin öznel anlam sahip olmayan yönleri ya da teknolojik süreçlerle ilgili doğal koşullar için geçerlidir.

Yine diğer bilişsel amaçlar – örneğin hukuksal hedefler – açısından ya da pratik amaçlar adına devletler, dernekler, şirketler, vakıflar gibi sosyal toplulukları bireylermiş gibi ele almak uygun ve hatta kaçınılmaz olabilir. Dolayısıyla bunlar da haklar ve sorumlulukların özneleri ya da yasal olarak önemli eylemlerin aktörleri olarak ele alınabilir. Ama sosyolojik çalışmada eylemin öznel yorumu açısından bu topluluklar tek tek bireylerin belirli eylemlerinin sonuçları ve örgütlenme biçimleri olarak görülmelidir, zira bunlar tek başına öznel olarak anlaşılabilir eylemin seyrinde failler olarak ele alınabilir. Bununla birlikte, sosyolog kendi amaçları adına diğer disiplinlerden elde edilen bu kolektif kavramları görmezden gelebilir. Zira eylemin öznel yorumunun bu kavramlarla en az üç önemli ilişkisi vardır. İlk planda, çoğunlukla aynı terimleri kullanarak anlaşılabilir bir terminoloji elde etmek için çok benzer kolektif kavramlar kullanmak çoğu zaman gereklidir. Dolayısıyla "devlet" terimi hem hukuk dilinde hem de

günlük konuşmada, hem hukuksal devlet kavramı hem de hukuk kurallarının ilişkili olduğu sosyal eylem olguları için kullanılır. Bununla beraber sosyolojinin amaçları açısından "devlet" terimi mutlaka ve hatta temelde hukuksal analizle ilgili unsurları içermez; yine sosyolojik hedefler açısından "eylemde bulunan" kolektif bir kişilik diye bir şey yoktur. Sosyolojik bağlamda bir devlete, ulusa, şirkete, aileye ya da ordu birliklerine veya benzer topluluklara gönderme yapıldığı zaman, burada kastedilen tam tersine *sadece* tek tek bireylerin gerçek ya da mümkün sosyal eylemlerinin belli türden bir gelişmesidir. Hukuksal kavram hem kesinliği hem de genel kullanıma yerleşmesi nedeniyle benimsenmiştir ve bütünüyle farklı bir anlamda kullanılmaktadır.

İkincisi, eylemin öznel yorumu birincil öneme sahip bir gerçeği dikkate almalıdır. Hem kamuoyunda hem de hukuksal ve diğer teknik düşünce formlarında bulunan bu kolektif topluluk kavramları bireylerin zihinlerinde kısmen gerçekten var olan, kısmen de kural koyucu otoriteye sahip bir şey olarak yer almaktadır. Bu sadece hâkimler ya da memurlar için değil fakat sıradan gerçek kişiler için de geçerlidir. Dolayısıyla aktörler eylemlerini kısmen onlara yöneltir ve bu rolde bu tür fikirler çoğu zaman gerçek kişilerin eylemleri üzerinde güçlü, çoğu zaman belirleyici, nedensel bir etki yapar. Bu hepsinden önce fikirlerin normatif emir ya da yasak içerdiği yerde geçerlidir. Bu nedenle, örneğin modern bir devletin varlığının önemli yönlerinden birisi, tam olarak kişilerin sosyal etkileşiminden oluşan bir kurum olarak, çeşitli bireylerin eyleminin onun var olduğu ve olması gerektiği inancına yönelmesi ve böylece eylemlerinin ve yasalarının hukuksal açıdan geçerli olduğu gerçeğinden oluşur. Bu daha sonra ayrıca tartışılacaktır. Sadece sosyoloji terminolojisinin hedefleri söz konusu olduğunda, bu tür terimleri atmak ve yerlerine yeni oluşturulmuş sözcükler koymak aşırı iddialı ve zor olsa da mümkün olacaktır. Fakat bu, en azından yukarıdaki önemli bağıntıda doğal olarak imkânsız olacaktır.

Üçüncü olarak, bireyin içinde eylemde bulunduğu "bütünü" hareket noktası olarak kullanarak sosyal etkileşimi anlamaya çalışmak – klasik örneği Schöffle' ın muhteşem eseri *Bau und Leben des Sozialen Körpers* olan– sözde "organik" sosyoloji okulunun metodudur. Bireyin eylem ve davranışı daha sonra, bir fizyoloğun bedenin bir organının organizmanın "ekonomisi" içindeki rolünü organizmanın hayatta kalması açısından ele almasına benzer şekilde yorumlanır (Ünlü bir fizyoloğun ünlü sözünü karşılaştırın: " 10. Bölüm. Dalak. Beyler dalak hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Dalak hakkında söyleyeceklerimi-

zin hepsi bu kadar." Gerçekte, dalakla ilgili olarak tabii ki oldukça çok şey - yeri, büyüklüğü, şekli vs. – biliyordu, fakat işlevi hakkında hiçbir şey söyleyemiyordu, "bilgisizlik" olarak isimlendirdiği şey de bunu yapamamasıydı.) Diğer disiplinlerde "parçaların" "bütünle" ilişkisiyle ilgili bu türden bir işlevsel analizin ne kadar belirleyici olduğu burada tartışılamaz; fakat organizma analizlerinin bio-kimyasal ve bio-fiziksel biçimlerinin prensipte orada durmaya karşı olduğu iyi bilinir. Sosyolojik analizin amaçları açısından iki şey söylenebilir: Birincisi bu işlevsel referans çerçevesi somut açıklama ve geçici yönelim amaçları için uygundur. Bu çerçeve bu açılardan yalnızca faydalı değil vazgeçilmezdir de. Fakat aynı zamanda eğer bilişsel değeri abartılırsa ve kavramları gayrı meşru biçimde maddeleştirilirse[14] oldukça tehlikeli olabilir. İkincisi, bu belirli koşullarda belli bir olayı açıklamak için hangi sosyal eylem süreçlerini anlamanın önemli olduğunu belirlemenin tek mümkün yoludur. Fakat bu burada anlaşıldığı şekliyle sosyolojik analizin sadece başlangıcıdır. Organizmalardan kesin biçimde ayrılan sosyal topluluklar örneğinde işlevsel ilişkileri ve tekbiçimlilikleri sadece göstermekten ileri gidebiliriz. Doğa bilimlerinde hiçbir zaman gerçekleştirilemeyen bir şeyi, yani parça olan bireylerin eyleminin öznel olarak anlaşılmasını başarabiliriz. Öte yandan doğa bilimleri nesnelerde ve olaylardaki nedensel tek biçimliliklerin formülasyonu ve onları uygulayarak tek tek gerçeklerin açıklanmasıyla sınırlı olduğu için bunu yapamaz. Hücrelerin davranışını "anlamayız", fakat sadece geçerli işlevsel ilişkileri gözlemleyebilir ve bu gözlemlere dayanarak genelleme yapabiliriz. Yorumlayıcı anlamayla açıklama şeklindeki bu ek başarıya, dışsal gözlemden ayrı olarak, belli bir bedel – sonuçlarının daha varsayımsal ve parçalı karakteri – karşılığı ulaşılmıştır. Bununla birlikte öznel anlama, sosyolojik bilginin karakteristik özelliğidir.

Hayvanların davranışlarının bizim tarafımızdan öznel olarak ne kadar anlaşılabileceğini ya da tersini tartışmaya bile çalışmak bizi çok uzaklara götürecektir; her iki durumda da anlama kavramının anlamı ve uygulama derecesi oldukça problemli olacaktır. Fakat bu tür bir anlama var olduğu kadarıyla, insanların hem evcil hem de vahşi hayvanlarla ilişkilerinin sosyolojisini formüle etmek teorik olarak mümkün olacaktır. Böylece çoğu hayvan emirleri, öfkeyi, sevgiyi, düşmanlığı "anlar" ve onlara çoğu zaman salt içgüdüsel ve mekanik olmadığı açık olan ve bir açıdan hem bilinçli şekilde anlamlı hem de deneyimden etkilenmiş şekillerde tepki verir. Bir şekilde, ilkel insanların duygularını paylaşma yeteneğimiz çok daha fazla değildir. Ya bir hayvanın öznel ruh halini belirleyecek

güvenilir araçlarımız yoktur ya da sahip olduğumuz en iyi şey hiç tatmin edici değildir. Hayvan psikolojisiyle ilgili problemlerin çok ilginç ama zor olduğu iyi bilinir. Özelde hayvanlar arasında çeşitli sosyal örgütlenme formları vardır. Tek eşli ve çok eşli "aileler", sığır sürüleri, koyun sürüleri ve son olarak işlevsel bir iş bölümüne sahip "devletler" vardır. (Bu hayvan topluluklarında bulunan işlevsel farklılaşma hiçbir şekilde türlerin bireysel üyelerinin organik ya da morfolojik farklılaşma dereceleri meselesi değildir. Bu nedenle, termitler arasında bulunan işlevsel farklılaşma ve sonuçta sosyal etkinliklerinin ürünlerinin farklılaşması arı ve karıncalardakinden çok daha gelişmiştir.) Bu alanda salt işlevsel bir görüş açısının, en azından şimdilik, çoğunlukla ulaşılabilecek olanın en iyisi olduğu ve araştırmacının bundan memnun olması gerektiğini söylemeye gerek yoktur. Dolayısıyla türlerinin hayatta kalma yollarını; yani beslenme, savunma, üreme, sosyal birimlerin yeniden inşası biçimlerini incelemek mümkündür. Bu işlevlerin temel taşıyıcıları olarak faklılaşmış türde bireyler tespit edilebilir: "krallar", "kraliçeler", "işçiler", "askerler", "erkek arılar", "ana arılar" ve "kraliçe' nin yedekleri" vs. Bunun daha ötesi uzun bir süre sadece bir kurgu meselesiydi ve bu sosyal "yatkınlıkların" gelişmesinde bir taraftan kalıtımın diğer taraftan da çevrenin ne derece rol oynadığını belirleme uğraşıydı. Bu özellikle Götte ve Weismann arasındaki tartışmalar için geçerlidir.[15] Weismann' ın *Die Allmacht der Naturzüchtung*' daki görüşü tamamıyla deneysel olmayan çıkarımlara dayanıyordu. Fakat bütün ciddi otoriteler doğal olarak, analizin işlevsel düzeyle sınırlandırılmasının yalnızca geçici olması ümit edilen şu anki bilgisizliğimizin dayattığı bir zorunluluk olduğu konusunda tamamıyla hem fikirdir. (Termitlerin bilgi düzeylerinin anlatımı için örneğin bkz. Karl Escherich' in *Die Termiten oder weissen Ameisen* adlı çalışması,1909.)

Araştırmacılar yalnızca bu çeşitli farklılaşmış türlerin görece açık hayatta kalma işlevlerini değil, fakat aynı zamanda kalıtsallık teorisinin farklı biçimlerinin ya da tersinin bu farklılaşmaların nasıl ortaya çıktığı problemiyle olan ilişkisini anlamak isteyecektir. Dahası, ilk olarak, özelleşmiş türlerin hala nötür durumda farklılaşmamış türlerden asıl farklılaşmasının nedeninin hangi faktörler olduğunu bilmek isteyeceklerdir. İkincisi, tipik durumdaki farklılaşmış bireyin gerçekte örgütlü grubun hayatta kalma değerine hizmet edecek şekilde davranmasına neyin neden olduğunu bilmek önemli olacaktır. Araştırmalar bu problemlerin çözümünde ne kadar ilerleme kaydederse kaydetsin bu bireysel organizma örneğinde beslenme durumları, parazitlerin neden olduğu kısırlaş-

manın etkileri gibi kimyasal dürtüler ya da fizyolojik süreçlerin olasılığı ya da mümkünlüğünün deneysel gösterimi sayesinde olmuştur. "Öznel" ya da "anlamlı" yönelimin varlığının deneysel olarak mümkün hale getirilebilmesinde ne kadar ümit olduğu uzmanların bile güçlükle yorum yapabileceği bir konudur. Anlamlı anlamaya açık bu sosyal hayvanların ruh halleriyle ilgili doğrulanabilir bir görüşe ideal bir hedef olarak bile ancak dar sınırlar içerisinde ulaşılabilir. Bu olabilse de bu alandan insanın sosyal eylemine katkıda bulunmasını beklemek zor olacaktır. Öte yandan, hayvan psikolojisi alanında insani kıyaslamalar sürekli olarak kullanılmaktadır ve kullanılmalıdır. O zaman en fazla, bu biyolojik kıyaslamaların bir gün önemli problemlere çözüm önermede faydalı olabilmesi beklenebilir. Örneğin, insanın sosyal faklılaşmasının ilk evrelerinde genel olarak öznel yorumlamadan, daha özel olarak da bilinçli rasyonel eylemin rolünden etkilenebilen faktörlerle karşılaştırıldığında, mekanik ve içgüdüsel faktörlerin görece rolü konusunda aydınlatıcı olabilir. Sosyoloğun tamamıyla bilmesi gereken şey insan gelişiminin erken evrelerinde bile ilk faktör grubunun tamamıyla baskın olduğudur. Sonraki evrelerde bile bunların nihai öneme sahip bir rol içerisinde diğerleriyle sürekli etkileşim halinde olduğunu dikkate almalıdır. Bu özellikle bütün "geleneksel" eylemler ve belli türden psişik "yayılma" nın tohumlarını içinde bulunduran ve dolayısıyla yeni sosyal gelişmeleri doğurabilen karizmanın birçok yönü için de geçerlidir. Bu eylem türleri ya sadece biyolojik açılardan anlaşılabilen ya da öznel güdüler açısından yalnızca parçalar halinde yorumlanabilen olgularla yakından ilişkilidir. Fakat bütün bu gerçekler sosyolojiyi, içine sıkıştığı dar sınırların tamamıyla farkında olarak, tek başına yapabileceklerini başarmaktan alıkoymaz.

Othmar Spann [1878 – 1950] ara sıra yanlış anlaşılmalara neden olsa ve özellikle ampirik araştırmada hiç yeri olmayan salt değer yargılarına dayanarak tartışmaktan suçlu olsa da, onun çeşitli çalışmaları çoğu zaman anlamlı fikirlerle doludur. Fakat hiç kuşkusuz, hiç kimsenin ciddi biçimde itiraz etmediği bir şeyi yapmada, yani problemlere ilk yönelim için işlevsel görüş açısının sosyolojik önemini vurgulamada haklıdır. Bu onun evrensel metod adını verdiği şeydir. " Hayatta kalmak " için ne tür bir eylemin işlevsel olarak gerekli olduğunu bilmek zorunda olduğumuz doğrudur; fakat bu, bu eylemin nasıl ortaya çıktığını, ne tür güdülerin onu belirlediğini araştırmadan önce bile kültürel bir türün sürdürülmesi ve ilgili sosyal eylem biçimlerinin devamlılığı için daha da geçerlidir. Analizin kendisine girişmeden önce, bir "kral" ın, bir "memur" un, bir "girişim-

cinin", bir "muhabbet tellalının" ya da bir "büyücünün" ne iş yaptığını, yani, bir bireyi bu kategorilerden biri içinde sınıflandırmayı haklı gösteren ne tür tipik bir eylemde bulunduğunu bilmek analiz için önemli ve anlamlıdır. (Rickert' in Werthezogenheit' den kastettiği budur.) Fakat tipik olarak farklılaşmış insan (ve yalnızca insan) teklerinin eylemlerinin sosyolojik olarak anlaşılmasını sağlayan ve dolayısıyla sosyolojinin spesifik işlevini oluşturan bu analizin kendisidir. "Bireyci" bir metodun makul bir anlamda bireyci bir değerler sistemini içermesi gerektiğini düşünmek muazzam bir yanlış anlamadır. Bu yanlıştan kaçınmak, rasyonel güdülerin üstünlüğüne inançla ve hatta rasyonalizme pozitif değer yüklemekle sosyolojik kavramların rasyonel bir karakter aldığı şeklindeki kaçınılmaz eğilimi karıştırma yanlışından kaçınmak kadar önemlidir. Sosyalist bir ekonomi bile sosyolojik olarak tamamıyla aynı türden "bireyci" açılardan; yani marjinal fayda teorisi ya da "daha iyi" fakat bu anlamda benzer bir teori açısından analiz edilen serbest ticaret sisteminde olduğu gibi bireylerin eylemleri, içinde bulunan memur tipleri açısından anlaşılmak zorunda kalacaktı. Gerçek ampirik sosyolojik araştırma şu soruyla başlar: Bu sosyalist toplumdaki tekil üyelerin ve katılımcıların ilk planda toplumun oluşacağı ve varlığını sürdüreceği şekilde davranmasını hangi güdüler belirler ve onları bu şekilde davranmaya yönlendirir? Bütünden parçalara giden herhangi bir işlevsel analiz türü bu araştırma için yalnızca başlangıç hazırlığı gerçekleştirebilir. Eğer doğru biçimde gerçekleştirilirse bunun faydası ve vazgeçilmezliği tabii ki tartışılamaz.

10. Örneğin Gresham' ın Yasası gibi çeşitli sosyal genellemeleri yasa olarak isimlendirmek adet olmuştur. Bunlar aslında, belli koşullarda beklenen bir sosyal eylem biçiminin gerçekleşeceği anlamında, gözlemle teyid edilen tipik olasılıklardır. Bu tipik güdüler ve aktörlerin tipik öznel niyetleri açısından anlaşılabilir. Bu genellemeler, tipik olarak gözlemlenen bir eylem biçiminin bir hedefin salt rasyonel biçimde elde edilmeye çalışılması açısından anlaşıldığı kadarıyla ya da metodsal uygunluk nedenleriyle böyle bir teorik tipin deneysel olarak kullanılabildiği yerde hem anlaşılabilirdir hem de kesindir. Bu gibi durumlarda araçlar ve amaç ilişkileri, özellikle araçların seçiminin "kaçınılmaz" olduğu yerde, deneyime dayalı olarak açıkça anlaşılabilir. Bu gibi durumlarda eylemin kesin biçimde rasyonel olduğu ölçüde başka bir biçim alamayacağını, çünkü açıkca belirlenmiş amaçları göz önüne alındığında aktörler için başka araçların mevcut olmadığını ifade etmek doğru olacaktır. Bizzat bu durum herhangi türden bir psikolojiyi eylemin

sosyolojik yorumunun mutlak temeli saymanın ne kadar hatalı olduğunu gösterir. Psikoloji terimi hiç kuşkusuz bugün çok çeşitli anlamlarda anlaşılmaktadır. Doğa bilimlerinin prosedürlerini izlemeye çalışan yaklaşım türü oldukça spesifik belirli metodolojik amaçlarla, en azından mevcut anlamda, insan eylemiyle ilgili disiplinlere bütünüyle yabancı olan "psişik" olgu ile "fiziksel" olgular arasında bir ayrım yapmaktadır. Çeşitli mümkün şekillerin herhangibirinde doğa bilimlerinin metodlarını uygulayan türden bir psikolojik araştırmanın sonuçları sosyolojik problemler için büyük öneme sahiptir; gerçekte bu çoğu zaman olmuştur. Fakat psikolojinin sonuçlarının bu şekilde kullanımı insan davranışının öznel araştırmasından oldukça farklı bir şeydir. Dolayısıyla, genel analitik bir düzeyde sosyolojinin bu türden bir psikolojiyle diğer herhangi bir bilimle olduğundan daha yakın bir ilişkisi yoktur. Hatanın kaynağı "psişik" kavramında yatmaktadır. Fiziksel olmayan her şeyin *ipso facto* (sırf bu nedenle) psişik olduğu kabul edilir. Ancak, matematiksel bir akıl yürütme çalışmasının anlamı geçerli anlamda "psişik" değildir. Benzer şekilde, bir aktörün tasarlanmış belli bir eylem biçiminin sonuçlarının belirli spesifik çıkarları besleyip beslemeyeceğiyle ilgili rasyonel düşünüşü ve bunun neticesindeki karar "psikolojik" değerlendirmeleri dikkate almakla daha anlaşılabilir bir parça haline gelmez. Fakat sosyolojinin yasalarının çoğu, ekonomininkileri de içerecek şekilde, bu tür rasyonel varsayımlara dayalı olarak oluşturulur. Öte yandan eylemin irrasyonelliklerini sosyolojik olarak açıklarken öznel anlama metodunu kullanan psikoloji formu kesinlikle önemli katkılar yapabilir. Fakat bu temel metodolojik durumu değiştirmez.

11. Sosyolojinin tip kavramlarını ve ampirik sürecin genelleşmiş tekbiçimliliklerini formüle etmeye çalıştığını kabul ederiz. Bu onu kültürel öneme sahip bireysel eylemlerin, yapıların ve kişilerin nedensel analizi ve açıklamasına yönelmiş tarihten ayırır. Sosyolojinin kavramlarının temelindeki ampirik materyal, hiçbir zaman tek başına olmasa da, büyük oranda tarihçilerin ele aldığı aynı somut eylem süreçlerinden oluşur. Sosyolojik kavramların ve genellemelerin formülasyonundaki önemli bir düşünce, sosyolojinin tarihsel ve kültürel olarak önemli bazı olayların nedensel açıklamasına katkıda bulunabileceğidir. Genelleme yapan her bilim örneğinde olduğu gibi, somut tarihsel gerçekle karşılaştırıldığında sosyolojinin kavramlarının somut içeriğinin görece zayıf olmasından onların soyut karakteri sorumludur. Sos-

yolojik analiz bu dezavantajı telafi etmek için kavramlarla ilgili daha büyük bir kesinlik sunabilir. Bu kesinlik anlam düzeyinde en mümkün yeterlilik düzeyini elde etmek için uğraşmakla elde edilmektedir. Rasyonel süreçleri formüle eden kavram ve genellemeler örneğinde bu hedefe özellikle yüksek derecede ulaşılabileceği defalarca vurgulanmıştır. Fakat sosyolojik araştırma, kapsamına peygamberî, mistik ve duygusal eylem biçimleri gibi, anlam düzeyinde yeterli teorik kavramlar açısından formüle edilen çeşitli irrasyonel olguları da almaya çalışır. Sosyolojik analiz, rasyonel ya da irrasyonel her durumda hem gerçeklikten soyutlanır hem de somut tarihsel bir olayın hangi yakınlaştırma derecesinde bu kavramların biri ya da bir kaçının içine alınabileceğini göstererek onu anlamamıza yardımcı olur. Örneğin aynı tarihsel olay bir bakış açısından feodal, bir diğerinden patrimonyal, yine diğerinden bürokratik ve bir başkası açısından da karizmatik olabilir. Bu kavramlara kesin bir anlam verebilmek için, sosyoloğun her durumda anlam düzeyindeki mutlak yeterlilikleri nedeniyle mümkün olan en yüksek derecede mantıksal bütünlük içeren ilgili eylem biçimlerinin saf ideal tiplerini formüle etmesi gereklidir. Fakat bu özellikle doğru olduğu için, ideal olarak oluşturulmuş bu saf tiplerin herhangi birisine bütünüyle uyan gerçek bir durumun bulunması seyrektir. Bu durum mutlak boşluk varsayımına dayanılarak hesap edilen fiziksel bir tepkimeye benzerdir. Teorik çözümleme (*Kasuistik*) sosyolojide yalnızca ideal ya da saf tipler açısından olabilir. Ayrıca sosyoloğun zaman zaman metodolojik tartışma gerektirmeyen kavramlar olan, ampirik istatistiksel karakterde ortalama tipler kullanmasının uygun olacağını söylemeye gerek yoktur. Fakat "tipik" durumlara gönderme yapıldığında terim her zaman, eğer başka türlü ifade edilmediyse, ideal tipler olarak anlaşılmalıdır. Bunlar duruma göre rasyonel ya da irrasyonel olabilir (bu nedenle ekonomik teoride her zaman rasyoneldirler), fakat ne olursa olsun anlam düzeyinde yeterlilik amacıyla oluşturulurlar.

Başka yerde olduğu gibi sosyolojik alanda da ortalamalar ve dolayısıyla ortalama tiplerin, sadece nitelik olarak aynı kalan eylemle ilgili derece farklılıklarıyla ilişkili olduğu yerde görece bir kesinlik derecesiyle formüle edilebileceğinin farkında olmak önemlidir. Bu tür durumlar olmaktadır, fakat tarih ya da sosyoloji açısından önemli birçok eylem örneğinde onu belirleyen güdü nitelik olarak heterojendir. O zaman gerçek anlamda bir ortalamadan söz etmek oldukça imkânsızdır. Bu nedenle sosyal eylemin örneğin ekonomide kullanılan ideal

tipleri, daima salt rasyonel olmaları ve sadece ekonomik amaçlara yönelmeleri durumunda ne tür bir eylem biçiminin ortaya çıkacağını sormaları bakımından gerçekçi değildir ya da soyuttur. Bu kurgu salt ekonomik olarak belirlenen değil; geleneksel kısıtlamalardan, etkilerden, yanlışlardan ve ekonomik olmayan amaçlar ya da düşüncelerin müdahalesinden kaynaklanan sapmaları da içeren eylemin anlaşılmasında yardımcı olarak kullanılabilir. Bu iki şekilde olabilir. Birincisi, somut durumda ya da ortalama olarak bir durumlar sınıfı için, eylemin diğer faktörlerle birlikte kısmen ekonomik olarak belirlenme derecesini analiz ederken, ikinci olarak da olayların gerçek seyri ile ideal bir tip arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmakla, gerçekten var olan ekonomik olmayan güdülerin analizi kolaylaşır. Buradaki yöntem mistik yönelimin ideal bir tipini, dünyevi şeylere karşı münasip bir kayıtsızlık tavrıyla birlikte, aktörün sıradan hayatla – örneğin, siyasi ya da ekonomik meselelerle – olan ilişkisi için doğurduğu sonuçları analiz etmek için bir araç olarak kullanmaya benzer olurdu. İdeal tip ne kadar keskin ve kesin biçimde kurgulanırsa ve dolayısıyla bu açıdan ne kadar soyut ve kurgusal olursa terminolojiyi, sınıflandırmaları ve hipotezleri formüle etmede işlevlerini o kadar iyi yerine getirebilir. Bireysel olayların somut nedensel açıklamalarını ortaya koymada tarihçinin yöntemi de aynıdır. Dolayısıyla 1866 seferini açıklamaya çalışırken, hem Moltke hem de Benedek örneğinde her birinin, hem kendisinin hem de rakibinin durumuyla ilgili elinde tamamıyla yeterli bilgi olarak, nasıl davranacağını hayal gücüne dayanarak kurgulama girişimi kaçınılmazdır. Sonra bununla eylemin gerçek seyriyle karşılaştırmak ve yanlış bilgilendirme, stratejik yanlışlar, mantıksal safsatalar, kişisel mizaç ya da strateji alanının dışındaki değerlendirmelere bağlanabilecek gözlemlenen sapmalarla ilgili nedensel bir açıklamaya ulaşmak mümkündür. Burada da, açıkça ortaya konmasa da, gerçekte rasyonel eylemle ilgili ideal-tipik bir kurgu kullanılmaktadır.

Sosyolojinin teorik kavramları sadece nesnel bakış açısından değil aynı zamanda öznel süreçlere uygulanması bakımından da ideal tiplerdir. Çoğu durumda gerçek eylem belirsiz yarı bilinç ya da öznel anlamıyla ilgili gerçek bilinçsizlik halinde gerçekleşir. Aktör büyük olasılıkla ne yaptığını bilmekten ya da onunla ilgili açık bir bilince sahip olmaktan çok onun belirsiz anlamda "farkında olur." Eylemin öznel anlamı ister rasyonel isterse irrasyonel olsun, sadece ara sıra ve çok sayıda tekbiçimli eylemde, çoğu zaman birkaç birey örneğinde açıkça bilinç haline çıkarılır. Anlamın tamamıyla bilinçli ve açık olduğu anlamlı eylemin ideal tipi pek az görülen bir durumdur. Her sosyolojik ve tarihsel araş-

tırma, analizini ampirik gerçeklere uygularken bunu dikkate almalıdır. Fakat güçlük, sosyologun öznel anlamın mümkün tiplerini sınıflandırarak kavramlarını sistematikleştirmesini engellemek zorunda değildir. Yani, eylemin gerçekte açıkça belirgin anlam düzeyinde gerçekleştiğini düşünebilir. Sonuçta ortaya çıkan somut gerçeklerden sapma bu somutluk düzeyi söz konusu olduğunda sürekli akılda tutulmalıdır ve hem derece hem de tiple alakalı olarak dikkatle incelenmelidir. Açık ya da belirsiz kavramlar arasında seçim yapmak çoğu zaman gereklidir. Açık olanlar hiç kuşkusuz ideal tiplerin soyutluğuna sahiptir, fakat yine de bilimsel açıdan daha az tercih edilirler. (bütün bu konularla ilgili olarak bkz. " Sosyal Bilim ve Sosyal Politikada Nesnellik")

B. SOSYAL EYLEM

1. Hem eylemde bulunamamayı hem de pasif rızayı içeren sosyal eylem başkalarının geçmiş, şimdiki ya da beklenen gelecek davranışına yöneltilebilir. Dolayısıyla geçmişteki bir saldırının öcü, mevcut bir saldırıya karşı savunma ya da gelecekteki bir saldırganlığa karşı savunma önlemleriyle güdülenebilir. "Başkaları" birey tekleri olabilir ve aktör tarafından böyle bilinebilir ya da belirsiz bir çoğulluk oluşturabilir ve birey olarak tamamıyla bilinmez olabilirler. (Dolayısıyla, para aktörün ödeme olarak kabul ettiği bir değişim aracıdır, çünkü eylemini kişisel olarak tanıdığı büyük fakat bilinmez sayıdaki bireyin gelecekteki bir durumda onu kabul etmeye hazır olacağı beklentisine yöneltir.)
2. Her türden eylem ve hatta açık eylem bile mevcut tartışma açısından "sosyal" sayılmaz. Açık eylem, eğer sadece cansız nesnelerin davranışına yöneltilmişse sosyal değildir. Öznel davranışlar ancak başkalarının davranışına yönelik olduğu derecede sosyaldir. Örneğin dini davranış sadece bir tefekkür ya da tek başına dua konusuysa sosyal değildir.

   Bir bireyin ekonomik etkinliği sadece bir başkasının davranışını dikkate alırsa sosyaldir. Dolayısıyla çok genel olarak aktör ekonomik mallar üzerindeki gerçek kontrolünü başkalarının tanıyacağını varsaydığı derecede sosyal olur. Örneğin, başkalarının gelecekteki istekleri aktörün kendi tüketimiyle ilişkili olarak dikkate alınırsa somut biçimde sosyaldir ve bu, aktörün kendi tasarrufunu etkileyen bir düşünce haline gelir. Ya da bir başka bağlamda, üretim başka insanların gelecekteki isteklerine yöneltilebilir.

3. İnsanların her ilişkisi sosyal nitelikte değildir; bu daha çok aktörün davranışının başkalarınınkine anlamlı biçimde yöneltildiği durumlarla sınırlıdır. Örneğin, bisiklet kullanan iki kişinin çarpışması doğal bir olaya benzetilebilir. Öte yandan birbirlerine çarpmaktan kaçınmaya çalışmaları, ya da çarpışma sonrası ortaya çıkacak hakaretler, küfürler ya da dostça tartışma "sosyal eylemi" oluşturacaktır.

4. Sosyal eylem ne birçok insanın benzer eylemleriyle ne de diğer kişiler tarafından etkilenen her eylemle aynı değildir. Bu nedenle bir sağanak yağış başlangıcında sokaktaki insanlar aynı anda şemsiyelerini açıyorsa, bu genelde karşılıklı olarak bir diğerinkine yöneltilmiş bir eylem örneği değildir, bu daha ziyade yağmurdan korunma isteğiyle aynı anda tepki vermeleri durumudur. Bireyin eylemlerinin sınırlı bir alana sıkışmış bir kalabalığın üyesi olmasından güçlü biçimde etkilendiği iyi bilinir. Bu nedenle, Le Bon' unkiler gibi "kalabalık psikolojisi" çalışmalarının konusu "kalabalıklar tarafından şekillendirilen eylem" olarak isimlendirilecektir. Dağınık bile olsa büyük sayıların aynı anda ya da ardı ardına medya aracılığıyla olduğu gibi, bütün bireyler üzerinde benzer şekilde işleyen bir etki kaynağından etkilenmesi mümkündür. Burada bir bireyin davranışı bir "kitleye" üye olması ve bir üye olduğunun farkında olmasından da etkilenir. Bazı tepki türleri yalnızca bireyin bir kalabalığın üyesi olarak davranmasıyla mümkün olur. Diğerleri bu koşullar altında daha güç olur. Dolayısıyla, belli bir olayın ya da insan davranış biçiminin bir kalabalıkta, bireyin yalnız olması durumunda hiç ya da o kadar kolay ortaya çıkmayacak duygulara – sevinç, öfke, coşku, üzüntü ve her türden arzu – neden olması mümkündür. Fakat bunun olması için, en azından çoğu zaman, bireyin davranışı ile bir kalabalığın üyesi olması arasında anlamlı bir ilişki olmasına gerek yoktur. Bu anlamda, eylem bir kalabalığın varlığının birey üzerindeki etkisinin sonucuysa ve anlam düzeyinde bu gerçeğe yöneltilmemişse onu "sosyal" olarak nitelendirmek doğru değildir. Aynı zamanda ayrım çizgisi de doğal olarak oldukça belirsizdir. Demagogun etkisi gibi durumlarda, klient kitlesinin büyük sayılar gerçeğine anlamlı bir tepki tarafından etkilenebilme derecesinde büyük bir değişkenlik olabilir; bu ilişki ne olursa olsun farklı yorumlara açıktır.

Fakat bunun yanında, Tarde' nin haklı biçimde vurguladığına benzer şekilde, sadece başkalarının eylemini taklit, eğer taklit edilen aktöre anlamlı bir yönelme olmayacak biçimde salt tepkiselse spesifik olarak sosyal eylem

örneği sayılmayacaktır. Bununla birlikte, sınır çizgisi o kadar belirsizdir ki ayrım yapmak çoğu zaman neredeyse imkânsızdır. Birisinin başka birinden öğrendiği görünüşte faydalı bir yöntemi uyguluyor olması bu anlamda sosyal eylem oluşturmaz. Bu gibi bir eylem diğer kişinin eylemine yönelik değildir; fakat aktör diğerini izleyerek belli nesnel gerçekleri tanımıştır, eyleminin yöneldiği de bunlardır. O zaman onun eylemi başkalarının eylemi tarafından anlamlı olmasa da nedensel olarak belirlenir. Öte yandan diğerlerinin eylemi moda ya da geleneksel veya örnek olduğu veya sosyal bir ayrıcalık kazandırdığı için veya benzer sebeplerle taklit ediliyorsa ya taklit kaynağının ya üçüncü kişilerin ya da her ikisinin davranışına anlamlı biçimde yönelmiştir. Pek tabii ki iki tür taklit arasında geçici durumlarla ilgili davranışlar da vardır. Yukarıda tartışılan her iki olay, kalabalıkların davranışı ve taklit, sosyal eylemin belirsiz sınır çizgisi üzerinde durmaktadır. Aynı şey, çoğu zaman görüneceği gibi, geleneksellik ve karizma için de geçerlidir. Bunlardaki ve diğer durumlardaki çizginin belirsizliği hem başkalarının davranışına yönelimin hem de aktörün kendisi tarafından yüklenilen anlamın her zaman net biçimde belirlenememesi ve çoğu zaman tamamıyla bilinçsiz ve çok nadiren tam olarak bilinçli olması gerçeğinde yatar. Salt "etki" ve anlamlı yönelim bu nedenle ampirik düzeyde her zaman açıkça ayırt edilemez. Fakat salt tepkisel taklit tam anlamıyla sosyal eylem olarak adlandırılabilecek tipinkine en azından eşit derecede bir sosyal öneme sahip olabilse de kavramsal olarak onlar arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Sosyoloji, hiç şüphesiz sosyal eylemin incelenmesiyle sınırlı değildir; bu sadece, en azından burada geliştirilen sosyoloji türü için, bilim statüsü açısından belirleyici olduğu söylenebilecek ana konusudur. Fakat bu bunun ve diğer faktörlerin karşılaştırmalı önemi konusunda herhangi bir yargı içermez.

2. Sosyal Eylem Tipleri

Sosyal eylem bütün eylemler gibi dört şekilde yöneltilebilir. Bu

(1) Gereç-Ussal (*zweckrational*) olabilir. Yani sosyal eylem çevredeki nesnelerin ve diğer insanların davranışıyla ilgili beklentiler tarafından belirlenebilir; bu beklentiler aktörün rasyonel olarak takip edilen ve hesaplanılan kendi "hedeflerine" ulaşması için "koşullar" ya da "araçlar" olarak kullanılır.

(2) Değer-ussal (wertrational) olabilir. Yani başarı beklentilerinden bağımsız

olarak sırf etik, estetik, dini ya da başka bir davranış biçiminin değerine olan bilinçli bir inanç tarafından belirlenir.

(3) Duygusal olabilir. Yani aktörün belirli duyguları ve duygu halleri tarafından belirlenir.

(4) Geleneksel olabilir. Yani kökleşmiş alışkanlıklar tarafından belirlenir.

1. Kesin biçimde geleneksel davranış, yukarıda tartışılan tepkisel taklit tipi gibi, doğru biçimde anlamlı olarak yöneltilmiş eylem adı verilebilecek şeyin sınır çizgisine çok yakındır ve gerçekte çoğu zaman öte tarafta durmaktadır. Çünkü bu çoğu zaman tekrar tekrar izlenen bir seyir içerisinde davranışı yönlendiren alışılmış güdülere neredeyse otomatik bir tepki meselesidir. İnsanların normal olarak alıştığı bütün günlük eylemler yığını bu tipe yakındır. Bu nedenle sistematik bir sınıflandırma içindeki yeri sadece sınırlayıcı bir durum değildir, çünkü daha sonra gösterileceği gibi alışılmış biçimlere bağlılık farklı bilinç dereceleriyle ve çeşitli duyular içerisinde sürdürülebilir. Bu durumda tip değer-ussallığa (*Wertrationalität*) dönüşmektedir.

2. Salt duygusal davranış da "anlamlı olarak" yöneltilmiş sayılabilen şeyin sınır çizgisi üzerinde durur ve çoğu zaman o da çizgiyi geçer. Bu örneğin istisnai bir uyarana kontrolsüz bir tepkiden ibaret olabilir. Duygusal olarak belirlenen eylem duygusal bir gerginliğin bilinçli bir şekilde giderilmesi biçiminde ortaya çıktığında bu bir tasfiye durumudur. Bu olduğu zaman yukarıdakilerin biri yada diğeri veya her ikisi anlamında rasyonelleşme yolundadır.

3. Değer– ussal eylemin yönelimi duygusal tipten eylemi yöneten mutlak değerlerin açıkça bilinçli bir şekilde formüle edilmesiyle ve ayrıntılı seyrinin bu değerlere tutarlı biçimde planlanmış yönelişiyle ayrılır. Aynı zamanda iki tipin ortak bir ögesi vardır; eylemin anlamı onun ötesinde bir sonuca ulaşmakta değil, belirli türden bir eylemi kendisi için yapmakta yatar. Eylem eğer bir intikam, tensel haz, dindarlık, tefekkür huzuru ihtiyacını gideriyor veya (arınma düzeyi ne olursa olsun) duygusal gerginliklerin giderilmesini sağlıyorsa duygusaldır.

   Kendilerine görev, şeref, güzellik arayışı, dinî bir çağrı, kişisel bağlılık veya neden ibaret olursa olsun bir "dava" nın önemi tarafından dayatılır gözüken inançlarını, kendilerine olası bedelleri ne olursa olsun, uygulamaya koyan insanların eylemleri salt değer – ussal yönelişe örnek olarak verilebilir. Terminolojimizde, değer – ussal eylem her zaman aktöre göre bağlayıcı olan

"emirler" ya da "talepleri"i içerir. Bu sadece, insan eyleminin bu tür koşulsuz taleplerin yerine getirilmesiyle güdülendiği durumlarda değer–ussal olarak isimlendirilecektir. Çok değişik derecelerde fakat çoğunlukla da görece küçük oranda durum budur. Bununla birlikte, bu eylem biçiminin ortaya çıkmasının ayrı bir tip olarak formüle edilmesini haklı gösterecek kadar önemli olduğu ortaya çıkartılacaktır; tabii bu arada burada eylem türlerinin yorucu bir sınıflandırmasını herhangi bir anlamda formüle etmeye çalışma niyetimiz olmadığını belirtmeliyiz.

4. Amaç, araçlar ve ikincil sonuçlar hep beraber rasyonel olarak dikkate alındığı ve tartıldığı zaman eylem gereç – ussaldır. Bu amaca ulaştıran alternatif araçların, hedefin ikincil sonuçlarla olan ilişkilerinin ve son olarak farklı olası hedeflerin görece öneminin rasyonel değerlendirmesini içerir. Eylemin duygusal ya da geleneksel açılardan belirlenmesi bu nedenle bu tiple uyuşmaz. Alternatif ve çatışan hedefler ve sonuçlar arasında seçim değer–ussal biçimde belirlenebilir. Öte yandan aktör alternatif ve çatışan hedefler arasında bir değerler sistemine rasyonel bir yönelim açısından karar vermek yerine onları sadece belirli öznel ihtiyaçlar olarak alır ve onları bilinçli olarak değerlendirilen görece ivedilik skalasında düzenler. Daha sonra "marjinal fayda" ilkesinde formüle edildiği gibi ivedilik sırasına göre olabildiğince tatmin edilecek şekilde eylemini bu skalaya yöneltebilir. Bu nedenle değer–ussal eylemin gereç–ussal eylemle çok çeşitli ilişkileri olabilir. Ancak sonrakinin görüş açısından değer–ussallığı her zaman irrasyoneldir. Gerçekte eylemin yöneltildiği değer mutlak bir değer düzeyine ne kadar yükseltilirse ilgili eylem bu anlamda o kadar irrasyoneldir. Zira aktör kendisini bu değere, salt duygu ya da güzelliğe, mutlak iyiliğe ya da göreve bağlılığa sırf kendisi için ne kadar koşulsuz olarak adarsa eyleminin sonuçlarıyla ilgili değerlendirmelerden o kadar az etkilenir. Eylemin temel değerlerle ilişkili olmadan tamamıyla hedeflere rasyonel olarak ulaşılmasına yöneltilmesi, hiç kuşkusuz temelde sadece sınırlayıcı bir durumdur.

5. Sadece bir ya da diğer şekilde yöneltilmiş somut eylem, özellikle de sosyal eylem örnekleri bulmak çok alışılmadık olurdu. Bunun yanında, eylem yöneltme biçimleriyle ilgili bu sınıflandırma hiçbir şekilde alanın imkânlarını tüketmeye yönelik değil, sadece kavramsal olarak saf biçimde, gerçek eylemin az ya da çok yakınlaştırıldığı ya da daha yaygın biçimde ögelerini oluşturan sosyolojik olarak önemli belli tipleri formüle etmeye yöneliktir.

3. Sosyal İlişki Kavramı

"Sosyal İlişki" terimi her bir aktörün eyleminin anlamlı içeriği içerisinde diğerlerininkini dikkate aldığı ve bu açılardan yöneltildiği derecede, bir aktörler çokluğunun davranışına işaret etmek için kullanılacaktır. Sosyal ilişki bu nedenle tamamıyla ve özellikle anlamlı bir sosyal eylem biçiminin olacağı olasılığından oluşur ve şu an için bu olasılığın temeli önemli değildir.

1. Dolayısıyla, belirleyici bir ölçüt olarak, her birinin eyleminin diğerlerininkine en azından minimum düzeyde karşılıklı yönelişi şarttır. Bunun içeriği çok çeşitli özellikte olabilir: Çatışma, düşmanlık, cinsel cazibe, arkadaşlık, sadakat ya da ekonomik değişim. Bir anlaşmanın şartlarını yerine getirme, baştan savma ya da ihlal etmeyi; ekonomik, erotik ya da başka türden bir "rekabeti"; (sosyal eyleme neden olması şartıyla) statü, ulusal ya da sınıfsal gruplara ortak üyeliği içerebilir. Dolayısıyla tanım, aktörlerin ilişkisinin işbirliği mi yoksa karşıtlık mı içerdiğini belirtmez.
2. Bu bağlamda geçerli "anlam" genel olarak, belli bir somut olayda ya da teorik olarak formüle edilmiş saf bir tip içerisinde taraflara yüklenmiş bir anlam durumudur. Bu hiçbir zaman normatif olarak "doğru" ya da metafiziksel olarak "gerçek" bir anlam değildir. Bir devlet, kilise, dernek ya da evlilik gibi bir sosyal örgüt formlarında bile sosyal ilişki özelikle, bu anlama uygun belirli bir şekilde bir eylem olasılığının var olduğu ya da olacağı gerçeğinden oluşur. Bu kavramların " cisimleştirilmesinden" kaçınmak için bu konuda sürekli açık olmak hayati bir önem taşır. Örneğin bir "devlet", anlamlı olarak yöneltilmiş belli sosyal eylem türlerinin gerçekleşmesi olasılığı kalmadığı zaman sosyolojik olarak geçerli anlamda yok olur. Bu olasılık çok yüksek ya da göz ardı edilebilir derecede düşük olabilir. Fakat her durumda ilgili sosyal ilişki onun var olması açısından ve derecesinde var olur. Örneğin belli bir devletin var olduğu ya da yok olduğu ifadesi için bir başka açık anlam bulmak imkânsızdır.
3. Öznel anlam belli bir sosyal ilişkide karşılıklı yönelim içerisindeki bütün taraflar için aynı olmak zorunda değildir; bu anlamda bir "karşılıklılık" olmasına gerek yoktur. Bir taraftaki "arkadaşlık", "sadakat", "anlaşmalara bağlılık", "vatanseverlik" öbür tarafta tamamıyla farklı bir tavırla karşılaşabilir. Bu gibi durumlarda taraflar eylemleriyle farklı anlamlar ilişkilendirebilir ve sosyal ilişki

iki tarafın görüş açısından belli derecede objektif olarak "asimetriktir". Bununla beraber, kısmen ya da tamamıyla yanlış da olsa, bir taraf kendisine diğerinin tarafından belli bir davranış geldiğini varsaydığı ve eylemini bu beklentiye yönlendirdiği kadarıyla karşılıklı bir yönelim olabilir. Bu eylemin seyri ve ilişkinin biçimi açısından belli sonuçlar doğurabilir ve doğuracaktır. Bir ilişki sadece, tarafların tipik beklentilerine göre, bir taraf için geçerli olan anlam diğer taraf için de aynı olduğu zaman nesnel olarak simetriktir. Dolayısıyla, bir çocuğun babasına karşı gerçek tavrı babasının, bireysel durumda, genel ya da tipik olarak beklediğine en az düzeyde yakın olabilir. Davranışların bütünüyle ve tamamıyla eş olduğu sosyal bir ilişki gerçekte sınırlayıcı bir durumdur. Fakat terminolojik açıdan, karşılıklılığın yokluğu gerçekten tarafların eyleminin karşılıklı yöneliminin yokluğuyla sonuçlanırsa, sadece o zaman sosyal bir ilişkinin varlığını ortadan kaldırdığı kabul edilecektir. Başka yerde olduğu gibi burada da her türlü geçici durum istisnadan ziyade kuraldır.

4. Sosyal bir ilişki çok kısa süreli özellikte ya da çeşitli kalıcılık derecelerinde olabilir. İkinci durumda öznel anlamıyla ilişkili davranışın defalarca yinelenmesi olasılığı vardır ve dolayısıyla bu beklenir. Yanlış izlenimlerden kaçınmak için şunu yinelemekte fayda var: Sosyal bir ilişkinin "varlığını" oluşturan sadece, belli bir öznel anlamla ilişkili olarak, belli türden bir eylemin gerçekleşmesi olasılığının olmasıdır. Dolayısıyla bir "arkadaşlığın" ya da bir "devletin" var olması sadece şu anlama gelir: Biz gözlemciler, belirli bireylerin belli türden bilinen öznel davranışlarına dayalı olarak genel anlamda belli türden bir eylemin ortaya çıkma olasılığı olduğu yargısına varıyoruz. Hukuksal akıl yürütme açısından bir yasanın hukuksal otorite taşıyıp taşımadığına, dolayısıyla da hukuksal bir ilişkinin var olup olmadığına karar verebilmek çok önemlidir. Ancak bu türden bir sorun sosyolojik problemlerle ilişkili değildir.
5. Sosyal bir ilişkinin öznel anlamı değişebilir, dolayısıyla bir zamanlar dayanışma içindeki politik bir ilişki çıkarların çatışmasına dönüşebilir. Bu durumda yeni bir ilişkinin ortaya çıktığını ya da eskisinin devam ettiğini fakat yeni bir anlam kazandığını söyleyip söyleyememiz terminolojik bir uygunluk ve değişimin sürekliliğinin derecesi meselesidir. Anlamın kısmen sürekli kısmen değişken olması da mümkündür.
6. Sosyal bir ilişkide görece sabit kalan anlamlı bir içerik ilgili tarafların ortakları tarafından ortalama ve yaklaşık olarak bağlanmaları beklenen kurallar

açısından formüle edilebilir. Eylem, değerler ya da belli hedefler açısından ne kadar rasyonelse durumun bu olması o kadar olasıdır. Cinsel bir cazibe veya kişisel sadakat ilişkisi durumunda ya da duygusal herhangi bir başka ilişki türünde öznel anlamın rasyonel formülasyonu olasılığı örneğin bir iş anlaşmasında olduğundan çok daha az mümkündür.

7. Sosyal bir ilişkinin anlamı üzerinde karşılıklı rıza ile anlaşılabilir. Bu, tarafların birbirlerine ya da üçüncü kişilere karşı gelecekteki davranışlarıyla ilgili sözler vermesini ima eder. Bu gibi durumlarda her taraf, rasyonel olarak davrandığı kadarıyla belli derecede, diğer tarafın eylemini ilk aktör anlaşmadan ne anlıyorsa ona yönelteceğini bekler. Kısmen, kendi üzerine düşeni yapma şeklindeki öznel olarak "vefalı" niyetinin farklı dereceleriyle, eylemini belirlenmiş gerçekler sıfatıyla bu beklentilere rasyonel olarak (*zweckrational*) yönlendirir. Fakat kısmen de bir görev duygusuyla değer–ussal olarak güdülenir, bu onu anladığı şekliyle anlaşmaya bağlı kalmaya iter. Bu kadarı tahmin edilebilir(Daha fazla ayrıntı için bkz. 9. ve 13. kısımlar).

4. Eylem Yönelimi Tipleri: Adet, Gelenek, Kişisel Çıkar

Sosyal eylem alanı içerisinde belli ampirik tek biçimlilikler, yani aktör tarafından tekrarlanan ya da (aynı anda) öznel anlam aynı olduğu için çok sayıda aktör arasında meydana gelen eylem biçimleri gözlemlenebilir. Sosyolojik araştırma bu tipik eylem biçimleriyle ilgilenir. Bu nedenle konusu daha çok, önemli yani insan kaderi üzerinde etkisi olan bireysel olayların nedensel açıklaması olan tarihten ayrılır.

Eğer bir sosyal eylem yönelimi düzenli olarak gerçekleşiyorsa, bir grup içerisindeki varlık olasılığı sadece gerçek uygulamaya dayandığı kadarıyla "adet" (*Brauch*) olarak isimlendirilecektir. Bir uygulama uzun bir geçmişe dayanıyorsa "gelenek" (*Sitte*) olarak adlandırılacaktır. Öte yandan bir yönelim tekbiçimliliğinin, aktörün davranışı gereçsel olarak (*zweckrational*) benzer beklentilere yönelirse ve yöneldiği kadarıyla kişisel çıkar tarafından belirlendiği söylenebilir[16].

1. Adet aynı zamanda "moda" yı da (*Mode*) içerir. Gelenekten farklı ve ona doğrudan karşıt olarak adet, ilgili davranışın yeniliği eylemin yöneliminin temeli olduğu derecede moda olarak adlandırılacaktır. Yeri "teamülün" çevresindedir,[17] zira her ikisi de genellikle sosyal saygınlık arzusundan kaynaklanır. Ancak moda burada daha fazla tartışılmayacaktır.

2. "Gelenek", hem "teamül" den hem de "hukuktan" ayrı olarak herhangi bir dışsal yaptırımı olmayan kurallara karşılık gelir. Aktör kendi özgür iradesiyle onlara uyar. Buradaki güdülenmesi onunla ilgili fikir sahibi olmasında, ona uymanın daha rahat olmasında ya da bir başka nedende yatabilir. Aynı nedenlerle grubun diğer üyelerinin de bir adete bağlanacağını olası görür.

   Dolayısıyla gelenek hukuksal anlamda "geçerli" bir şey değildir; ona uymak kimse tarafından talep edilmez. Doğal olarak, bundan hukuksal olarak zorunlu teamül ya da yasaya geçiş aşamalıdır. Her yerde geleneksel olarak kuşaktan kuşağa devredilen şey zorunlu kılınan şeyin önemli bir kaynağıdır. Bugün her sabah, sınırlar içerisinde belli bir kalıba uyan bir kahvaltı yapmak gelenek olmuştur. Fakat muhtemelen oteldeki konuklar dışında böyle davranmak için bir zorunluluk yoktur ve bu her zaman da gelenek olmamıştır. Öte yandan mevcut giyim şekli kısmen gelenekten ortaya çıkmış olsa da, bugün büyük oranda sadece gelenek değil aynı zamanda teamüldür.

   (Adet ve gelenek kavramlarıyla ilgili olarak R. von Jhering' in *Zweck im Recht*' inin 11. cildinin ilgili kısımları hala okunmaya değerdir. Ayrıca P. Oertmann'ın *Rechtsordnung und Verkehrssitte*'si (1914) ve daha yakın zamanda, Stammler' in aksine yazarın görüşünü paylaşan E.Weigelin'ın Sitte, *Recht and Moral*' ini (1919) karşılaştırınız.)

3. Sosyal eylemin seyrinde özellikle önemli tek biçimliliklerin çoğu geçerli olduğu kabul edilen her hangi türden bir norma yönelimle belirlenmez, bunlar geleneğe de de dayanmaz, fakat ilgili eylem türünün aktörlerin bizzat farkında olduğu normal çıkarlarına en iyi uyarlanmış durumda olmasına bağlıdır. Bu her şeyden önce ekonomik eylem için, örneğin; "serbest" bir pazarda fiyat belirlenmesinin tekbiçimlilikleri için geçerlidir; fakat sadece bu gibi durumlarla sınırlı da değildir. Dolayısıyla bir pazardaki satıcılar kendi eylemlerini kendi tipik ekonomik çıkarları olduğunun farkına vardıkları şeyle belirlenen hedeflere ulaşmak için araç olarak ele alır ve benzer şekilde başkalarının muhtemel davranışıyla ilgili tipik beklentileri de koşullar olarak görürler. Eylemleri ne kadar kesin biçimde rasyonel (*zweckrational*) ise aynı duruma benzer şekilde o kadar çok tepki vereceklerdir. Bu şekilde davranışlarında ve eylemlerinde benzerlikler, tek biçimlilikler ve devamlılıklar ortaya çıkar. Bunlar eylemin bir grubun üyeleri üzerinde bağlayıcı olduğu düşünülen bir normlar ve görevler sistemine yönelik olması durumunda olacağından çok daha durağandır. Bu olay – duruma bireyin

ve ilişkili olduğu başkalarının salt çıkarı açısından yönelimin, dayatılmış normların çoğu zaman boşuna emrettiklerine benzer sonuçlar ortaya çıkarabilmesi – özellikle ekonomik meselelerde canlı bir ilgi yaratmıştır. Bunun gözlenmesi gerçekte bir bilim olarak ekonominin önemli kaynaklarından biri olmuştur. Fakat bu bütün diğer eylem alanlarında da geçerlidir. Bu tip, bilincinin netliği ve öznel endişelerden bağımsızlığıyla, bilinçli olarak mutlak değerler olarak kabul edilmiş normlara bağlılığa olduğu kadar geleneklere düşünmeden rızanın her türüne karşı da kutupsal antitezdir. Eylemin ussallaştırılması (rasyonalizasyon) eski geleneklerin düşünmeden kabulü, durumlara bilerek çıkarlar açısından uyum göstermenin yerine geçer. Hiç kuşkusuz bu süreç eylemin rasyonelleştirilmesi kavramını hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Zira bu çok çeşitli başka yönlerde gelişebilir; pozitif olarak mutlak değerlerin planlı formülasyonu (*Wertrationalisierung*) yönünde; ya da negatif olarak sadece gelenek değil duygusal değerlerin de zararına ve son olarak mutlak değerlere herhangi bir inanç pahasına ahlaki olarak kuşkucu türden bir rasyonellik lehinde rasyonelleştirme (ussallaştırma) kavramının mümkün birçok anlamı tartışma konusu olabilecektir.[18] (Analitik problemle ilgili daha fazla düşünce sonda bulunabilir.) [19]

4. Salt geleneksel eylemin istikrarı temelde kendisini ona uydurmayan kişinin, ilişkide olduğu insanların çoğunluğu geleneği yüceltip ona uydukları sürece, hem küçük hem de büyük sıkıntılara ve üzüntülere maruz kalmasına dayanır.

   Benzer şekilde eylemin çıkar açısından kararlılığı da eylemini başkalarının çıkarına yöneltmeyen, onları dikkate almayan kişinin onların düşmanlıklarını uyandırabilmesine ya da tahmin etmediği veya ortaya çıkmasını istemediği bir durumla karşılaşabilmesine dayanır.

5. Meşru Düzen

Eylem, özellikle de sosyal bir ilişkiyi içeren eylem meşru bir düzenin varlığına olan inançla yönlendirilebilir. Eylemin bu şekilde yönetilebileceği olasılığı söz konusu düzenin "geçerliliği" (*Geltung*) olarak adlandırılacaktır.

1. Dolayısıyla, bir düzenin geçerliliği gelenek ya da çıkar tarafından belirlenen bir sosyal eylemin tek biçimliliğinin salt varlığından daha fazla anlam taşır. Mobilya taşıyıcıları kiraların sona erdiği bir zamanda düzenli olarak reklam yaparsa bu tek biçimlilik kişisel çıkar tarafından belirlenir. Bir satıcı ayın ya

da haftanın belli günlerinde belli müşterileri ziyaret ederse bu ya bir geleneksel davranış olayıdır ya da kişisel çıkara dayalı bir yönelimin ürünüdür. Ancak, bir memur her gün belirli bir saatte ofisinde olursa sadece isterse ihmal edebileceği gelenek ya da kişisel çıkar temelinde davranmaz; onun eylemi, kural olarak aynı zamanda bir düzenin geçerliliği (yani, memuriyet kuralları) ile belirlenen bir eylemdir. Düzene uyar çünkü uymazsa bu onun için sakıncalı olabileceği gibi onu ihlal etmek görev duygusunu (tabii ki değişen derecelerde) zedeleyebilir.

2. Bir sosyal ilişkinin içeriği ancak, eğer davranış yaklaşık ya da ortalama olarak belirlenebilir "kurallara" yöneltilebilirse düzen olarak adlandırılabilir. Bir düzen ancak bu kurallara yönelim, diğer nedenlerle birlikte, aktör tarafından takdir edilecek biçimde zorunlu ya da örnek niteliğinde görüldüğü için ortaya çıktığı zaman "geçerli" dir. Doğal olarak, somut durumlarda eylemin bir düzene yönelmesi çok çeşitli güdüler içerir. Fakat diğer uyum kaynaklarıyla birlikte, düzen en azından aktörlerin bir kısmı tarafından bir modeli belirlemek ya da bağlayıcı olmak için benimsenmesi durumu doğal olarak eylemin gerçekte ona çoğu zaman büyük oranda uyması olasılığını arttırır. Salt çıkar güdüleriyle bağlanılan bir düzen ilgili davranışın alışkanlık haline gelmesiyle salt gelenek temelinde benimsenen düzenden genel olarak çok daha az kararlıdır. İkincisi öznel davranışın neredeyse en yaygın tipidir. Fakat bu düzen tipi bile sırası geldiğinde bağlayıcı olma prestijine sahiptir ya da deyim yerindeyse "meşru" bir düzenden çok daha az istikrarlıdır. Bir düzene gelenek ya da kişisel çıkar güdüleriyle yönelimden onun meşrutiyetine olan inancın söz konusu olduğu duruma geçişler ampirik olarak aşamalıdır.

3. Bir eylemin bir düzene genel olarak aktörler tarafından anlaşıldığı şekliyle emirlerine uymak dışında yollarla yöneltilmesi mümkündür. Kaytarma ya da itaatsizlik durumunda bile geçerli normlar olarak tanınma olasılıklarının eylem üzerinde etkisi olabilir. Bu ilk planda, salt çıkar açısından doğru olabilir. Bir hırsız gizlice davranması bakımından eylemini ceza yasasının geçerliliğine yöneltebilir. Bulunduğu toplumda düzenin geçerli olarak tanındığı, onu ceza almadan açıkça ihlal edememesiyle ortaya konulur. Fakat bu sınırlayıcı durumdan başka, bir düzenin çiğnenmesinin az ya da çok sayıda kısmi sapmalarla sınırlı olması veya değişen iyi niyet dereceleriyle, sapmayı meşru gösterme girişiminde bulunulması çok yaygındır. Ayrıca, aynı anda

düzenin anlamıyla ilgili farklı yorumlar var olabilir. Bu gibi durumlarda, sosyolojik açıdan, eylemin seyrini gerçekten belirlediği derecede her birinin geçerli olduğu söylenebilir. Aynı sosyal grup içerisinde çok sayıda çatışan düzen sistemlerinin geçerli olarak kabul edilmesi sosyolojik yaklaşım için bir sıkıntı kaynağı değildir. Gerçekte, aynı bireyin eylemini çelişen düzen sistemlerine yöneltmesi dahi mümkündür. Bu günlük olaylarda olduğu gibi farklı zamanlarda olmakla kalmaz, aynı somut eylem örneğinde de görülebilir. Düello yapan biri şeref yasasını izler; fakat aynı zamanda onu gizli tuttuğu ya da tam tersine polise teslim olduğu derecede ceza yasasını dikkate alır. Hiç kuşkusuz, bir düzenin genel olarak anlaşılan anlamından kaçılması ya da bunun ihlali kural haline geldiğinde, düzenin sadece sınırlı derecede "geçerli" olduğu ya da uç örnekte hiç "geçerli" olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, sosyolojik açıdan belli bir düzenin geçerliliği ve geçersizliği arasında, bir yasa için olduğu gibi, kesin bir alternatif yoktur. Aksine, iki uç nokta arasında aşamalı bir geçiş vardır ve daha önce belirtildiği gibi çatışan düzen sistemlerinin aynı anda var olması da mümkündür. Bu durumda her biri tam olarak, eylemin gerçekte ona yöneltileceği olasılığı olduğu derecede "geçerlidir".

[Ek: Bu konuyla ilgili literatürü bilenler Rudolf Stammler' in harika kitabında ki " düzen" kavramının oynadığı rolü hatırlayacaktır. Önsöz niteliğindeki notta sözedilen bu kitap bütün diğer eserleri gibi yetkin olmakla beraber temelde yanıltıcıdır ve konuları feci şekilde karıştırmaktadır. (Okur, yazarın yine aynı aynı yerde anılan onunla ilgili eleştirel tartışmasını karşılaştırabilir. Bu tartışma yazarın Stammler' in kafa karışıklığından rahatsızlığından dolayı ne yazık ki epey sert biçimde kaleme alınmıştır.) Stammler " geçerliliğin " normatif anlamını ampirik olandan ayırt edemez. Sosyal eylemin düzen sistemleri dışında başka şeylere de yöneldiğini anlamaz. Hepsinden öte, mantıksal bakış açısından tamamıyla savunulamaz şekilde, düzeni sosyal bir eylem biçimi olarak ele alır ve sonra onu "içerikle" bir tür ilişki içerisine sokar. Bu bilgi teorisindeki biçim ve içerik ilişkisine benzer. Tartışmasındaki diğer hatalar ele alınmayacaktır. Fakat örneğin ekonomik eylem aktörün ihtiyaç durumuyla ve aynı kaynakları etkiledikleri kadarıyla başkalarının mevcut ve olası eylemiyle ilişkili olarak isteklerin tatmini için mevcut belli araçların görece azlığı bilgisine yöneltilir. Ancak aktör ekonomik prosedürleri seçerken tabi ki geçerli olarak kabul ettiği, yani bunları

ihlal ettiğinde bunun diğerlerinin tepkisini çekeceğini bildiği teamüllere ve hukuk kurallarına da doğal olarak yönelir. Stammler bu çok basit ampirik duruma, özellikle bir düzen ve gerçek ampirik eylem arasındaki nedensel ilişkinin kavramlar açısından bir çelişki içerdiğini savunması açısından ümitsiz bir karışıklık durumu eklemeyi başarır. Tabii ki hukuksal anlamda bir düzenin normatif geçerliliği ile herhangi bir ampirik süreç arasında nedensel hiçbir ilişki olmadığı doğrudur. Bu bağlamda sadece, hukuksal anlamda doğru olarak yorumlanan düzenin ampirik durum için geçerli olup olmadığı sorunu söz konusudur. Sorun bunun normatif anlamda geçerli sayılıp sayılmaması gerektiği ve eğer sayılırsa bu durum için normatif emirlerin içeriğinin ne olacağıdır. Fakat hukuksal amaçlardan ayrı olarak sosyolojik amaçlar açısından, geçerli düzenin kendisini oluşturan şey sadece bir düzenin geçerliliğine olan öznel inanca yönelme olasılığıdır. "Nedensel" sözcüğünün genel anlamı içerisinde, bu olasılıkla ekonomik eylemin ilgili biçimi arasında nedensel bir ilişki olduğu inkar edilemez.

6. Meşru Düzen Tipleri: Teamül ve Hukuk

Bir düzenin meşruiyeti iki önemli şekilde garanti edilebilir [20]

I. Garanti salt öznel olabilir,

1. Ya duygusaldır: Duygusal teslimiyetten kaynaklanır; ya da
2. Değer-ussaldır: Etik, estetik ya da başka bir tipin mutlak değerlerinin ifadesi olarak düzenin mutlak geçerliliğine olan inançla belirlenir; veyahut da
3. Dinseldir: Kurtuluşun düzene, itaate bağlı olduğuna olan inançla tarafından belirlenir.

II. Ancak, bir düzenin meşruiyeti belirli dışsal etkilerin beklentisiyle, yani çıkar durumlarıyla da (ya da sadece bu şekilde) garanti altına alınabilir.

Bir düzen;

a) Geçerliliği dışsal olarak, belli bir grup içerisinde ondan sapmanın görece genel ve uygulamada önemli bir onaylamama tepkisiyle sonuçlanma olasılığı tarafından garanti alındığında *teamül*

b) Geçerliliği yine dışsal olarak, görevli insanlar tarafından itaati sağlamak ya da ihlali cezalandırmak için fiziksel ya da psikolojik baskı uygulan-

ması olasılığıyla garanti altına alındığında *yasa* olarak isimlendirilecektir.

(Teamül kavramıyla ilgili olarak bkz. Weigelin, *age*., ve F. Tönnies, *Die Sitte* [1909] ayrıca Jhering , *age*.)

1. Teamül kavramı belli bir grup içerisinde izlenen geleneğin "bağlayıcı" olarak kabul edilen ve ihlallere karşı kınama yaptırımlarıyla korunan kısmını isimlendirmek için kullanılacaktır. Teamül şu anki tartışmamız bağlamında "yasa" dan ayrı olarak görevliler tarafından dayatılmaz. Stammler teamülün yasadan farkını tamamıyla gönüllü rıza karakteri olarak görür. Ancak bu günlük kullanıma uygun değildir ve hatta kendisinin verdiği örneklere dahi uymaz. Alışılmış selamlaşma biçimleri, uygun ya da saygın kabul edilen giyim şekli, hem biçim hem de içerik açısından sosyal ilişkiyi yöneten çeşitli kurallar gibi konularda teamüle uymak bireyden kesinlikle beklenir ve onun üzerinde bağlayıcı olduğu kabul edilir. Bu çeşitli yiyecek hazırlama şekillerinde olduğu gibi, uygun gördüğü şekilde uymakta ya da uymamakta serbest olduğu salt bir adet değildir. "Saygınlık" standartları (*Standesitte*) gibi teamül kurallarının çiğnenmesi çoğu zaman kişinin statü grubundaki üyelerde resmi olmayan bir boykot şeklinde aşırı derecede sert ve etkin bir yaptırıma neden olur. Bu gerçekte herhangi bir yasal cezadan daha sert bir ceza olabilir. Eksik olan tek şey yargıçlar, savcılar, idari memurlar ya da şerifler gibi düzenin icrası gibi uzmanlaşmış bir işleve sahip görevlilerdir. Ancak, geçiş aşamalıdır. Bir düzenin hukuksal garantisine çok yaklaşan teamülle garanti durumu resmi olarak boykot tehdidi ve örgütlü boykot uygulamasıdır. Terminolojik açıdan bu bir yasal dayatma biçimi olarak görülür. Teamül kuralları, salt onaylamanın yanında başka gerçeklerle de desteklenebilir: Dolayısıyla evdeki otorite teamüle uymayan bir konuğu kovmak için kullanılabilir. Ancak, bu gerçek mevcut açıdan önemli değildir. Belirleyici nokta, bireyin teamül açısından kınamanın varlığı dolayısıyla, bu yaptırımları ne kadar kökten olursa olsun, bu yaptırımları belirli bir otoriteye sahip bir kadronun üyesi olarak değil kendi otoritesine dayanarak uygulamasıdır.

2. " Hukuk " kavramını başka açılardan farklı şekilde tanımlamak faydalı olsa da şu anki tartışmamızın amaçları açısından yaptırımla uğraşan bir kadronun varlığına bağlı kılınacaktır. Bu kadronun karakteri doğal olarak şu an bildiklerimizle benzer olmak zorunda değildir. Özelde, bunun belirli bir "yargısal" otorite olmasına gerek yoktur. Klan, kan davası ve düşmanlıkların yürütülmesinin aracı olarak, bu gibi durumlarda davranışını yöneten türden kurallar varsa,

böyle icracı bir oluşumdur. Fakat bu hukuksal yaptırım olarak adlandırılabilecek şeyin en uç sınır çizgisindedir. İyi bilindiği gibi uluslararası hukukun hukuk olarak adlandırılabileceği reddedilmektedir, çünkü devletin üzerinde onu icra edecek hiçbir yasal otorite yoktur. Şu anki terminolojimiz açısından bu doğru olacaktır; zira yaptırımları tamamıyla zarar gören tarafların kınama ve misilleme beklentilerinden oluşan, dolayısıyla bu şekilde uzmanlaşmış bir yaptırım organının yardımı olmadan tamamıyla teamül ve kişisel çıkar tarafından garanti altına alınan bir sistemi "hukuk" olarak adlandıramayız. Fakat hukuk terminolojisi açısından tam tersi de pekâlâ kabul edilebilir.

Her halükarda yaptırımın gereçlerinin ne olduğu önemli değildir. Çeşitli dinsel mezheplerde günahkâra karşı yumuşak bir müeyyide olarak kullanılanlara benzeyen "kardeşçe uyarı" bile bir düzen tarafından yönetilmesi ve bir kadro tarafından uygulanması şartıyla "yasa" dır. Etik görevlerin yerine getirilmesini garanti altına almanın aracı olarak [Roma] denetçilerinin kınaması ve hatta ruhani disiplin yoluyla psikolojik zorlama hakkında da aynı şey söylenebilir. Dolayısıyla "hukuk" siyasal ve dinsel bir otorite, gönüllü bir kuruluşun tüzüğü ya da yerel bir otoritenin yasaları ve ya bir tarikat ya da başka bir cemiyet tarafından garanti altına alınabilir. [Alman öğrenciler cemiyeti olan ve partilerde içki içme ve şarkı söyleme gibi konuları düzenleyen] *Komment*' in kuralları bizim açımızdan yasadır. Bu Alman Medeni Hukuk' unun 2. paragraf, 888. kısmında anılan [Evlilik bağından kaynaklanan görev gibi yasal olarak düzenlenen fakat zorlama yapılamayan] görevlerde de aynen böyledir.[21] *Leges İmperfectae* (tatbik olunamaz yasalar) ve "doğal yükümlülükler" zorlamanın uygulanmasının sınırlarını ya da koşullarını dolaylı olarak ifade eden hukuksal terminoloji biçimleridir. Aynı bağlamda zorunlu olarak yürütülen bir ticaret uygulaması da yasadır. Alman Medeni Hukuku' nun 157. ve 242. kısımlarına bkz. "Adil uygulama" (*gutte sitte*) kavramı , yani hukuksal yaptırıma değer güzel adet, ile ilgili olarak bkz. Max Rümelin' in *Schwäbische Heimatgabe für Theodor Häring*' indeki (1918) makalesi.

3. Geçerli bir düzenin genel ve soyut nitelikte olması gerekli değildir. Hukuksal bir norm ve örneğin somut bir olaydaki yargısal karar arasındaki ayrım her zaman ve her yerde bugün beklediğimiz kadar açık olmamıştır. Bu nedenle düzen tek bir somut durumu yöneten düzen olarak ortaya çıkabilir. Bu konunun ayrıntıları Hukuk Sosyolojisi' nin alanına girmektedir. Fakat

şu an için, başka türlü belirtilmediği sürece, bir norm ve belirli bir karar arasındaki ayrım doğal kabul edilecektir.

4. Dışsal yaptırımlar tarafından garanti altına alınan bir düzen sistemi aynı zamanda çıkar gözetmeyen öznel davranışlar tarafından garanti edilebilir. Yasa, teamül ve "ahlak" ilişkileri sosyoloji için bir problem teşkil etmez. Sosyolojik görüş açısından ahlaki bir standart insanların belli türden bir değer yüklediği ve bu inanç dolayısıyla davranışlarını yöneten geçerli bir norm olarak ele aldıkları bir standarttır. Bu bağlamda, güzel olarak isimlendirilen eylemin estetik standartlarla ölçülmesi gibi ahlaki olarak iyi olan şeyi belirlediğinden söz edilebilir.

   Ahlaki olarak normatif bu türden inançlar herhangi bir dışsal garantinin olmadığı durumlarda eylem üzerinde muazzam bir etkiye sahip olabilir. Başkalarının çıkarları bunların ihlaliyle az etkilendiğinde çoğu zaman böyle bir durum söz konusudur.

   Bu tür ahlaki inançlar çoğu zaman dini güdülerle de garanti altına alınabilir, fakat bunlar aynı zamanda mevcut terminoloji içerisinde, ihlallerin kınanması ve sonuçta boykotuyla ve hatta ceza hukuku veya özel hukukun ya da polisiye tedbirlerin ilgili yaptırımlarıyla hukuksal olarak önemli derecede desteklenebilir. Sosyolojik anlamda geçerli biçimde tesis edilen her ahlaki sistem büyük oranda, ihlali sonucu kınama olması olasılığıyla, yani teamülle desteklenebilir. Öte yandan, teamülle ya da yasayla garanti altına alınmış bütün düzen biçimlerinin ahlaki normların otoritesi üzerinde hak iddia etmesi zorunlu değildir. Hukuk kuralları, teamüllerden çok daha sık olarak tamamıyla çıkar temelinde tesis edilmiş olabilir. Sosyal bir grup içerisinde mevcut, böyle bir düzenin geçerliliğine olan bir inancın "ahlaki" alanına mı ait sayılması gerektiği ya da salt teamül ya da salt hukuksal bir norm mu olduğuna sosyolojik açıdan genel olarak karar verilemez. Bu söz konusu sosyal grup içerisinde "ahlaki" olarak görülen değerler kavramıyla ilişkili olarak ele alınmalıdır.

7. Meşruiyetin Temelleri: Gelenek, İnanç, Kanun

Aktörler sosyal bir düzene şunlar vasıtasıyla meşruiyet atfedebilirler.

a) Gelenek: Her zaman var olan geçerlidir.

b) Duygusal, özellikle hissi *inanç*: Yeni açığa çıkan ya da örnek niteliğinde olan geçerlidir.

c) Değer – ussal inanç: Bir mutlak olarak çıkarılan şey geçerlidir.

d) *Hukuksal* olduğuna inanılan pozitif kanun.

Bu tür hukuksallık meşru sayılabilir çünkü:

a) İlgili tarafların gönüllü uzlaşmasından kaynaklanır.

b) Meşru kabul edilen ve dolayısıyla rıza gösterilen bir otorite tarafından dayatılır.

Aşağıda tanımlanmayı bekleyen birkaç diğer kavram dışında bütün diğer ayrıntılar Hukuk Sosyolojisi ve Egemenlik Sosyolojisi alanına girmektedir. Şu an için sadece birkaç noktayı belirtmemiz gerekmektedir.

1. Sosyal bir düzenin geleneğin kutsallığı vasıtasıyla geçerliliği meşruiyetin en eski ve en evrensel tipidir. Büyüsel kötülüklerden korku adetleşmiş davranış biçimlerindeki herhangi bir değişime karşı genel psikolojik kısıtlamaları pekiştirir. Aynı zamanda, kurulu bir düzene uymayı destekleyen birçok kazanılmış hak onun devam etmesini sağlar. (Daha fazlası III. bölümde)

2. Yeni bir düzenin kuruluşunda gelenekten bilinçli kopmalar temelde neredeyse tamamen peygamberî vahiyler ya da en azından peygamberi olarak kabul edilen ve dolayısıyla kutsal sayılan fikirlerden kaynaklanır. Bu Yunan *aismynetai* kanunları kadar geç bir dönemde geçerliydi. Rıza bu nedenle peygamberin meşruiyetine olan inanca dayanıyordu. Katı gelenekçilik zamanlarında yeni – ya da aslında yeni sayılan – bir düzen, doğru olarak bilinmemesine rağmen her zaman geçerli olduğu ya da bir süre gizlenip artık hak ettiği yere geri geldiği iddia edilmedikçe vahiysiz mümkün değildi.

3. Değer – ussallığa dayanan en saf meşruiyet tipi tabii hukuktur. Tabii hukukun mantıksal olarak çıkarılmış önermelerinin gerçek davranış üzerindeki etkisi ideal taleplerinin çok gerisinde kalmıştır; yine de belli etkilerinin olduğu inkâr edilemez. Önermeleri vahiy hukuku, mevzu hukuk ve geleneksel hukukunkilerden ayırt edilmelidir.

4. Bugün en yaygın meşruiyet biçimi yasallığa inanç, biçimsel olarak doğru olan ve alışık olunan tarzda yapılan kanunlara rızadır. Bu anlamda, gönüllü uzlaşıdan kaynaklanan bir düzenle, dayatılan düzen arasındaki ayrım sadece görecedir. Zira düzenin temelindeki uzlaşı geçmişte mutlak meşruiyet için çoğu zaman gerekli kabul edildiği gibi oybirliğiyle olmadığı kadarıyla düzen gerçekte azınlığa dayatılır; sık görülen bu durumda belli bir grup

içindeki düzen farklı fikirleri olanların rızasına dayanır. Öte yandan, azınlıkların, zorla ya da daha sert ve uzak görüşlü metotlarla başlangıçta ona karşı direnenler tarafından zamanla meşru sayıla gelen bir düzeni dayatması çok yaygındır. Oy bir düzeni değiştirmenin yasal aracı olarak kullanıldığı kadarıyla bir azınlığın resmi bir çoğunluğa ulaşma ve çoğunluğun da boyun eğme iradesi çok yaygındır. Bu durumda çoğunluk hâkimiyeti bir yanılsamadan ibarettir. Gönüllü uzlaşıyla kurulduğu şekliyle bir düzenin yasallığına inanç görece eskidir ve bazen sözde ilkel insanlar arasında bulunur; fakat bu durumlarda neredeyse her zaman kahinlerin otoritesiyle tamamlanır.

5. Bir kişi ya da bir grup tarafından dayatılan bir düzene itaat etme arzusu, sadece korkudan veya çıkar güdülerinden kaynaklanmadığı kadarıyla, her zaman onu dayatan kaynağın meşru otoritesine (*Herrschaftsgewalt*) inancı ima eder.

6. Bir düzene itaat, tamamıyla yeni düzenlemeler sözkonusu değilse, neredeyse her zaman çeşitli çıkarlar ve geleneğe bağlılık ve yasallığa inanç karışımı tarafından belirlenir. Düzene tâbi aktörler büyük oranda bunun ne kadar gelenek, teamülya da yasa meselesi olduğunun doğal olarak farkında bile değildir. Bu gibi durumlarda sosyolog geçerliliğin tipik temelini formüle etmeye çalışmalıdır.

8. Çatışma, Rekabet, Ayıklanma

Sosyal bir ilişki, eylem bilerek diğer tarafın ya da tarafların direnmesine karşı aktörün kendi isteğinin yerine getirilmesine yöneltildiğinde "çatışma" olarak isimlendirilecektir. "Barışçıl" çatışma kavramı gerçek fiziksel şiddetin uygulanmadığı durumlarda kullanılabilir. Barışçıl çatışma başkaları tarafından da istenen fırsatlar ve çıkarlar üzerinde kontrol sağlamaya yönelik biçimsel olarak barışçıl bir girişimden oluştuğu derecede "rekabet" olarak adlandırılır. Rekabetçi bir süreç hedefler ve araçlar bir düzene yöneltildiği zaman "düzenli" bir rekabet olur. İnsanlar ya da sosyal türler arasında çıkarlar ya da hayatta kalmak için, fakat çatışma açısından anlamlı bir karşılıklı yönelim olmadan meydana gelen çoğu zaman gizli mücadele "ayıklanma" olarak adlandırılacaktır. Bu bireylerin yaşam sürelerindeki görece fırsatlar meselesi olduğu zaman "toplumsal ayıklanma": kalıtsal özelliklerin devamının farklı olasılıklarıyla ilgili ise "biyolojik ayıklanma" olarak adlandırılacaktır.

1. Bütün kuralları bir kenara koyarak rakibin yok edilmesini amaçlayan kanlı

çatışmadan başlayıp en katı teamüllere bağlı ortaçağ şövalyelerinin savaşlarına ve oyun kuralları tarafından sporda yapılan katı düzenlemelere kadar her türden bir geçiş vardır. Savaştaki teamül düzenlemesinin klasik bir örneğini Fontenoy savaşından önce habercinin şu çağrısında görebiliriz: "Messieurs *les Anglais, tirez les premiers*".[22] [İngiliz Beyleri önce siz ateş edin!] Sözgelimi bir kadına kur yapan erkeklerin kuralsız rekabetinden, pazarı yöneten düzen tarafından kısıtlanmış ticari ilişkilerde ekonomik avantaj kazanma rekabetine ya da sanat ödülleri için yapılan sıkı biçimde düzenlenmiş yarışmalara veyahut da son olarak seçim kampanyalarında zafer kazanma mücadelesine kadar sıralanan geçişler mevcuttur. Barışçıl çatışmanın şiddet içerenden kavramsal olarak ayrımı onun için normal araçların niteliği ve meydana gelişinin özgün sosyolojik sonuçlarıyla ispatlanır. (11. bölüm ve sonrasına bkz.)

2. Büyük ölçekte gerçekleşen bütün tipik mücadeleler ve rekabet biçimleri, uzun vadede, bir çok bireysel olayda tesadüfi faktörlerin ve şansın belirleyici önemine rağmen genel olarak başarı için gerekli yüksek derecede kişisel niteliklere sahip olanların ayıklanmasına neden olacaktır. Hangi niteliklerin önemli olduğu çatışma ve rekabetin gerçekleştiği koşullara bağlıdır. Bu bir fiziksel güç, kural tanımaz kurnazlık, zihinsel yetenek düzeyi ya da salt akciğer kuvveti ve demagogluk tekniğinde beceri, üstlere bağlılık veya kitleleri pohpohlama becerisi, yaratıcı orijinallik, uyum gösterebilme, görülmemiş nitelikler ya da sıradan insanların sahip olduğu özellikler meselesi olabilir. Belirleyici koşullar arasında tarafların davranışının geleneksel olarak, rasyonel açıdan çıkarsız sadakat (*wertrational*) ya da çıkar meselesi olarak yöneldiği düzen sistemleri olduğu unutulmamalıdır.

Toplumsal ayıklanmanın her süreci, bu anlamda, bir çatışma durumu değildir. Öte yandan, toplumsal ayıklanma ilk planda belli türden davranışların ve muhtemelen ilgili kişisel niteliklerin "sevgili", "koca", "parlamento üyesi ", "memur", "müteahhit", "müdür", "başarılı iş adamı" vs. rolünde başarıya daha kolay ulaştırdığı anlamına gelir. Fakat kavram, toplumsal başarı için ayıklanmadaki bu farklı avantajın çatışma vasıtasıyla ortaya çıkıp çıkmadığını ya da türün hayatta kalmasının biyolojik olasılıklarının bir şekilde etkilenip etkilenmediğini belirtmez.

Çatışma kavramı sadece gerçek rekabet sürecinin olduğu [yani, düzenlemenin prensipte mümkün olduğu] yerde kullanılacaktır.[23] Deneyimleri-

mize göre çatışma ampirik olarak sadece "ayıklanma" anlamında kaçınılmaz gözükmektedir, aynı zamanda biyolojik ayıklanma anlamında da çatışma kaçınılmazdır. Ayıklanma kaçınılmazdır, zira görünüşte onu tamamıyla ortadan kaldırmanın hiçbir yolu yoktur. En sıkı biçimde barışçı bir düzen bile çatışma yollarını, çatışma konularını ve güdülerini ancak kısmen ortadan kaldırabilir. Muhtemelen açık rekabet süreçleri içerisinde başka çatışma biçimleri öne çıkacaktır. Fakat bütün rekabetin tamamıyla ortadan kaldırıldığı şeklindeki ütopyacı varsayımda bile şartlar, ilgili nitelikleri temelde ister kalıtımla isterse çevre şartlarıyla belirlensin, koşullara en iyi uyum gösteren türleri tercih eden gizli bir biyolojik ya da toplumsal ayıklanma sürecine yol açacaktır. Ampirik düzeyde çatışmanın ortadan kaldırılması toplumsal ayıklanmaya imkân sağlayacak bir noktadan öteye geçemez ve prensipte bir biyolojik ayıklanma süreci zorunlu olarak varlığını sürdürür.

3. Kişisel çıkarlar ve hayatta kalmak için yapılan bireysel mücadele ile sosyal ilişkilerdeki "çatışma" ve "ayıklanmayı" doğal olarak birbirinden ayırmak gerekir. Bu kavramlar ikincisine ancak mecazi anlamda uygulanabilir. Zira ilişkiler ancak belli öznel anlamlara sahip bireysel eylemler olarak vardırlar. Dolayısıyla bir ayıklanma süreci ya da onlar arasındaki bir çatışma sadece, ister aynı kişilerin isterse başkalarının olsun, bir eylem türünün yerini zamanla bir başkasının aldığı anlamına gelir. Bu çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. İnsan eylemi ilk planda belli sosyal ilişkileri değiştirmeye – yani ilgili eylemi değiştirmeye odaklanabilir ya da onların gelişmesini ve devamını engellemeye yönelebilir. Dolayısıyla bir " devlet" savaşla ya da ihtilalle yok edilebilir ya da bir suikast planı kanlı bir şekilde bozulabilir; fahişelik polisiye tedbirle, "suistimal" içeren ticari uygulamalar yasal korumanın kaldırılmasıyla ya da cezalarla bastırılabilir. Bunun yanında, sosyal ilişkiler bir türü diğerine tercih eden farklı çıkarların ortaya çıkmasıyla etkilenebilir. Bireylerin ya da örgütlü grupların bu tür hedefleri takip etmesi mümkündür. İkincisi insan eylemi çeşitli şekillerde, belli türden sosyal ilişkilerin varlıklarını sürdürme ya da ortaya çıkma imkânları içerisinde olumsuz etkileneceği, sosyal bir eylem biçiminin ve ilişkili koşulların (yani ilgili eylemlerin) tahmin edilemeyen bir sonucu olabilir. Doğal ve toplumsal koşullarla ilgili her türlü değişimin toplumsal ilişkilerin devamı ile ilgili farklı olasılıklar üzerinde bir tür etkisi vardır. Sosyal ilişkilerin "ayıklanması" sürecinde herkesin konuşma özgürlüğü vardır. Örneğin, çok sayıda devlet arasında " en güçlü

olanın ", en iyi " uyum gösteren " anlamında zafer kazandığını söyleyebilir. Ancak bu sözde " seçimin " insan tekleri tiplerinin sosyal ya da biyolojik anlamda ayıklanmasıyla ilgili olmadığı akılda tutulmalıdır. Her durumda, bir ya da diğer türden sosyal eylemin ya da sosyal ilişkinin devamı olasılıklarında değişikliğe neden olan, sosyal bir ilişkiyi bozan ya da diğer rakip formların zararına devamını sağlayan nedenlere bakmak zorunludur. Bu süreçlerin açıklaması birçok faktörü içerir, bu nedenle bunlar için bir tek terim kullanmak uygun gözükmemektedir. Bu yapıldığı zaman, her zaman eleştirel olmayan değer yargılarını ampirik araştırmaya dahil etme; hepsinden önce de, bireysel bir olayın başarısını ispat etmekle öncelikle ilgilenme tehlikesi vardır. Bireysel olaylar çoğunlukla oldukça istisnai koşullara bağlı olduğundan belli bir açıdan tesadüfî olabilir. Son yıllarda bu tür bir tartışmaya gereğinden fazla girilmiştir. Belirli bir sosyal ilişkinin belli bir duruma özgü nedenlerle ortadan kalkması onun genel anlamda " hayatta kalmaya uygunluğu " hakkında hiçbir şey ispat etmez.

9. Cemaatsel ve Cemiyetsel İlişkiler

Toplumsal ilişki, sosyal eylemin yönelimi – ister bireysel olay anlamında isterse genel olarak ya da saf tipte - tarafların duygusal ya da geleneksel biçimde birbirlerine ait oldukları öznel hissine dayalıysa ve bu olduğu ölçüde "cemaatsel" (*Vergemeinschaftung*) olarak adlandırılacaktır.

Toplumsal ilişki, içindeki sosyal eylemin yönelimi çıkarların rasyonel olarak güdülenmiş düzenlemesine ya da benzer şekilde güdülenmiş uzlaşıya dayanırsa ve dayandığı ölçüde "cemiyetsel" (Vergesellschaftung) olarak adlandırılacaktır. Rasyonel yargının temeli mutlak değerler ya da çıkar beklentileri olabilir. Cemiyetsel ilişki türünün karşılıklı rıza ile rasyonel bir uzlaşıya dayanması, kaçınılmaz olmamakla beraber, özellikle yaygındır. Bu durumda ilgili eylem rasyonelliğin kutbunda kişinin kendi yükümlülüğüne olan değer – ussal inancına ya da diğer tarafın ona uyacağı rasyonel (*zweckrationale*) beklentisine yönelir.

1. Bu terminoloji Ferdinand Tönnies tarafından öncü eseri Gemeinschaft und Gesellschaft' da yapılan ayrıma benzerdir; fakat Tönnies, kendi amaçları için, bu ayrıma şu anki tartışma için uygun olmayacak daha özel bir anlam vermiştir.[24] Cemiyetsel ilişkilerle ilgili en saf örnekler şunlardır: (a) zıt fakat tamamlayıcı çıkarların uzlaşmasından oluşan rasyonel serbest pazar ticareti,

(b) çıkara dayalı tam gönüllü birlik *(Zweekverein*), tamamıyla üyelerinin ekonomik ya da başka gizli özel çıkarlarının desteklenmesine yöneltilmiş uzun vadeli bir eylem biçimiyle ilgili anlaşma durumu; (c) ortak bir mutlak değerler dizisine bağlılıkla güdülenmiş bireylerden oluşan gönüllü birlik (*Gesinnungsverein*), örneğin rasyonel bir mezhep. Bu duygusal ya da duyuşsal çıkarları geliştirmez, sadece bir "davaya" hizmet etmeye çalışır. Bu son durum, hiç kuşkusuz, saf tipe yaklaşan bir şeyde nadiren gerçekleşir.

2. Cemaatsel ilişkiler duyuşsal, duygusal ya da geleneksel temellere dayanabilir. Buna örnek olarak dini bir cemaat, erotik bir ilişki, kişisel bir bağlılık ilişkisi, ulusal bir topluluk askeri bir birimin takım ruhu (*esprit de corps*) verilebilir. En tipik örnek olarak ailenin gösterilmesi uygundur. Fakat sosyal ilişkilerin büyük çoğunluğu bu özelliğe bir derece sahiptir; aynı zamanda bir ölçüde de cemaatsel faktörler tarafından belirlenir. Böyle bir ilişkideki hâkim düşüncelerin – bir tüccarın müşterilerine yaklaşımındaki gibi - ne kadar hesapçı ve katı olursa olsun, faydacı önemini aşacak duygusal değerler içermesi de mümkündür. Acil ortak hedeflerin gerçekleştirilmesinin ötesine geçen ve dolayısıyla uzun dönemler devam eden her sosyal ilişki aynı kişiler arasındaki görece devamlı sosyal ilişkileri içerir ve bunlar sadece teknik olarak gerekli etkinliklerle sınırlandırılamaz. Dolayısıyla aynı askeri birim, aynı okul sınıfı, aynı atölye ya da ofisteki birlik gibi durumlarda, derecesi doğal olarak muazzam ölçüde değişmekle beraber, bu yönde bir eğilim vardır. Diğer taraftan, normal olarak öncelikle cemaatsel sayılan bir sosyal ilişki bazı ve hatta bütün katılımcılar tarafında önemli derecede çıkar düşüncelerine yönelmiş eylem içerebilir. Örneğin, bir aile grubunun üyelerinin gerçek bir çıkar birliği hissetme, ya da öte yandan, ilişkiyi kendi amaçları doğrultusunda kullanma derecesinde büyük farklılıklar vardır. Cemaatsel ilişki kavramı bilerek çok genel açılardan tanımlanmıştır ve dolayısıyla çok heterojen olaylar grubu içerir.

3. Cemaatsel ilişki türü, öznel anlamının genel yorumuna göre, çatışmanın en köklü anti – tezidir. Ancak bu, eğer bir taraf karakter olarak diğerinden zayıfsa, bu tür cemaatsel ilişkilerin en yakınında bile her türlü zorlamanın çok yaygın bir şey olduğu gerçeğini gizlememelidir. Bunun yanında, fırsat ve hayatta kalma açısından farklılıklara neden olan türlerin seçilmesi süreci başka yerde olduğu gibi bu ilişkiler içerisinde de devam eder. Öte yandan cemiyetsel ilişkiler çok sıklıkla çatışan çıkarlar arasındaki uzlaşmadan

ibarettir. Burada olayın ya da çatışma araçlarının sadece bir kısmı ortadan kaldırılmış ve hatta bunu yapmak için girişimde bulunulmuştur. Dolayısıyla, uzlaşma alanı dışında, çıkarların çatışması beraberindeki üstünlük yarışmasıyla birlikte değişmeden kalmaktadır. Çatışma ve cemaatsel ilişkiler görece kavramlardır. Çatışma kullanılan araçlara, özellikle de şiddet içerip içermediğine ya da barışçıl olup olmadığına ya da bunların ne kadar acımasızca kullanıldığına göre değişir. Sosyal eylemi bir şekilde yöneten her hangi türden bir düzenin çeşitli rakip insan türleri arasında bir seçme sürecine imkân tanıdığı daha önce belirtilmişti.

4. Yaygın bir durum olan ortak niteliklerin varlığının ya da ortak davranış biçimlerinin cemaatsel bir ilişkinin varlığını ima ettiği hiçbir şekilde doğru değildir. Dolayısıyla, örneğin insanların aynı ırka ait olarak sınıflandırılması nedeniyle ortak biyolojik kalıtıma sahip olması onlar arasında cemaatsel bir ilişki olduğunu ima etmez. Sosyal etkileşim ve evlilik üzerindeki kısıtlamalar nedeniyle insanlar kendilerini bu tür ayrımları dayatan, çevreden soyutlanma durumu şeklinde ifade edilebilecek benzer bir durumda bulabilir. Fakat bu duruma hepsi aynı şekilde tepki verse de bu cemaatsel bir ilişki teşkil etmez. Bu ilişki eğer bu durumla ve sonuçlarıyla ilgili ortak bir "duyguya" sahipseler var bile olamaz. Aralarında sosyal bir ilişki ancak her biri davranışını çevreye değil karşılıklı olarak birbirlerine yönelttiği zaman ortaya çıkar. Bunun yanında, bu ilişki birbirine ait olma duygularını içerdiği kadarıyla "cemaatsel" bir ilişkidir. Mesela, Siyonist çevreler ve özellikle Yahudi çıkarlarını koruyan belli kuruluşların eylemi dışında, Yahudiler örneğinde cemaatsel ilişkiler sadece görece küçük bir derecede vardır; gerçekte, Yahudiler sıklıkla bir Yahudi "cemaati" nin varlığını inkâr ederler.

   Aile ve sosyal çevre vasıtasıyla bir gelenek benzerliğinden kaynaklanan ortak bir dil karşılıklı anlayışı ve dolayısıyla her türden sosyal ilişkinin oluşumunu en üst derecede kolaylaştırır. Fakat tek başına ele alındığında bu cemaatsel bir ilişki oluşturmak için yeterli değildir, daha ziyade ilgili gruplar arasındaki ilişkiyi, dolayısıyla da ortak ilişkileri kolaylaştırır. Bu bireyler arasında aynı dili konuştukları için değil başka türlü çıkarları olduğu için gerçekleşir. Ortak bir dilin kurallarına yönelim bu nedenle birinci derecede, sosyal bir ilişkinin bağlamı olarak değil bir iletişim aracı olarak önemlidir. İki insanın aynı dili konuşması ve bu açıdan ortak bir durumu paylaşmasının onlarda bir cemaat duygusuna ve bilinçli olarak ortak dili paylaşmaya

dayanan sosyal örgütlenme biçimlerine neden olması ancak farklı bir dili konuşan üçüncü kişilerden farklılık bilincinin ortaya çıkmasıyla olur.

Bir "pazar" a katılım da bir başka türdür. Ticaret yapan taraflar arasında ortaklığı ve sosyal bir ilişkiyi ve hepsinden önemlisi eylemlerini karşılıklı olarak birbirlerine yöneltmek zorunda olan bireysel katılımcılar arasında rekabeti teşvik eder. Fakat belli katılımcıların rekabetçi durumlarını iyileştirmek için anlaşmalara girdiği ya da düzenleyici yaptırımlar ve herkes için uygun genel şartlar sağlamak için kurallar üzerinde uzlaşmaya vardıkları yerler dışında başka hiçbir cemiyet biçimi gelişmez. Pazar ve ona dayanan rekabetçi ekonomi eylemin salt çıkar açısından karşılıklı olarak belirlenmesinin en önemli türü olduğu da belirtilmelidir ki bu modern ekonomik hayata özgü bir türdür.

10. Açık ve Kapalı İlişkiler

Sosyal bir ilişki, nitelik olarak ister cemaatsel isterse cemiyetsel olsun, düzen sistemi ona katılmak isteyen ve gerçekte de bunu yapma durumunda olan hiç kimsenin katılımını reddetmiyorsa dışarıdakilere "açık" olarak isimlendirilecektir. Öte yandan bir ilişki, öznel anlamına ve bağlayıcı kurallarına göre, belli kişilerin katılımı kabul edilmiyor, sınırlanıyor ya da belli koşullara tabi kılınıyorsa dışarıdakilere "kapalı" olarak adlandırılacaktır. Bir ilişkinin açık mı yoksa kapalı mı olduğu değerler ya da çıkarlar açısından geleneksel, duygusal ve ussal olarak belirlenebilir. Aşağıdaki türden bir durumda rasyonel nedenlerle özellikle kapalı olması muhtemeldir: Sosyal bir ilişki taraflara maddi ve manevi çıkarlarının tatmini için fırsatlar verebilir; bu mutlak ya da gereçsel olarak veya işbirliğiyle ya da çıkarların uzlaşmasıyla gerçekleştirilebilir. Eğer taraflar başkalarının kabulünün durumlarında, tatminin derecesinde, türünde, güvenliğinde ya da değerinde bir iyileşmeye neden olacağı beklentisinde olurlarsa çıkarları ilişkiyi açık tutmakta olacaktır. Öte yandan, eğer beklentileri durumlarını tekelci taktiklerle iyileştirmekse çıkarları kapalı ilişkidedir.

Kapalı bir ilişkinin taraflara tekelleşmiş avantajları garanti etmesinin çeşitli yolları vardır. (a) Bu tür avantajlar grup içerisinde rekabetçi mücadeleye açık bırakılabilir; (b) miktar ya da tür olarak düzenlenebilir ya da alt gruplar tarafından sabit bir temelde dağıtılabilir ve az ya da çok terk edilemez olur. Sonuncusu yabancılara karşı olduğu kadar içeride de kapanmadır. Tahsis edilen imkanlar

"haklar" olarak isimlendirilecektir. İlgili düzen tarafından düzenlendiği şekliyle tahsis (1) belli cemaatsel ya da cemiyetsel (örneğin aile grupları) grupların üyelerinin (2) bireylerin yararına olabilir. İkinci durumda; birey, haklarına salt bireysel temelde ve ölümü durumunda hak sahibiyle doğum (kandaşlık) ya da başka bir sosyal ilişkiyle bağlı bir ya da daha fazla başka kişinin söz konusu hakları miras alabileceği şekilde sahip olabilir. Ya da haklar bir ya da daha fazla bireye hak sahibi tarafından özel olarak belirlendiği şekliyle geçebilir. Son olarak (3) hak sahibi haklarını gönüllü uzlaşıyla ya başka belli kişilere ya da seçtiği herhangi birisine bırakma salahiyetinde olabilir. Bu devir tahsisatıdır. Kapalı bir sosyal ilişkiye taraf olan biri "üye" olarak isimlendirilecektir; katılımı kendisine tahsis edilmiş avantajları garanti altına alınacak şekilde düzenlenmişse imtiyazlı üye (*Rechtsgenosse*) olacaktır. Bireylerin miras ya da ister cemaatsel isterse cemiyetsel olsun sosyal gruplar vasıtasıyla sahip olduğu benimsenmiş haklar söz konusu bireyin ya da grupların "mülkü"; devredilebilir olduğu derecede de "serbest" mülk olarak isimlendirilecektir.

Yukarıdaki kavramların ayrıntılı tanımında mevcut olan görünüşte gereksiz usandırıcılık çoğu zaman neyin açık olduğunu net biçimde ortaya koymayı, sezgisel olarak bilindik olduğu için ihmal ettiğimizin bir örneğidir.

1. a) Geleneksel temelde kapalı olma eğilimindeki cemaatsel ilişkiler üyeliğin aile ilişkisiyle belirlendiği ilişkilerdir.

(b) Kişisel duygusal ilişkiler genellikle duygusal olarak kapalıdır. Buna erotik ilişkileri ve çok yaygın olarak kişisel sadakat ilişkilerini örnek olarak verebiliriz.

(c) Değerlere değer – ussal bağlılık temelinde kapanma ortak bir kesin dini inanç sistemini paylaşan gruplarda yaygındır.

(d) Çıkar amaçlarıyla rasyonel kapanmanın tipik örnekleri tekelci ya da plütokratik nitelikteki ekonomik kuruluşlardır.

Rastgele birkaç örnek alınabilir. Konuşmaya dalmış bir grup insanın açık mı yoksa kapalı mı olduğu konuşmanın içeriğine bağlıdır. Genel konuşma açık olma eğilimindedir; mahrem konuşma ya da resmi bilgilerden söz etme ise tam tersidir. Pazar ilişkileri çoğunlukla temelde açıktır. Hem cemaatsel hem de cemiyetsel birçok ilişkide bir genişleme evresinden özelliğe geçiş vardır. Buna örnek olarak Antik Çağ ve Orta Çağın loncaları ve şehir devletleri verilebilir. Bu gruplar zaman zaman sahip oldukları güç seviyelerinin güvenliğini arttırmak için üyeliklerini yeterli sayıda arttırmaya çalıştılar.

Başka zamanlarda ise tekelci konumlarının değerini korumak için üyeliklerini kısıtladılar. Aynı olgu dinini yayma evresinden ahlaki bir standardın devamı veya maddi çıkarların korunması için kısıtlama evresine geçen manastır tarikatlerinde ve dini mezheplerde alışılmamış değildir. Bir yandan, artan iş hacmine yönelik olarak pazar ilişkilerinin genişlemesi, öte yandan da tekelci kısıtlamaları arasında benzer yakın bir ilişki vardır. Bugün dilsel tek biçimliliğin geliştirilmesi yayıncıların ve yazarların çıkarlarının doğal sonucudur. Önceden statü gruplarının dilsel özellikleri koruma ve hatta gizli dilleri ortaya çıkarma eğilimi alışılmadık değildi.

2. Yabancılarla ilgili düzenleme ve dışlamanın hem derecesi hem de metotları büyük oranda değişebilir; öyle ki açıklık durumundan düzenleme ve kapalılık durumuna geçiş aşamalıdır. Çeşitli katılım şartları konulabilir: Yeterlilik sınavları, bir tecrübe süresi, belli şartlarda satın alınabilen bir paya sahip olma şartı, yeni üyelerin oylamayla seçilmesi, doğum yoluyla ya da herkese açık başarılar vasıtasıyla üyelik ya da seçilebilirlik. Son olarak, kapalılık ve hakların grup içerisinde tahsisi durumunda, katılım tahsis edilen bir hakkın elde edilmesine bağlı olabilir. Çok çeşitli farklı kapalılık dereceleri ve katılım şartları mevcuttur. Dolayısıyla, düzenleme ve kapalılık görece kavramlardır. Özel bir klüp, üyeleri bilet satın almış bir tiyatro seyircisi, mümkün olan en büyük kalabalığın gelmesinin teşvik edildiği bir parti toplantısından tutun da halka açık bir kilise ayinine, sınırlı bir mezhebin ritüellerine ve gizli bir tarikatın gizemlerine kadar her çeşidi mevcuttur.

3. Aynı şekilde grup içerisine kapanma da en farklı biçimleri alabilir. Dolayısıyla yabancılara kapalı olan bir kast, bir lonca ya da borsadaki bir broker grubu üyelerine grubun bir bütün olarak kendine tahsis ettiği bütün avantajlar için bütünüyle serbest bir rekabet izni verebilir. Ya da her üyeye hayat boyu ya da miras temelinde müşterilerle ilgili haklar ya da özel ticaret fırsatları gibi kesin olarak belli avantajlardan yararlanmayı tahsis edebilir. Bu özellikle Hindistan' a özgüdür. Benzer şekilde, kapalı bir yerleşimci grubu (*Marksgenossenschaft*) üyelerine bölgesinin kaynaklarını serbestçe kullanma hakkı verebilir ya da onları katı biçimde her haneye ayrılmış bir araziyi kullanmakla sınırlayabilir. Kapalı bir iskancı grubu toprakların serbestçe kullanılmasına izin verebilir ya da ayrı ayrı arazi parçalarının sürekli tahsisine hükmedebilir ve bunu garanti altına alabilir. Bu gibi durumlarda akla gelebilecek bütün geçici ve ara formlar bulunabilir. Tarihsel olarak

tımarlara, arpalıklara ve memuriyetlere seçilebilirliğin grup içerisinde sınırlandırılması ve bunlara sahip olanlar adına tahsis çok çeşitli biçimlerde gerçekleşmiştir. Benzer şekilde, işçiler adına belirli işler için haklar tesisi ve bunlara sahiplik "kapalı dükkandan" belirli bir iş için hak sahibi olmaya kadar çok çeşitli şekillerde gelişebilir. Bu gelişmedeki ilk basamak işçilerin temsilcilerinin rızası olmadan bir işçinin işten atılmasını yasaklamak olabilir. Almanya' da 1918 den sonra iş konseylerinin ortaya çıkması, zorunlu olmasa da bu yöndeki ilk adım olabilir. [25]

Bütün ayrıntılar sonraki analize bırakılmalıdır. Kalıcı tahsisin en uç formu hakların bir kişiye ya da hane, klan, ya da aile gibi belli gruplara tahsis edildiği durumlarda bulunur. Ölüm durumunda haklar belirli mirasçılara geçer ya da hak sahibi onları isterse bir başka kişiye devredebilir. Böyle birisi bu şekilde sosyal bir ilişkiye taraf olur, öyle ki tahsis grup içerisinde bu uç noktaya ulaştığında grup o derecede yabancılarla ilişki içerisinde bir açık grup haline gelir. Bu durum, üyeliğin kazanılması diğer, yani daha önceki üyelerin onayına tabi olmadığı sürece geçerlidir.

4. Bir ilişkinin içe kapatılmasının temel güdüleri şunlardır: (a) kalitenin korunması. Bu çoğu zaman prestijdeki çıkar ve sonuç olarak ortaya çıkan şeref ve hatta kazanç sahibi olma fırsatlarıyla birleşir; buna örnek olarak asketik toplulukları, manastır tarikatleri, özellikle örneğin Hindistan' daki dilenci tarikatleri, Puritenler gibi dini mezhepler; örgütlü savaşçı, *ministeriales* (şövalye) ve diğer görevli grupları, Yunan şehir devletlerindeki gibi örgütlü yurttaş kurulları, zanaatkar loncaları verilebilir; (b) tüketim ihtiyaçlarıyla ilişkili avantajların kısıtlanması (*Nahrungsspielraum*);[26] buna örnek olarak, en gelişmiş formu kendi kendine yeten köy cemaati olan tüketim tekelleri verilebilir; (c) elde edilecek fırsatların gittikçe azalması (*Erwerbsspielraum*); bu loncalar gibi ticaret tekellerinde, balık avlama hakları gibi eski tekellerde bulunur. Genellikle (a) güdüsü (b) ve (c) güdüleriyle birleşir.

11. Sosyal Eylemin Sorumluluğunun Yüklenmesi: Temsil ve Karşılıklı Sorumluluk

İster geleneksel isterse kanunla belirlenmiş olsun sosyal bir ilişkide her katılımcının belli eylem türlerinin sorumluluğu bütün diğerlerine yüklenebilir, bu durumda "karşılıklı olarak sorumlu üyeler" den söz ederiz, ya da belli üyelerin

(temsilciler) eylemlerinin sorumluluğu diğerlerine (temsil edilenler) yüklenebilir. Her iki durumda da üyeler ortaya çıkan avantajları ve dezavantajları paylaşacaktır.

Temsil yetkisi yürürlükteki mevcut düzene göre (a) her yönüyle tahsis edilmiş olabilir – kendi kendini atamış otorite (*Eigenvollmacht*); (b) belli niteliklere göre kalıcı olarak ya da sınırlı bir süre verilebilir; (c) üyelerin ya da dışarıdaki kişilerin belirli eylemleriyle yine sürekli olarak ya da sınırlı bir süre için verilebilir – "türetilmiş" ya da "devredilmiş" yetkiler durumu.

Cemaatsel ya da cemiyetsel sosyal ilişkilerin karşılıklı sorumluluk ya da temsil ilişkilerini geliştirme şekillerini belirleyen birçok farklı koşul vardır. Genel anlamda, en belirleyici olanlardan birinin grubun eyleminin hedefi olarak şiddet içeren çatışmaya ya da barışçı değişime yönelme derecesi olduğunu söylemek mümkündür. Bunların yanı sıra, ayrıntılı bir analiz çerçevesinde tartışılabilecek olan birçok özel koşul hayati önemde olabilir. Bu gelişmenin barışçı araçlarla salt ideal hedefleri izleyen gruplar içerisinde en az göze çarpması şaşırtıcı değildir. Çoğu zaman dışa kapanmanın derecesi karşılıklı sorumluluk ya da temsilin gelişmesiyle yakından ilişkilidir. Ne var ki durum her zaman bu değildir.

1. Sorumluluk yükleme uygulamada hem aktif hem de pasif karşılıklı sorumluluk içerebilir. Bütün katılımcılar herhangi birinin eyleminden aynen onun gibi sorumlu tutulabilir ve benzer şekilde bu eylem sonucu ortaya çıkan herhangi bir faydadan yararlanma hakkına sahip olabilir. Bu sorumluluk ruhlara yada tanrılara karşı olabilir, yani dini bir yönelim içerebilir; ya da teamül veya yasayla düzenlendiği şekliyle diğer insanlara karşı sorumluluk olabilir. Teamülle düzenlemeye örnek olarak akraba grubunun üyelerine karşı ya da onların yardımıyla yürütülen kan davası ve suçlunun kasabasının ya da ülkesinin sakinlerine karşı misilleme; hukuksal türe örnek olarak da bir hane halkının akrabaları ya da bir cemiyetin üyelerinin resmi olarak cezalandırılması ve bir hanenin ya da ticari bir ortaklığın üyelerinin birbirinin borçlarından kişisel olarak sorumlu olması verilebilir. Tanrılarla ilişkili karşılıklı sorumluluğun da, örneğin İsrail' in Yehova'yla anlaşmasında, erken Hristiyanlıkta ve erken Puriten cemaatinde, çok önemli tarihsel sonuçları olmuştur. Öte yandan sorumluluk yükleme kapalı bir sosyal ilişki içerisindeki katılımcıların geleneksel ya da hukuksal düzen vasıtasıyla, özellikle ekonomik kaynaklarla ilgili olarak, bir temsilcinin kararlarını yasal olarak bağlayıcı kabul etmesinden başka bir anlama gelmeyebilir; buna

örnek olarak, gönüllü bir kuruluşun yürütme komitesi ya da siyasi ya da ekonomik bir örgütün sorumlu organı tarafından kanunlarda belirlendiği şekilde grubun amaçlarına hizmet eden kaynaklarla ilgili olarak alınan kararların "geçerliliği" verilebilir.

2. Karşılıklı sorumluluk tipik olarak şu durumlarda bulunur: (a) Doğuma ya da ortak bir hayatı paylaşmaya dayanan geleneksel veya cemaatsel gruplarda; örneğin aile ya da akrabalık biriminde; (b) ilgili çıkarlar üzerinde güç yoluyla tekelleşmiş bir pozisyon ve kontrol sürdüren kapalı ilişkilerde; bunun tipik örneği özellikle geçmişte, fakat bugün de en çarpıcı biçimde savaş zamanı görülen siyasi birliktir; (c) katılımcılarının kişisel olarak işi yönettiği kar odaklı girişimlerde; buna tipik örnek iş ortaklıklarıdır; (d) bazı durumlarda sendikalarda; örneğin Rus *artel*' inde.

   Temsil en sık olarak özel amaçlarla kurulmuş birliklerde ve özellikle de fonların grubun çıkarları doğrultusunda toplandığı ve idare edilmesi gerektiği zaman, yasal olarak örgütlenmiş gruplarda bulunur. Bu, hukuk sosyolojisinde daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

3. Temsil yetkisi kıdemlilik ya da benzer başka kurala göre devredilir.

4. Bu konuyla ilgili analizi genel açılardan daha ileri taşımak mümkün değildir; konunun ayrıntılarıyla açıklanması detaylı bir araştırmaya bırakılmalıdır. Bu alandaki en eski ve en evrensel olgu ya intikam ya da rehineler üzerinde kontrol sağlama aracı olarak veyahut da gelecekteki bir zarara karşı başka türlü bir güvenlik tedbiri sıfatıyla misliyle mukabeledir.

12. Örgüt

Ya kapalı ya da yabancıların girişini sınırlayan sosyal bir ilişki yönetmelikleri belli bireyler tarafından uygulandığında örgüt (*Verband*) olarak isimlendirilecektir. Bu bireyler normalde temsil yetkileri olan bir başkan ya da idari bir kadro olabilir. Politika yapma mevkiini işgal etme ya da kadronun işlevlerine iştirak etme "yürütme yetkilerini" oluşturur. (*Regierungsgewalten*) Bunlar örgütün yönetmeliklerine göre belirli kişilere ya da özel nitelikler veya prosedürler temelinde seçilmiş bireylere tahsis ya da tayin edilebilir. "Örgütlü eylem " (a) ya kadronun yürütme ve temsil yetkileriyle meşrulaştırılmış ve örgütün düzenini sağlamaya yönelik eylemi ya da (b) üyenin kadro tarafından yönetilen eylemidir.[27]

1. İlişkinin cemaatsel ya da cemiyetsel olması teriminolojik açıdan önemsizdir. Yetki sahibi kişi ya da kişilerin – bir aile reisi, bir kuruluşun yürütme komitesi, bir müdür, bir prens, cumhurbaşkanı, bir kilise başkanı – var olması, eylemlerinin örgütü yöneten düzeni hayata geçirmeye yönelik olması yeterlidir. Bu kriter belirleyicidir, zira mesele sadece eylemin bir düzene değil, aynı zamanda özel olarak onun yürütülmesine yönelik olmasıdır. Sosyolojik olarak bu kapalı bir sosyal ilişki kavramına kapsamlı ampirik önemi olan bir başka unsur eklemektedir. Zira her cemaat ya da cemiyet ilişkisi kesin şekilde bir örgüt değildir. Örneğin bu erotik bir ilişki ya da başı olmayan bir akraba grubu için geçerli değildir.
2. Bir örgütün var olup olmaması bütünüyle, idari bir kadroya sahip olsun ya da olmasın, yetki sahibi birinin varlığı meselesidir. Daha doğrusu, belirli kişilerin örgütü yöneten düzeni yürütecek şekilde davranma olasılığı olduğu derecede; yani herhangi bir durum ortaya çıktığında bu şekilde davranacağına güvenilebilen kişilerin varlığı oranında vardır. Tanım açısından, ilişkili beklentinin kaynağının ne olduğu; geleneksel, duygusal ya da değer – ussal bir sadakat (feodal bağlılık, bir komutana ya da bir hizmete sadakat) olup olmadığı önemsizdir. Öte yandan, bağlılık maaşa olan parasal ilgi gibi çıkar meselesi de olabilir. Dolayısıyla, bizim amaçlarımız açısından, bu yöndeki bir eylem biçiminin ortaya çıkma olasılığı dışında örgüt sözkonusu değildir. Belli bir insanlar grubu ya da belli bir kişi tarafından bu tür bir eylem olasılığı yoksa bu bağlamda sadece sosyal bir ilişki vardır. Öte yandan, böyle bir eylem olasılığı olduğu sürece, eylemi söz konusu düzene yönelmiş olan belirli bireyler tamamıyla değişmiş olsa bile, örgüt sosyolojik bir olgu olarak varlığını sürdürür. Kavram bilerek tam olarak bu olguyu da içine alacak şekilde tanımlanmıştır.
3. (a) İdari kadronun kendisinin eylemine ya da onun yönetimi altında gerçekleşen eyleme ek olarak katılımcıların eyleminin düzenin otoritesini destekleme amacında olduğu diğer durumlar olabilir. Örneğin; yardımlar ya da "liturjiler", yani jüri hizmeti veya askerlik gibi belli türden kişisel hizmetler.

   (b) Düzenin, örgütün üyelerinin eyleminin bir birim olarak örgütün işleriyle ilgili olanlar dışındaki açılardan yöneldiği normları içermesi mümkündür. Örneğin, devlet kanunu özel ekonomik ilişkileri yöneten kurallar içerir. Bunlar bu şekliyle devletin hukuk düzeninin yürütmesiyle değil özel çıkarların hizmetindeki eylemle ilgilidir. Bu medeni hukukun çoğunluğu

için geçerlidir. İlk (a) durumda örgütsel işlere yönelik eylemden (*verbandsbezogenes Handeln*); ikincisinde (b) örgütün düzenlemesine tabi eylemden (*verbandsgeregeltes Handeln*) söz edilebilir. "Örgütlü eylem" (*Verbandshandeln*) kavramı ancak idari kadronun kendisinin ve onun tarafından bilerek yöneltilen eylemi durumlarında kullanılabilir. Devlet tarafından yürütülen bir savaşa elinden geldiğince katılmak, yürütme komitesinin ricasıyla üyeleri tarafından yapılan ve geçerliliği bütün üyeleri bağlayan ve sorumlu oldukları bir sözleşme (bkz. 11. Kısım) bu tür eyleme örnek olarak verilebilir. Ayrıca, bütün adalet idaresi ve idari prosedür bu kategoriye aittir. (bkz. 14. Kısım)

Bir örgüt (a) özerk ya da bağlı (b) otosefal ya da heterosefal olabilir. Özerklik örgütü yöneten düzenin kendi üyeleri tarafından, başka açılardan nasıl olduğuna bakılmaksızın, kendi otoritesine dayanılarak kurulduğu anlamına gelir. Bağlılık durumunda ise düzen dışarıdan bir aktör tarafından dayatılmış – Otosefallik başkan ve kadrosunun örgütün kendi özerk düzenine göre seçildiği anlamına gelir. Heterosefallik durumunda ise dışarıdan atanırlar. Bunda yine ilişkinin diğer yönleri dikkate alınmaktadır.

Heterosefal bir örnek Kanada eya Amsterdam letlerinin valilerinin Sömürgenin merkezi hükümeti tarafından atanmasıdır. Heterosefal bir grubun özerk olması, otosefal bir grubun da bağlı olması mümkündür. Bir örgütün her iki açıdan farklı alanlarda aynı anda her iki özelliğe sahip olması mümkündür. Federal bir devlet olan Alman İmparatorluğunun üye devletleri otosefaldi. Fakat buna rağmen Reich' in yetkisi içerisinde heteronomdular. Öte yandan kendi alanlarında, din ve eğitim gibi meselelerde otonomdular. Alsace Lorraine Alman yargısı altında sınırlı derecede özerkti, fakat aynı zamanda vali Kayser tarafından atandığı için heterosefaldi. Bütün bu unsurlar bir dereceye kadar aynı durumda bulunabilir. Aynı anda hem bütünüyle bağlı ve bütünüyle heterosefal olan bir örgüt genellikle, bir ordunun "bölüğü" örneğinde olduğu gibi, daha geniş bir grubun parçası olarak ele alınır. Fakat durumun bu olup olmadığı belirli bir durumda eylemin yönelimindeki bağımsızlığın gerçek derecesine bağlıdır. Bu terminolojik açıdan tamamıyla bir uygunluk sorunudur.

13. Örgütlerde Konsensus Düzeni ve Dayatılmış Düzen

Bir cemiyetin yasal düzeni iki şekilde kurulabilir: Gönüllü anlaşma ya da dayatma ve kabule zorlama. Bir örgütteki liderlik yeni kurallar koyma meşru

hakkına sahip olduğunu iddia edebilir. Bir örgütün "anayasası" liderlik tarafından konulan kuralların kabul edilme olasılığıdır. Bu derece, tür ve şartlar açısından değişebilen, ampirik olarak var olan bir olasılıktır. Mevcut kurallar üyelerin belirli grupları ya da kısımlarının onayını ya da en azından dinlenilmesini belirtebilir. Bunun yanında belli sayıda başka koşullar da olabilir.

Bir örgütün düzeni sadece üyelerine değil üye olmayanlara da dayatılabilir. Bu, özellikle belirli bir bölgeye ikamet, doğum ya da belli eylemlerin icrası yoluyla bağlı olan kişiler için geçerlidir. Bu durumda düzen "bölgesel bir geçerliliğe" (*Gebietsgeltung*) sahiptir. Düzenini prensipte bir bölge üzerinde koyan bir örgüt "bölgesel örgüt" (*Gebietsverband*) olarak isimlendirilecektir. Bu kullanım kendi üyeleri üzerindeki düzenin geçerliliği iddiasının bölgeyle ilgili konularla da ne kadar sınırlı olduğu gözetilmeksizin kullanılacaktır. Böyle bir sınırlama mümkündür[28] ve bu gerçekte bir dereceye kadar gerçekleşir.

1. Bizim terminolojimizde bir düzen ilgili bütün bireylerin gönüllü kişisel uzlaşısından kaynaklanmadıkça her zaman bir dayatmadır. Dayatma kavramı bu nedenle azınlığın boyun eğmek zorunda olduğu "çoğunluk yönetimini" kapsar. Bu nedenle, çoğunluk yönetiminin meşruiyetinin ya hiç kabul edilmediği ya da şüpheli sayıldığı uzun dönemler olmuştur. Bu Orta Çağlar' daki Zümreler örneğinde ve çok yakın zamanlarda Rus *obshchina*'sın da geçerliydi. (Bu Hukuk ve Egemenlik Sosyolojisinde daha ayrıntılı tartışılacaktır.)
2. Resmi olarak gönüllü uzlaşının olduğu durumlarda bile, genel olarak bilindiği gibi büyük ölçekli dayatmanın olması çok yaygındır. (Bu *obshchina* için geçerlidir). Bu durumda sosyolojik amaçlar için belirleyici olan gerçek durumdur.
3. Burada kullanılan anayasa kavramı Lasalle tarafından da kullanılır. Bu "yazılı" bir anayasayla kastedilen şeyle veya gerçekte herhangi türden bir hukuksal anlamı olan "anayasayla" aynı değildir.[29] Sosyolojik açıdan tek geçerli soru örgütün üyelerinin hangi amaçlarla, hangi sınırlar içerisinde ya da muhtemelen hangi özel şartlar altında (örneğin tanrıların ya da rahiplerin onayı ya da seçicilerin rızası) liderliğe boyun eğeceğidir. Bunun yanında idari kadronun ve grubun örgütlü eylemlerinin, liderlik yeni buyruklar ve özelde yeni kurallar yayımladığında, onun ne kadar emrinde olduğu da önemlidir.
4. Bir düzenin bölgesel olarak dayatılmasıyla ilgili belli başlı örnekler uygu-

lanabilirliği aktörün siyasi bir örgüt tarafından kontrol edilen bir bölgede oturup oturmadığına, orada doğup doğmadığına, eylemi orada işleyip işlemediğine veya tamamlayıp tamamlamadığına dayanan ceza hukuku ve çok sayıda diğer yasal kurallardır. (Gierke ve Preuss tarafından kullanıldığı şekliyle – "bölgesel kurumsal örgüt" (*Gebietskörgerschaft*) kavramına bakın.)[30]

14. İdari ve Düzenleyici Düzen

Örgütlü eylemi yöneten kurallar idari bir düzen (*Verwaltungsordnung*) oluşturur. Diğer sosyal eylem türlerini yöneten ve böylece aktörün sonuçta ortaya çıkan faydalardan yararlanmasını garantiye alan kurallara düzenleyici düzen (*Regulierungsordnung*) ismi verilecektir. Bir örgüt yalnızca ilk türe yönelmişse idari örgüt, ikinciye yönelmişse düzenleyici örgüt adını alacaktır.

1. Hiç kuşkusuz gerçek örgütlerin çoğunluğu her iki niteliği de bünyesinde barındırır. Salt düzenleyici bir örgüte örnek tümüyle kamu düzenini (*Rechtstaat*) sağlamaya dayanan ve mutlak *laissez faire*'e bağlı, teorik olarak düşünülebilir bir devlet olacaktır. (Bu parasal sistemin kontrolünün bile özel girişime bırakıldığını ima eder.)
2. Örgütlü eylem kavramıyla ilgili olarak bkz. yukarıda 12: 3. kısım. İdari düzen kavramı altında sadece idari kadronun değil örgütle doğrudan ilişki içerisindeki üyelerin de eylemini yöneten kurallar toplanacaktır; dolayısıyla bu kurallar yönetsel düzenin idari kadro ve üyeleri tarafından belirlenmiş ve düzenlenmiş eylem yoluyla kolaylaştırmaya çalıştığı hedeflerin eldesiyle ilgilidir. Bütünüyle komünist bir ekonomide sosyal eylem neredeyse bütünüyle bu nitelikte olacaktır. Tamamıyla *laissez faire* devletinde (*Rechtstaat*) ise sadece yargıçların, polis yetkililerinin, jüri üyeleri ve askerlerin işlevleri ve yasama ve oy verme eylemi bulunacaktır. Yönetsel ve düzenleyici düzen arasındaki ayrım, her zaman ayrıntılı biçimde olmasa da, geniş hatları içerisinde kamu hukuku ve özel hukuk arasındaki ayrımla çakışır. (Diğer bütün ayrıntılar Hukuk Sosyolojisinde ele alınmaktadır.)

15. Girişim, Resmi Örgüt, Gönüllü ve Zorlayıcı Kurum

Belirli bir türe ait sürekli rasyonel eylem bir girişim olarak adlandırılacaktır; sürekli ve rasyonel olarak çalışan bir kadroya sahip bir kuruluş resmi örgüt olarak isimlendirilecektir.

Sadece gönüllü üyeler üzerinde otorite iddia eden bir örgüte gönüllü kurum (*Verein*) adı verilecek; belirli bir eylem alanında düzenini (görece başarıyla) belli kriterlere uyan bütün eylemlere dayatan bir örgüt zorlayıcı örgüt ya da kurum (*Anstalt*) adını alacaktır.

1. Girişim kavramı rasyonel sürekliliği olduğu derecede gönüllü kurumlar tarafından olduğu kadar siyasi ve dini kurumlar tarafından da yürütülen ticareti kapsar.
2. Gönüllü ve aynı zamanda zorlayıcı kurumlar rasyonel olarak tesis edilmiş kurallara sahip örgütlerdir. Daha doğrusu, bir örgüt rasyonel olarak tesis edilmiş kurallara sahip olduğu kadarıyla ya gönüllü ya da zorlayıcı bir kurumdur. Zorunlu kurumlar, her şeyden önce, bağlı heterosefal örgütleriyle birlikte devlet ve düzeni rasyonel olarak tesis edildiği kadarıyla kilisedir. Zorlayıcı bir kurumu yöneten düzen – doğum ikamet ya da belli imkânların kullanılması gibi – belirli ilgili kriterlerin uygulandığı bütün kişiler üzerinde bağlayıcılık iddiasında bulunur. Bireyin gönüllü olarak katılıp katılmaması ya da düzeni kurmakta rol alıp almaması önemli değildir. Bu nedenle, en kesin anlamda bir dayatılmış düzen durumudur. Zorlayıcı kurumlar çoğunlukla bölgesel örgütlerdir.
3. Gönüllü ve zorlayıcı kurumlar arasındaki ayrım ampirik uygulaması içerisinde görecedir. Gönüllü bir kurumun kuralları üye olmayanların çıkarlarını etkileyebilir ve bu kuralların geçerliliğinin tanınması onlara zorla ve kaba güç kullanımıyla olduğu kadar, kurumsal menkul kıymetleri yöneten yasa örneğinde olduğu gibi, yasal düzenlemeyle de dayatılabilir.
4. Gönüllü ve zorlayıcı kurum kavramlarının düşünülebilir bütün örgüt türlerini kapsamadığını vurgulamaya gerek yoktur. Dahası bunlar dinsel alandaki mezhep ve kilise gibi kutupsal türler olarak düşünülmektedir.

16. Güç ve Egemenlik

A. "Güç" (*Macht*) sosyal bir ilişki içerisindeki bir aktörün, olasılığın dayandığı temele bakılmaksızın, direnişe karşın kendi iradesini uygulama olasılığıdır.

B. "Egemenlik" (*Herrschaft*)[31] belirli bir içeriği olan emre belli bir insan grubu tarafından itaat edilme olasılığıdır. "Disiplin" bir emrin, alışkanlık vasıtasıyla, "belli bir grup tarafından belli kalıplarda ivedi ve otomatik olarak kabul edilmesi olasılığıdır.[32]

1. Güç kavramı sosyolojik olarak biçimsizdir. Bir insanın düşünülebilir bütün nitelikleri ve koşulların düşünülebilir bütün kombinasyonları belli bir durumda onu iradesini dayatma pozisyonuna sokabilir. Dolayısıyla sosyolojik bir kavram olarak egemenlik daha kesin olmalıdır ve sadece bir *emre* itaat edilmesi olasılığı anlamına gelebilir.

2. Disiplin kavramı eleştirel olmayan ve direnmeyen kitlenin itaatine özgü alışkanlığı içerir.

C. Egemenliğin varlığı sadece başkalarına başarılı şekilde emirler veren bir kişinin gerçek varlığına bağlıdır; mutlaka idari bir kadronun ya da bu nedenle bir örgütün varlığını ima etmez. Fakat bunlardan en az biriyle ilişkili olmaması seyrek görülen bir durumdur. "Yönetici bir örgüt" (*Herrschaftsverband*) üyeleri kurulu düzen vasıtasıyla egemenliğe tabi olduğu ölçüde vardır.

1. Bir aile reisi idari bir kadro olmadan yönetir. Egemenlik alanından geçen kervanlardan, insanlardan ya da eşyalardan haraç alan bir bedevi reisi, aynı örgüte ait olmayan bu farklı bireyler grubunu aynı durumla karşılaşır karşılaşmaz ve karşılaştıkları sürece kontrol eder; fakat bunu yapmak için, belli durumlarda gerekli zorlamayı uygularken idari kadrosu olarak hizmet eden bir maiyete ihtiyacı vardır. (Ancak, bu tür bir kontrolün bir tek birey tarafından uygulandığı da teorik olarak düşünülebilir.)

2. Bir örgüt eğer idari bir kadroya sahipse her zaman bir derecede egemenliğe dayalıdır. Fakat kavram görecedir. Genel olarak, etkin bir yönetim örgütü aynı zamanda idari bir örgüttür. Örgütün niteliği çeşitli faktörler tarafından belirlenir: Yönetimin icra edilme biçimi personelin niteliği, üzerinde kontrol uyguladığı objeler ve fiili yetki alanı. Özelde ilk iki faktör en yüksek derecede egemenliğin meşrulaştırma şekline bağlıdır. (Bkz. III. bölüm)

17. Siyasi ve Dini Örgütler

Bir "yönetici örgüt" varlığı ya da düzeni belirli bir bölge içerisinde idari bir kadro tarafından fiziksel güç tehdidi ve uygulamasıyla sürekli olarak korunduğu kadarıyla siyasidir. Sürekli eylemlere sahip zorlayıcı bir siyasi örgüt (*politischer Anstaltsbetrieb*), idari kadrosu düzenini icra etmede fiziksel gücün meşru kullanımının tekeli üzerindeki hak iddiasını başarılı şekilde sürdürdüğü kadarıyla

"devlet" olarak isimlendirilecektir. Sosyal eylem, özellikle de örgütlü eylem; siyasi bir örgütün hükümetine etki etmeyi, özellikle de hükümetin yetkilerinin tahsisini, elden alınmasını, yeniden dağıtılmasını ya da pay edilmesini amaçlıyorsa "siyasi yönelimli" olarak isimlendirilecektir.

"Dinsel örgüt", düzenini dini faydaları dağıtarak ya da elden alarak ruhani zorlamayla ("dini zorlama") yürüten bir örgüttür. Zorlayıcı dini örgüt idari kadrosu dini zorlamanın meşru kullanımının tekelini almışsa "kilise" olarak adlandırılacaktır.

1. Hiç kuşkusuz, fiziksel güç kullanımı (*Gewaltsamkeit*) siyasi örgütlerin ne tek ne de en alışılmış yönetim metodudur. Öte yandan, başkanları hedeflerine ulaşmak için düşünülebilecek bütün metodları kullanmıştır. Fakat aynı zamanda, güç tehdidi ve gerektiğinde fiili güç kullanımı siyasi örgütlere özgü bir metottur ve diğerleri sona erdiğinde her zaman son çaredir. Buna karşılık, fiziksel güç meşru bir icra metodu olarak bile, hiçbir şekilde siyasi gruplarla sınırlı değildir. Akraba grupları, aile grupları, ittifaklar ve Orta Çağlar' da belli koşullarda silah taşıma yetkisi olan herkes tarafından serbestçe kullanılmıştır. Siyasi örgütün ayırt edici diğer bir özelliği düzen sistemini yönetmek için diğer araçlar yanında fiziksel gücü de kullanıyor olmasına ek olarak idari kadrosunun otoritesinin karasal bir alan içerisinde bağlayıcı olduğunun iddia edilmesi ve bu iddianın güçle desteklenmesidir. Güç kullanan örgütler aynı zamanda köy cemaatleri ya da bazı aile grupları, lonca federasyonları ya da işçi birlikleri (*soviet*) gibi bölgesel yargı yetkisi talebiyle karakterizie edildiğinde, bunlar tanım gereği o ölçüde siyasal örgütlerdir.
2. Devlet de dâhil olmak üzere siyasi bir örgütü eyleminin adandığı hedef açısından tanımlamak mümkün değildir. Geçimlik temininden sanatın himayesine kadar her alanda siyasi kurumun bir zaman takip etmediği düşünülen hiçbir hedef yoktur. Kişisel güvenliğin sağlanmasından yargının idaresine kadar *herkesin* tanıdığı *hiçbir şey* yoktur. Dolayısıyla, bir örgütün "siyasi" özelliğini sadece ona özgü *araç*, yani güç kullanımı açısından tanımlamak mümkündür. Ancak bu araç yukarıda sözünü ettiğimiz açıdan onun karakterine özgü ve ondan ayrılmazdır. Hatta belli koşullarda, tek başına bir hedef derecesine çıkarılır.

Bu kullanım günlük konuşmaya tam olarak uymaz. Fakat günlük konuşma teknik amaçlar için kullanılmayacak kadar değişkendir. Bir merkez bankasının döviz politikasından [33], bir kurumun mali politikasından, ya da

yerel bir otoritenin eğitim politikasından söz ederiz ve belli işlerin sistematik olarak ele alınmasını ve yürütülmesini kast ederiz. Bir sorunun "siyasi" yönünü ya da içeriğini ayırt ettiğimizde mevcut anlama büyük oranda yaklaşırız. Dolayisiyla, bir eylemin "siyasi" memuru, "siyasi" gazetesi, "siyasi" ihtilali , "siyasi" partisi ve "siyasi" sonuçları vardır ve bunlar söz konusu kişilerin, işlerin veya süreçlerin ekonomik, kültürel ve dini yönü gibi diğerlerinden ayrıdır. Bu kullanımda "siyasi" terimiyle, şu anki terminolojide siyasi bir örgütü, devlet içerisindeki otorite ilişkileriyle alakalı şeyleri kast ederiz. Buradaki gönderme bu otorite ilişkilerini onunla ilişkisi olmayan kişilerden, şeylerden ve süreçlerden ayrı olarak destekleyecek, değiştirecek ya da kaldıracak, engelleyecek ya da geliştirecek şeyleredir. Dolayısıyla bu kullanım egemenliğin ortak özeliklerini, devlet tarafından uygulanma şeklini ilgili hedeflere bakmaksızın ortaya çıkarmaya çalışır. Bu nedenle burada ileri sürülen tanımın, gerçek güç kullanımı ya da tehdidi aracının en ayırt edici özelliğine keskin bir vurgu yapması açısından, günlük kullanımda kast edilenin daha kesin bir formülasyonu olduğunu iddia etmek doğrudur. Günlük kullanımın "siyasi" terimini sadece meşru güç kullanımının kendisinin doğrudan faili olan gruplara değil, fakat ayrıca siyasi bir örgütün eylemlerini etkilemeye çalışan diğer ve çoğu zaman tamamıyla barışçı gruplara da uyguladığı tabii ki doğrudur. Buradaki amaçlarımız açısından "siyasi yönelimli eylem" türünden sosyal eylemi "siyasi grupların gerçek örgütlü eylemi" şeklindeki siyasi eylemden ayırt etmek en iyisidir.

3. Devlet kavramı gelişmesini modern zamanlarda tamamladığı için, onu modern devlet tipine uygun, fakat aynı zamanda da özellikle değişime maruz olduğu için günümüzün değerlerinden soyutlanmış açılardan tanımlamak en iyisidir. Modern devletin temel biçimsel özellikleri şu şekildedir: Yasamayla değişmeye tabi, kendileri de yönetmeliklerle kontrol edilen idari bir kadronun örgütlü eylemlerinin yöneldiği yönetsel ve hukuksal bir düzene sahiptir. Bu düzen sistemi sadece devletin üyeleri olan ve çoğunluğu üyeliğini doğumla kazanan vatandaşlar üzerinde değil, fakat çok büyük oranda yargı alanında meydana gelen bütün eylemler üzerinde bağlayıcı otorite iddiasında bulunur. Bu nedenle bölgesel temelde zorlayıcı bir örgüttür. Ayrıca bugün güç kullanımı sadece ya devlet tarafından izin verildiği ya da emredildiği derecede meşru sayılmaktadır. Dolayısıyla, bir babanın çocuklarını disipline etme hakkı kabul edilir. Bu bir aile reisinin önceki bağımsız

ve *Verhalten*. *Deuten* genel olarak "yorumlama" olarak çevrilmektedir. Weber tarafından bu bağlamda kullanıldığı şekliyle öznel ruh hallerinin yorumuna ve bir aktör tarafından niyetlenilmiş olarak yüklenebilir anlamlara karşılık gelir. "Yorum" sözcüğünün başka bir anlamı Weber' in tartışmasıyla ilişkisizdir. *Sinn* terimi genellikle "anlam" olarak tercüme edilir; farklı halleri, özellikle de *sinnhaft, sinnvoll, sinnfrend* gibi sıfatlar anlam terimini uygun bir şekilde değiştirerek ele alınmıştır. Buradaki gönderme yine her zaman öznel ruh hallerinin içeriğinin ya da, ruh halleri olarak nihai gönderme yapılabilecek sembolik sistemlerin özelliklerinedir.

Handeln ve *Verhalten* terimleri doğrudan ilişkilidir. *Verhalten* analiz edildiği referans çerçevesine bakılmaksızın, insanların davranış biçimine işaret eden daha geniş kapsamlı bir terimdir. "Davranış" en uygun İngilizce karşılık olarak görülmüştür. Öte yandan, *Handeln* Weber' in kullandığı teknik anlamda, öznel kategoriler açısından "anlamaya" yetenekli olduğu kadarıyla insan davranışına ait somut bir olaya işaret eder. En uygun İngilizce karşılık "eylem" olarak görülmüştür. Bu Parson' un *The Structure of Social Action*'daki kullanımına karşılık gelir ve oldukça sağlam temelli görünmektedir. "Hareket" de benzerdir ve bazen kullanılmıştır. Dolayısıyla *Deuten, Verstehen* ve *Sinn* insan davranışına ancak bu çok özel anlamda eylem ya da hareket oluşturduğu derecede uygulanabilir.

4. Weber' in Birinci Bölüm' de ki metni zamanının Alman akademik literatüründe sıklıkla görülen tarzda düzenlemiştir. İlk olarak belli temel kavramları koyar ve sonra onlar üzerinde yorum yapar. Bu yorumlar basit anlamda okunmaya yönelik değildi, daha ziyade teorik kavramların ve içeriklerinin açıklanması ve sistematikleştirilmesine yönelik referans malzemesi görevi görürler. Bunlar Almanca basımında daha küçük fontla yazılmıştır, bu birinci bölümün geri kalanında bizim de izlediğimiz bir alışkanlıktır. Ancak, yorumlar çoğu zaman görece kısa olmakla beraber, Weber "Sosyoloji " ve "Sosyal Eylem" kavramları altında temelde metodolojik makaleler yazmıştır. (I. Kısım A-B) Biz bunları uzunluklarından dolayı normal fontla yazdık.

5. Weber "saf tiple" le, kendisinin isimlendirdiği ve metodolojisiyle ilgili literatürde bilindiği şekliyle "ideal tipi" kast etmektedir. Okur genel intibak için şu çalışmalara başvurabilir: Weber' in (kendisinin de aşağıda göndermede bulunduğu) kendi makalesi olan "Die Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis" ("Sosyal Bilim ve Sosyal Politika' da Nesnellik", Max Weber: The Methodology of the Social Sciences, Edward Shils and Henry Finch, çevirmen ve editörler. (Glencoe: The Free Press, 1949) 50 – 113; orijinal olarak AFS, cilt. 19, 1904' te yayımlanmış, GAzW, 146 – 214' de yeniden yayımlanmış); Alexander von Schelting'in iki eseri, "Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber, AFS, cilt 49, 1922, 623 F. ve *Max Webers Wissenchaftslehre*, 1934; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Mc Graw Hill, 1937), 16. Bölüm; Theodore Abel, *Systematic Sociology in Germany*, (New York: Columbia University Pres, 1929) [bkz. şimdi ayrıca Raymond Aran, *German Sociology*, M. Ve T. Bottomore tarafından tercüme edilmiş (New York: The Free Press of Glencoe, 1964, 1950 senesine ait 2. Fransızca basımını temel almış.]

6. Bu, Almanca *Evidenz* teriminin eksik bir çevirisidir ve ne yazık ki terimin iyi bir İngilizce karşılığı yoktur. Bu nedenle çok sayıda farklı şekilde çevrilmiş, içerisinde bulunduğu özel içerikle değişmiştir. Birincil anlam bir bilim adamı ya da düşünürün bir önermenin kesinliği ya da kabul edilebilirliğinden memnun olduğu temele işaret eder. Weber' in kendisinin belirttiği gibi, bunun

otoritesinin devamıdır ve güç kullanma hakkında bazen çocuklar ve köleler üzerinde ölüm kalım yetkisi haline gelecek şekilde genişletilir. Modern devletin güç kullanımını tekeline alma talebi onun için zorlayıcı yargı ve sürekli eylem niteliği kadar vazgeçilmezdir.

4. Dini örgüt kavramını formüle ederken sunduğu dini faydaların dünyevi ya da uhrevi, maddi ya da manevi karakterini belirleyici kriter olarak kullanmak mümkün değildir. Önemli olan daha ziyade bu değerler üzerindeki kontrolünün insanlar üzerinde ruhani bir egemenlik sisteminin temelini oluşturabilmesidir. Kilisenin en ayırt edici niteliği, terimin yaygın kullanımında bile, sürekli eyleme sahip ve tekelci bir otorite iddiasında bulunan rasyonel, zorlayıcı bir kurum olmasıdır. Bir kilisenin bölgesel temelde bütünsel kontrol için savaşması ve ilgili bölgesel ya da dinsel örgütü kurmaya çalışması normaldir. Bu gerçekleştiği oranda bu tekel iddiasının desteklenmesinde kullanılan araçlar duruma göre değişecektir. Fakat tarihsel olarak, karasal bölgeler üzerindeki kontrolü kilise için siyasi kurumlar için olduğu kadar önemli olmamıştır; bu bugün de özellikle doğrudur. Bir kiliseyi mezhepten ayıran zorlayıcı bir kurum karakteri ve özellikle insanın doğumla bir kilisenin üyesi olmasıdır. Mezhebin ayırt edici özelliği gönüllü bir kurum olması ve sadece belirli dini vasıfları olan kişileri kabul etmesidir. (Bu konu Din Sosyolojisinde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.)

NOTLAR

Aksi belirtilmediği sürece bu bölümdeki tüm notlar Talcott Parsons' a aittir. Parson' un, Weber' in metodolojisiyle ilgili açıklaması ve eleştirisi için bkz. "*The Theory of Social and Economic Organization and his Structure of Social Action*'a" yazdığı girişi.

1. "Über einige Kategorien dor verstehenden Soziologie" orijinal olarak Logos, IV, 1913,253 vd. GAzW' de yeniden basılmış. Ancak, okuyucu daha başından, el yazmasının daha eski ve ana gövdesi olan aşağıdaki ikinci bölümün bu makalenin terminolojisini izlediğinin farkında olmalıdır. Geçerli terminolojinin bir kısmı için bkz. Ek I. (R)

2. Weber *Verstehen*'i kullandığında bunun için bir tek İngilizce terimin kesin kullanımına çalışmak pek uygun görünmüyordu. En yaygın olarak "anlayış" kullanılmıştır. "Öznel olarak anlaşılabilir", "öznel açılardan yorumlama", "kavrama" gibi diğer ifadeler de içeriğin gerektirdiği durumlarda zaman zaman kullanılmıştır.

3. Weber bu tanımlar dizisinde tartışma gerektiren birkaç önemli terim kullanır. Hakkında yorumda bulunduğumuz *Verstehen*'e ek olarak, dört önemli terim vardır: *Deuten, Sinn, Handeln*

iki temel yönü vardır. Bir tarafta, mantıksal, matematiksel, ya da muhtemelen diğer anlamlı ilişki biçimleri vasıtasıyla belirli önermelerden bir sonucun çıktığı "görülebilir." Bu anlamda kişi aritmetik bir problemin sonucunu ya da geometrik bir teoremin kanıtının doğruluğunu "görebilir." Diğer yön deneysel gözlemle ilgilidir. Eğer bir gözlem eylemi tam olarak yerine getirilirse, kişi benzer anlamda ilgili tanımsal önermenin doğruluğunu görür. *Evidenz* terimi gözleme sürecine değil sonucunun niteliğine işaret eder. Bu sayede gözlemci belirli bir ifadeyi doğrularken kendini haklı hisseder. Dolayısıyla, bazı durumlarda "kesinlik", bazılarında "açıklık" diğer bazılarında ise "doğruluk" uygun bir çeviri olarak görünmektedir. "Sezgi" terimi kullanılabilir değildir, zira sonuçtan çok sürece işaret eder.

7. Weber burada *aktuelles Verstehen* terimini kullanır ve onu *erklarendes Verstehen* ile karşılaştırır. Sonrakine aynı zamanda *motivationsmassig* olarak gönderme yapar. "*Aktuell*" bu bağlamda "gözlemsel" olarak tercüme edilmiştir. Weber' in tartışmasından açıkça anlaşılıyor ki öncelikli ölçüt herhangi bir geniş bağlama değinmeksizin dolaysız gözlemden bir eylemin anlamını ya da sembolik bir ifadeyi çıkarmaktır. *Erklarendes Verstehen*' de ise belirli eylem daha geniş bir anlam içeriğine yerleştirilmelidir. Bu içerik belirli eylemin ya da ifadenin dolaysız gözleminden çıkarılamayacak gerçekleri kapsar.

8. Almanca terim *Sinnzussammenhang*dır. Bu anlam düzeyinde tutarlı bir bütün oluşturan bir ögeler çokluğuna işaret eder. Bu gibi öğeler arasında mantıksal bağdaşıklık, bir tarzın estetik harmonisi, ya da araçların hedefe uygunluğu gibi çok sayıda mümkün anlamlı ilişki biçimleri vardır. Ancak, her durumda, bir *sinnzussammenhang* nedensel olarak birbirine bağlı olan ögeler sisteminden ayırt edilmelidir. Tek başına hiçbir İngilizce terim ya da ifade her zaman yeterli görünmemektedir. İçerikteki değişikliklere göre "anlam içeriği", "anlam bütünü", ve bazen "anlamlı sistem" kullanılmıştır.

9. Almancası *gemeinter Sinn*' dir. Weber olağan kullanımdan sadece bu kavramın anlamını genişletmekle ayrılmaz. Şu anki metodolojik tartışmanın sonunda ifade ettiği gibi bu kavramın kullanımını bu tür anlamla ilgili net bir bilinçli farkındalığın bireysel her aktöre makul biçimde yüklenebildiği durumlarla sınırlandırmaz. Temelde, Weber' in yaptığı işlevsel bir kavramı formüle etmektir. Sorun sıradan insana bir anlamda açık olan böyle bir kastedilmiş anlamın gerçekten var olup olmadığı değil, kavramın içinde bilimsel olarak önemli gözlemlerin yapılabileceği bir mantıksal çerçeve sağlayıp sağlayamayacağıdır. Gözlemlerin doğruluğu testi objelerinin sağduyuya dolaysız olarak açık görünmeleri değil, bu teknik gözlemlerin tatmin edici derecede düzenli ve başkalarınınkilerle ilişkili sistematik bir bilgi bütünlüğü oluşturup oluşturmadığıdır.

10. Yukarıdaki parça Weber' in nedensel ilişkinin kanıtlanmasının mantıksal koşulları teorisiyle ilgili aşırı derecede yoğun bir ifadedir. O bunu en mükemmel olarak "*Objectivity in Social Science*... ", age. ile ilgili makalesinde geliştirmiştir. Bu ayrıca GAzW' ın diğer kısımlarında da tartışılmıştır. En iyi ve en eksiksiz ikinci tartışma Schelting' in *Max Webers Wissenchaftslehre* adlı kitabında bulunur. Parson' un *Structure of Social Action* adlı eserinde (16. bölüm) daha kısa bir tartışma vardır.

11. Bkz. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, 1901, 111. cilt, 420, 444 vd. Ve Weber' in "Critical Studies in the Logic of Cultural Sciences" (Shils and Finch, editörler. Age., 113-118; ayrıca GAzW, 215-90 [R])

12. *Sinnhafte Adaquanz* Weber' in teknik terimleri arasında tercümesi en güç olanlardan biridir. Çoğu yerde hantal bir ifade olan "anlam düzeyinde yeterlilik" kullanılmıştır. Tartışmanın seyrinden açıkça görülmelidir ki Weber' in işaret ettiği, aktörün ya da aktörlerin öznel ruh hallerinin özel amaçları için tatmin edici bir bilgi düzeyidir. Bununla birlikte, nedensel yeterliliğin buna ek olarak gözlemlerin öznel ve nesnel bakış açısından sonuçları arasında tatmin edici bir uygunluğu, yani aktörün ruh haline bakmaksızın tanımlanabilen açık eylem biçiminin gözlemlerini içerdiğini belirtme konusunda dikkatli davranır. Buradaki metodolojik problemin bir tartışması için bkz. *Structure of Social Action*. II ve IV bölümler.

13. Bu, çok sık kullandığı *Chance* teriminin Weber' in metnindeki ilk görünüşüdür. Burada olasılık olarak tercüme edilmiştir, çünkü onu *Wahrscheintichkeit* ile dönüşümlü olarak kullanmıştır. Ancak, "olasılık" terimi teknik matematiksel ve istatistikî anlamda kullanıldığı için rakamsal ifade imkânını içerir. Weber' in *Chance*' ı kullandığı birçok yerde bu söz konusu değildir. Bununla beraber, yüksek ve düşük derecelerde olasılıktan söz etmek mümkündür. Onu teknik matematiksel kavramla karıştırmaktan uzak durmak için, tercümede "ihtimal" terimi sıkça kullanılacaktır. Weber bu kavram aracılığıyla, oldukça ustalıklı bir şekilde, anlamın yorumu ve açık eylemle ilgili kaçınılmaz olarak daha karmaşık gerçekler arasındaki açığı kapatmıştır.

14. Profesör Morris Cohen tarafından *Reason and Nature* adlı kitabında kullanıldığı şekliyle "maddeleştirme" terimi Weber' in anlamına tam olarak uyar gözükmektedir. Eleştirel analizin soyut olarak gösterebileceği bir kavram ya da kavramlar sistemi, söz konusu somut olayla ilgili yeterli tam bir tanım yapmış gibi safça kullanıldığında "maddeleşmiş" tir. "Maddeleştirme" yanılgısı Profesör Whitehead' in deyişiyle "yersiz somutluk yanılgısı" nın neredeyse diğer ismidir. Bkz. Onun *Science and the Modern World* adlı eseri.

15. Bkz. August Weisman, *Die Almacht der Naturzüchtung* (Jena:Fischer, 1893); muhalifi muhtemelen *Lehrbuch der Zoologie* (Leipzig: Engelmann, 1902) ve *Tierkunde* (Strasbourg: Trübner, 1904) adlı kitapların yazarı Alexander Götte' dir. (R)

16. Yukarıdaki sınıflandırmada ve ileride gelecek olanların bazılarında terminoloji ne Almanca ne de İngilizcede standartlaşmış değildir. Dolayısıyla Weber' in tanımlarında belli bir keyfilik olduğu gibi, aynı şey İngilizcedeki ilgili kavramlar bütünü için de geçerlidir. Bunların hepsinin eylemin normatif ögeler içeren örüntülere yönelim biçimleri olduğu akılda tutulmalıdır. "Adet" Brauch' un en uygun tercümesi gibi gözükmektedir, zira Weber' in kendi tanımına göre, temel ölçüt "örüntüyle uygun biçimde" yapılmasıdır. *Sitte*'nin gelenekle tercümesi için iyi bir örnek olduğu gözükmektedir. Weber' in ilk yorumunda kullandığı modayla karşıtlık her iki dilde de temelde aynıdır. *Interessenlange* terimi daha büyük bir zorluk teşkil eder. Bunun iki parçası vardır: Çıkar açısından güdülenme ve durumun sunduğu fırsatlara yönelim. İngilizcede bu anlamı karşılayacak bir tek terimin kullanılması mümkün gözükmemektedir ve dolayısıyla daha dolaylı bir ifadeye başvurulmak zorunda kalınmıştır.

17. "Teamül" terimi Weber' in kullanımında *Brauch*dan daha dar kapsamlıdır. Aradaki fark, eylemin yönelik olduğu normatif kalıbın sadece yasal bir düzenin parçası sayıldığı kadarıyla teamüle uygun olmasından ibaret olmasıdır. Öte yandan, meşruiyetin ima ettiği boyun eğme ahlaki yükümlülüğü sorunu "adette" yoktur. Ayrım W.G.Summer' ın "gelenekler" ve "adetler" ayrımıyla

yakından ilişkilidir. Weber' in kendisinin kullandığı terime en yakın İngilizce terimi kullanmayı sürdürmek en iyisi gibi gözükmektedir.

18. Weber' in Din Sosyolojisindeki bir dizi çalışmasının ana temasını oluşturan, bir anlamda, bu ifadenin ampirik göndermesidir. Eylemin belirlenmesinde "fikirlere" önem atfetmeyi mümkün gördüğü kadarıyla, fikir sistemleri arasındaki en önemli farklılıklar, rasyonelleştirme sürecinin her olayda aldığı yönde olduğu gibi rasyonelleşme derecesindekiler değildir. Bu çalışmalar ölümüyle tamamlanmamış kaldı, fakat yayımlanmaya uygun durumdaki bütün materyal *Gesammelte Aufsötze zur Religionssoziologie*' de (GAzRS) üç cilt halinde toplanmıştır.

19. Weber' in bu göndermesini belirlemek mümkün olmamıştır. Bu, büyük ihtimalle hiçbir zaman yazılmamış olan tasarlanmış bir sonuca işaret etmektedir.

20. Okur 7. kısımda sunulan sınıflandırmayla karşılaştırdığında aşağıdaki sınıflandırmanın temeliyle ilgili olarak kolaylıkla kafa karışıklığı yaşayabilir. İlk sınıflandırma meşru bir düzeni yürürlükte tutmanın güdüleriyle ilgili sınıflandırmadır. Bu, ilk sınıflandırmada çıkarcı güdülerin bulunmasını açıklar, fakat ikincisindekileri açıklamaz. Örneğin, dindar olmayan insanların kralların tanrısal hakkı doktrinini desteklemesi oldukça mümkündür, çünkü bir düzenin buna dayalı olarak yıkılmasının istenmeyen sonuçları olabileceğini düşünürler. Ancak bu, kişinin düzene uyma şeklindeki ahlaki yükümlülüğüyle ilgili dolaysız bir duyguyu temellendirebileceğimiz mümkün bir güdü değildir.

21. Rheinstein' in düzeltmesi, bkz. Onun baskısı, age., 7 (R)

22. 1745' de, Maurice de Saxe tek taraflı başlangıç ateşinde ağır kayıplar verse de Cumberland Dükü' nün idaresindeki İngilizleri yendi.

23. Burada bir uyarı notu uygun olacaktır: Çatışma ve mücadele (*Kampf*) ve güç (16. kısım) kavramları bir "güç politikacısı" olarak Weber' in tartışmalarında bağlam dışına çekilmiştir. Ancak, mevcut bölüm şiddet içeren, sınırsız ve kontrolsüz mücadelenin uç örneğinden barışçıl ve kontrollü rekabete kadar sıralanan çatışma çeşitlerini belirler. Gerçekte salt çatışma ve güç Weber' in esas ilgi alanına girmemektedir. O daha çok, farklı olarak düzenlenmiş ve meşrulaşmış eylemler ve bunların grup içeriğiyle ilgilenmiştir. (R)

24. Weber' in açıklayageldiği gibi, *Vergemeinschaftung ve Vergesellschaftung*' u çatallaşmış şekilde değil sürekli anlamda kullanır ve dolayısıyla Tönnies' in *Gemeinschaft ve Gesellschaft* şeklindeki çatallaşmış karşıtlığından eleştirel uzaklığını sürdürür. Weber, benzer şekilde kariyerine Roma hukuku araştırmacısı değil Alman hukuku araştırmacısı olarak başlasa da "duygusuz" Roma hukukunu "cemaatsel" Alman hukukundan ayırmıştır. (R)

25. Bu, 1918 – 1919 Devrimi sırasında Alman sanayi tesislerinde oluşturulmuş ve Weimar Anayasası'n da Federal ekonomik konsey' de temsil hakkına sahip olarak tanınmış *Betriebsräte*' ye bir göndermedir. İngilizce standart çalışma W.C Guillebaud, *The Works Council*. A German Experiment in Industrial Democracy (Cambridge University Pres, 1928) dir.

26. Weber' in terimi burada *Nahrungsspielraum*' dur. Kavram bir bireyin ya da grubun yaşam standardının bağlı olduğu ekonomik kaynakların ve fırsatların kapsamına işaret eder. Bunun aksine, *Erwerbsspielraum* kazanç kaynağı olarak olası rollerinin bakış açısından görülen benzer bir kaynaklar ve ekonomik fırsatlar kapsamıdır. Bu karşıtlıktaki temel ayrım Weber' in sonraki analizi (bkz. 11. bölüm, 10. kısım ve devamı) için çok önemlidir.

27. *Verband* için (Parsons' un kullandığı gibi) kullanılan "kurumsal grup" terimi hem ortak akıl açısından hem de tarihsel düzeyde yanlış anlamalara açıktır. Zira Weber' in terimi ekonomik gruplardan ya da kendi kendini idare eden profesyonel kuruluşlardan fazlasını içerir. Parsons' un alternatif terimi "örgütlü grup " benimsenmiştir. " Örgüt " terimi tam olarak bir "organ" a sahip bir grup şeklinde anlaşılmalıdır, ama bu rasyonelleşmiş türden değildir; sonraki onu bir "girişim" ya da "resmi bir örgüt" yapacaktır. (bkz. 15. kısım) Weber' in *Verband* ve *Verbandshandeln* ile ilgili daha eski tanımı için bkz. Ek. I. (R)

28. "Nesnel olanak" (*objektive Möglichkeit*) terimi Weber' in metodolojik çalışmalarında önemli bir teknik rol oynar. Onun kullanımına göre bir şeyi ampirik olarak var olan bir bütün olarak kavramak "anlam taşıyorsa" o şey "nesnel olarak olanaklıdır." Bu bir biçimsel, mantıksal koşullara uyma sorunudur. Bu anlamda nesnel olarak mümkün olan bir olayın önemli bir olasılık ya da tahmin derecesinde bulunup bulunmayacağı mantıksal olarak ayrı bir sorundur.

29. Bkz. Ferdinand Lassalle, "Über Verfassungswesen" (1862), *Gesammelte Reden und Schriften*, Eduard Bernstein, ed. (Berlin: Cassirer, 1919), 7 – 62. (R)

30. Bkz. Otto Gierke, *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs* (Berlin:Weidmann, 1873), 829; Hugo Hreuss, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaft* (1889). Gierkenin bir öğrencisi olan Preuss' un Weimar anayasasının hazırlanmasında belirleyici bir etkisi olmuştur. Weber de yaklaşık aynı zamanda buna katkıda bulunmuş, bu terimler üzerinde aralıklı olarak çalışmıştır. (W ve R)

31. Parsons tercümesinde "*Herrschaft* teriminin" tatmin edici İngilizce bir karşılığı olmadığını belirtmiştir. Ancak, N.S. Timasheff tarafından *Introduction to Sociology of Law*' una girişinde kullanılan "buyurucu kontrol" terimi "*Weber' in anlamına*" yakındır. (Parsons, ed. Adı anılan eser, 152) bu nedenle bu terimi " en genel amaçlar" için ödünç almıştır. Parsons daha sonra "liderlik" terimini tercih ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte daha özel amaçlar için "otorite" terimini kullanmıştır. Parsons (Bendix ve Rheinstein/ Shils tarafından kullanıldığı şekliyle) "egemenlik" terimine karşı çıkarken şöyle diyordu: En genel anlamı içerisinde şimdi "liderlik" olarak tercüme etmem gereken *Herrschaft* teriminin bir liderin takipçileri üzerinde güç sahibi olduğunu ima ettiği kesinlikle doğrudur. Fakat "egemenlik", Weber' in görüş açısından etkili işleyiş (özellikle de hayati *Verband* ya da kurumsal grubun bütünleşmesi) için topluluğun bütünleşmesinden ziyade bu gerçeğin kritik faktör olduğunu ima eder. Önceki tercümenin Weber' in düşüncesinin ana akımını temsil ettiğine inanmıyorum. Güç analizinde belli açılardan bir realist olsa da tercih edilen tercüme, benim gördüğüm şekliyle, özellikle meşruiyetin önemi üzerindeki muazzam vurgusuyla temsil edilir. Bu nedenle genel yapısal analiz açısından Weber için çok kuvvetli biçimde en önemli konu olan *legitime Herrschaft*' ı "otorite" olarak tercüme etme kararıma bağlı kalmak istiyorum. Bkz. T. Parsons' un Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, *American Sociological Review*, 25:5, 1960, 752 ile ilgili eleştiri makalesi.

Bu bölümde egemenlik terimini tercih ediyorum çünkü Weber bir emre salt boyun eğme gerçeğini vurgular. Bunun nedeni alışkanlık, meşruiyete inanç ya da çıkar düşünceleri olabilir. Ancak Weber daha sonra öznelerin bir emre uyma rızalarına ek olarak genellikle, yine alışkanlık, meşruiyet ya da çıkar temelinde davranabilen bir kadro olduğunu vurgular. Sosyolojik olarak bir *Herrschaft* liderlerin ve liderlik edilenlerin, yönetenlerin ve yönetilenlerin üstlüğü ve astlığı

yapısıdır; çok çeşitli güdülere ve yaptırım araçlarına dayanır. Weber III. Bölümde "otorite" teriminin gerçekten de uygun olduğu bir meşru *Herrschaft* tipolojisi sunar. Ancak, X. Bölüm'de *Herrschaft*' ın iki yönü olan meşruiyet ve gücü enine boyuna ele alır. Okurun burada anlaması gereken, her biri *Herrchaft* ın farklı bir parçasını vurgulasa da "egemenlik" ve "otorite" nin her ikisinin de "doğru" olduğudur. Ayrıca, İkinci Kısım' da bir *Herrschaft* oldukça özel biçimde ortaçağ senyörlüğü ya da tımarı ya da patrimonyal rejimlerdeki benzer yapılardır. Bu aynı zamanda terimin tarihsel kaynağıdır. Önemli ve sosyolojik olarak değerli bir çalışma için bkz. Otto Brunner, *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Osterreichs im Mittelalter* (Vienna, 1959) (R)

32. Disiplinle ilgili daha erken bir tartışma için bkz. İkinci Kısım, XIV. Bölüm: iii: I, "Disiplinin Anlamı"

33. Almancası *Devisenpolitik*' dir. Bu bağlamdaki tercüme Almanca' nın *politics* (politika) ve *policy* (hareket tarzı) arasında ayrım yapmaması dolayısıyla zorlaşmaktadır. *Politik* her iki anlamı da içermektedir. Weber İngilizce yazmış olsaydı çeşitli idare (*policy*) türleri hakkında yaptığı değerlendirmeler gereksiz olacaktı.

II. BÖLÜM

EKONOMİK EYLEMİN SOSYOLOJİK KATEGORİLERİ

Başlangıç Notu

Aşağıda yazacaklarımız hiçbir şekilde "ekonomik bir teori" maksadıyla yazılmamıştır. Bunlar daha çok, sıkça kullanılan belli kavramları tanımlamak ve ekonomi alanındaki belli başlı en basit sosyolojik ilişkileri analiz etmeye yöneliktir. Birinci bölümde olduğu gibi, buradaki prosedürler de tamamıyla uygunluk düşünceleriyle belirlenmiştir. Bu, tartışmalı "değer"[1] kavramından tamamıyla kaçınmanın mümkün olduğunu kanıtlamıştır. Buradaki kullanım, iş bölümü konusundaki ilgili bölümlerde [bkz. 15. kısım ve devamı] Karl Bücher' in terminolojisinden sadece mevcut işin amaçları için gerekli görüldüğü derecede ayrılmıştır. Dinamik süreçle ilgili tüm sorunlara şimdilik değinilmeyecektir.

1. *Ekonomik Eylem Kavramı*

Eylem, öznel anlamına göre, "yarar" (*Nutzleistungen*) arzusunun tatminiyle ilgili olduğu kadarıyla "ekonomik yönelimlidir." "Ekonomik eylem" (*Wirtschaften*) bir aktörün kaynaklar üzerindeki kontrolünün, temel dürtüsü içerisinde ekonomik amaçlara yönelik olarak barışçıl bir biçimde uygulanmasıdır. "Rasyonel ekonomik eylem, bu yönelimde gereçsel rasyonellik, yani düşünülmüş planlama gerektirir. Bağımsız ekonomik eylemi bir "ekonomi" (*Wirtschaft*), ve sürekli ekonomik eylemin örgütlü sistemini "ekonomik kurum" (*Wirtschaftsbetrieb*) olarak adlandıracağız.

1. Yukarıda (I. Bölüm, kısım 1:B) ekonomik eylemin kendi başına sosyal eylem olmak zorunda olmadığı belirtildi.

2. Ekonomik eylem tanımı mümkün olduğunca genel olmalıdır ve bütün "ekonomik " süreçlerin ve objelerin hedefler, araçlar, engeller ve yan ürünler gibi roller içerisinde insan eylemi için taşıdıkları anlam tarafından karakterize edildiği gerçeğini ortaya çıkarmalıdır. Ancak, bazen yapıldığı gibi, bunu ekonomik eylemin "psişik" bir olgu olduğunu söyleyerek ifade etmek hoş görülemez.

   Malların üretimi, fiyatlar ve hatta malların "öznel değerlemesi", eğer ampirik süreçlerse, salt psişik olgular olmaktan çok uzaktır. Ama bu yanıltıcı ifadenin altında doğru bir öngörü vardır. Bu olguların özgün türde bir öznel anlamı olduğu bir gerçektir. Bu tek başına ilgili süreçlerin birliğini tanımlar ve bu tek başına onları öznel yoruma açık hale getirir.

   "Ekonomik eylem" tanımı, ayrıca, kar için işletilen modern bir ticari girişimin işlemesini içerecek şekilde formüle edilmelidir. Bu nedenle tanım doğrudan "tüketim ihtiyaçlarına" ve bu ihtiyaçların "tatminine" dayandırılamaz; bunun yerine bir yanda bir fayda arzusu (talebi) olduğu (ki bu salt parasal kazançlara yönelim durumunda bile geçerlidir), öte yandan tedarik sürecinin bu talebi karşılamaya yönelik olduğu (ki bu sadece ihtiyaçları karşılayan en ilkel ekonomide bile ve bu tedarik metotlarının ne kadar ilkel ve gelenek olarak ne kadar katı olduğuna bakılmaksızın doğrudur) gerçeğinden kaynaklanmalıdır.

3. Bu şekliyle "ekonomik eylem" den ayrı olarak, "ekonomik olarak yöneltilmiş eylem" terimi iki türe uygulanacaktır: (a) temelde başka hedeflere yönelik olmakla birlikte onları izlerken ekonomik değerlendirmeleri, yani bilinçli olarak tanınmış ekonomik sağduyu gerekliliğini de dikkate alan her eylem. Ya da (b) yine temelde ekonomik hedeflere yönelik olsa da araç olarak fiziksel gücü kullanan eylem. Böylece temelde ekonomik olmayan bütün eylemleri ve ekonomik değerlendirmelerden etkilenen barışçı olmayan bütün eylemleri içerir. Bu nedenle "ekonomik eylem" ekonomik değerlendirmelere bilinçli, birincil bir yönelmedir. Bilinçli olmalıdır, zira önemli olan ekonomik tedarikin gerçekleştirilmesiyle ilgili nesnel gereklilik değil, bunun gerekli olduğu inancıdır. Robert Liefmann haklı olarak, eylemi ekonomik eylem haline getiren öznel anlaşılabilir yönelim üzerinde vurgu yapmıştır. Bununla birlikte, karşı görüşü bütün diğer yazarlara bağlama konusunda hatasız değildir. [2]

4. Şiddet kullanımını da içerecek şekilde her eylem türü ekonomik olarak yöneltilmiş olabilir. Bu, örneğin, çapulculuk amacıyla yapılan akınlar ve ticaret savaşları gibi savaşımsı eylemler için geçerlidir. Özelde Franz Oppenheimer, "ekonomik" araçları "siyasi" araçlardan haklı biçimde ayırt etmiştir.[3] Bu, sonrakini ekonomik eylemden ayırt etmek çok önemlidir. Güç kullanımı genel anlamda ekonomik kazanımın ruhuna, sorgulanamayacak biçimde güçlü şekilde zıttır. Dolayısıyla, "ekonomik eylem" terimi malların güç yoluyla ve diğer tarafın güç tehdidiyle doğrudan zorlanmasıyla elde edilmesine uygulanmayacaktır. Ayrıca, ticaretin en önemli ekonomik araçlardan biri olmakla birlikte tek araç olmadığını da söylemeye gerek yoktur. Bunun yanında, silah üretimi ve savaş için ekonomik organizasyon gibi durumlarda olduğu gibi muhtemel güç kullanımının başarısı ve buna yönelik araçların resmiyette barışçıl şekilde tedariki diğerleri gibi ekonomik bir eylemdir.

   Rasyonel her politik eylem biçimi gerekli araçların sağlanması açısından ekonomik yönelimlidir ve politik eylemin ekonomik amaçlara hizmet etmesi mümkündür. Benzer şekilde, her ekonomik sistem için geçerli olmasa da, modern şartlardaki modern ekonomik düzen kaynakları kontrolü, devletin yasal zorlamasıyla desteklenmezse, yani "yasal" hakları güç tehdidiyle desteklenmezse, devam edemezdi. Fakat ekonomik sistemin güçle korunmaya muhtaç olması kendisinin güç kullanımının örneği olduğu anlamına gelmez. Ekonominin örneğin devlete karşı bir ekonomik araç olduğunu ileri sürmenin savunulamaz olması, yalnızca, devletin kendisini bugün tekeline aldığı araç, yani güç açısından tanımlamanın mümkün olduğu gerçeğinden ortaya çıkar. Ekonomik eylemin pratik yaklaşım açısından en önemli yönü hedefler arasında ihtiyatlı seçimdir. Ancak, bu seçim bu çeşitli hedefler için mevcut ya da sağlanabilecek araçların kıtlığına yöneliktir.

5. Rasyonel her tür ekonomik eylem, araçlarını seçiminde, "rasyonel ekonomik eylem" ya da herhangi bir açıdan "ekonomik eylem" olarak adlandırılmayacaktır; özellikle, "ekonomi" terimi "teknoloji" teriminden ayrılacaktır.[4] Bir eylemin "tekniği" eylemin son tahlilde yöneldiği anlam ya da hedefin aksine kullanılan araca işaret eder. "Rasyonel" teknik, aktörün en yüksek rasyonellik düzeyinde bilimsel bilgiden oluşan deneyimine ve düşüncesine bilinçli ve sistemli olarak yönelmiş araçlar seçimidir. Bu nedenle somut anlamda "teknik" olarak ele alınabilecek şeyler çeşitlidir. Somut ey-

lemin mutlak anlamı, eylemin bütünsel içeriğine bakıldığında, teknik bir düzende olabilir; yani sadece bu geniş bağlamda bir araç olarak önemli olabilir. Sonra, somut eylemin "anlamı" (geniş açıdan bakıldığında) teknik işlevinde yatar ve diğer taraftan, bunu gerçekleştirmek için uygulanan araçlar onun "teknikleridir." Bu anlamda, kavranabilir her tür eylemin teknikleri vardır: Dua teknikleri, riyazet teknikleri, düşünce ve araştırma teknikleri, hatırlama teknikleri, eğitim teknikleri, siyasi ya da dini hakimiyet teknikleri, idare, sevişme, savaş, müziksel performans teknikleri, heykeltıraşlık ve resim teknikleri, yasal kararlara ulaşma teknikleri. Bütün bunlar rasyonellik derecesi açısından çok geniş çeşitliliğe sahip olabilir. "Teknik bir sorunun varlığı her zaman hedefe yönelik en rasyonel aracın seçimi konusunda kuşku olduğu anlamına gelir. Diğerleri arasında, bir tekniğin rasyonellik standardı, diğerlerinin yanında, ünlü " en az çaba" ilkesi, sonuç ve sonucun bağlı olduğu araç arasındaki ilişkide bir optimuma ulaşılması olabilir (sonuca *mutlak* minimum araçla ulaşılması değil).

Görünüşte aynı ilke, hiç kuşkusuz, ekonomik eylem – ya da herhangi bir rasyonel eylem – için de geçerlidir. Fakat orada farklı bir anlamı vardır. Eylem mevcut açıdan salt teknik olduğu sürece sadece, sonucun eşit kalitesi, kesinliği ve devamlılığı ile birlikte, belli bir hedefe ulaşmadaki çabanın görece en "ekonomiği" olan araçların seçimine yöneliktir; görece demekle hedefe ulaşmaktaki farklı metotlardaki araçların doğrudan benzer giderleri olduğu derecede demek istiyoruz. Hedef kendi başına sorgusuz kabul edilir ve salt teknik bir düşünüş diğer istekleri görmezden gelir. Bu nedenle bir makinenin teknik olarak gerekli parçasını demirden mi yoksa platinden mi yapmak gerektiği konusunda sadece teknik temellere dayanan bir karar, özel amaçları için her iki metalde yeterli miktarda bulunduğu sürece , bu durumda hangisinin belli sonucu vereceğini ve aynı zamanda emek gibi diğer benzer kaynakların giderini en aza indirmeyi göz önüne alacaktır. Fakat demir ve platinin potansiyel kullanımlarıyla ilgili olarak, bugün her teknisyenin kimya laboratuarında bile yapmaya alıştığı gibi, görece azlıkları da göz önüne alındığında, eylem mevcut anlamda artık salt teknik değil ayrıca ekonomiktir. Ekonomik bakış açısından, teknik sorular her zaman "giderleri" göz önüne alır. Bu ekonomik açıdan çok önemli bir sorundur ve bu bağlamda her zaman, eğer bu özel araç belli bir isteğin tatmininde kullanılmazsa diğer isteklerin tatmini üzerindeki etkisinin ne olacağını sorma

formu alır. "Diğer istekler" nitel olarak farklı mevcut istekler ya da nitel olarak benzer gelecek isteklerdir. (Friedrich von Gottl – Ottlilienfeld, *Grundriss der Sozialökonomik*, II. Bölüm, 2' de benzer bir görüşü benimsemiştir; bu konuyla ilgili geniş ve iyi bir tartışma R.Liefmann, *Grundsatze der Volkswirtschaftslehre*, cilt I (3. Basım), s. 322 ve devamında bulunabilir. Bütün araçları "iş gücünün mutlak giderlerine" indirgeme girişimi hatalıdır)

Belli bir teknik hedef için çeşitli araçlar kullanmanın, görece açılardan, "giderinin" ne olduğu sorusunun cevabı bunun son tahlilde diğer hedefler için araç olarak potansiyel faydalarına bağlı olduğu şeklindedir. Bu açıdan teknik bir problem belli türden yükleri taşımak ya da bir madende belli derinlikteki madeni ürünleri çıkarmak için hangi aletlerin gerekli olduğu ve hangi alternatifin en uygun olduğu, yani hangisinin en az çaba gideriyle belli bir başarı derecesine ulaştırdığıdır. Öte yandan bir Pazar ekonomisi varsayımına dayanarak bu giderlerin malların satılmasıyla elde edilen para açısından karşılanıp karşılanmayacağı, ya da planlı bir ekonomi varsayarsak, gerekli iş gücünün ve diğer üretim araçlarının daha acil olduğu öne sürülen diğer isteklerin karşılanmasına zarar vermeden sağlanıp sağlanmayacağı ekonomik bir problemdir. Ekonomik eylem bir şeyin uygulanacağı hedefi seçme problemine yönelmiştir; teknoloji ise hedef belli olarak uygun araçların seçimi problemine yöneliktir. Teknik rasyonelliğin (pratik değil) teorik tanımı açısından teknik bir sürecin ürününün herhangi bir anlamda faydalı olup olmadığı tamamıyla önemsizdir. Örneğin, bir tür teknik eğlence olarak, bütün modern metotları atmosferik havanın üretimine uygulamak mümkündür. Fakat hiç kimse eylemin salt teknik rasyonelliğine en küçük bir istisna dahi oluşturamaz. Öte yandan, ekonomik olarak süreç normal şartlar altında açıkça irrasyonel olurdu, çünkü ürüne hiç talep gelmezdi. (Bütün bunlarla ilgili olarak V. Gottl – Ottlilienfeld, adı geçen eseri karşılaştırınız.)

Modern zamanların teknolojik gelişmesi olarak adlandırılan şeyin ekonomik olarak büyük oranda kar elde etmeye yönelik olduğu gerçeği teknoloji tarihinin en önemli gerçeklerinden biridir. Fakat ne kadar önemli olursa olsun, bu ekonomik yönelim teknolojinin şekillendirilmesinde tek başına durmuyordu. Buna ek olarak, iş bilmez ideologların oyunları ve fikirleri, öte dünya ile ilgili kaygılar ve her türden hayaller, sanatsal problemlerle uğraşı ve ekonomik olmayan diğer çeşitli güdüler rol oynadı. Bununla birlikte bütün zamanlardaki ve özellikle günümüzdeki ana vurgu teknolojik

gelişmenin ekonomik olarak belirlenmesi üzerindedir. Rasyonel hesaplama ekonomik etkinliğin temelini oluşturmasa, ekonomik temelinde belirli çok özel koşullar olmasaydı rasyonel teknoloji asla ortaya çıkmazdı.

Ekonomik yönelimin onu teknolojiden ayıran yönlerinin başlangıçta açıkça belirlenmemesi sosyolojik başlangıç noktasının neticesidir. Sosyolojik bakış açısından, alternatif hedeflerin birbiriyle ve giderlerle ilişkili olarak değerlendirilmesi "sürekliliğin" sonucudur. Bu en azından, giderler daha acil hedefler için bir hedeften vazgeçmekten başka bir anlama geldiği ölçüde geçerlidir. Öte yandan ekonomik bir teori bu ölçütü baştan itibaren vurgulama işine yarar.

6. Ekonomik eylemle ilgili sosyolojik kavrama kontrol ve düzenleme gücü kriterini (*Verfügungsgewalt*) dahil etmek önemlidir.[5] Bunun nedeni en azından modern bir Pazar ekonomisinin bütünsel bir alım satım sözleşmeleri ağından, yani kontrol ve düzenleme güçlerinin bilerek planlanmış tahsisinden oluşmasıdır. Bu, böyle bir ekonomide, ekonomik eylemin hukukla ilişkisinin temel kaynağıdır. Fakat ekonomik etkinliklerin başka türden düzenlemeleri de kontrol ve düzenleme güçlerinin *de facto* (fiili) dağıtımını içerebilir. Gerçi bunların temel ilkeleri özerk ve müstakil ekonomik birimlerin sahip olduğu bu tür güçlerin yasal olarak korunmasıyla modern özel girişim ekonomisininkilerden farklı olabilir. Sosyalizm örneğindeki gibi ya merkezi otorite ya da anarşizmdeki gibi bağlı parçalar gerekli iş ve üretim araçları hizmetleri üzerinde bir tür kontrole sahip olmaya dayanabilmelidir. Bu gerçeği sözlü araçlarla saklamak mümkündür, fakat varlığının dışında yorumlanamaz. Tanım gereği, bu kontrolün ne şekilde garanti altına alınacağı ilgilenmeye değmeyen bir sorundur; teamülle mi yoksa yasayla mı garanti alınacağı, herhangi bir dışsal yaptırımın korumasından faydalanıp faydalanmayacağı önemli değildir; fakat güvenliği sadece gelenek ya da çıkar açısından mevcut gerçek beklentilere dayanır. Yasal zorlama modern ekonomik düzen açısından ne kadar önemli olursa olsun bu imkânlar göz önünde bulundurulmalıdır. Kontrol güçlerinin sosyal eylem kavramı için ekonomik yönlerden vazgeçilmez olması ampirik temellere dayalı olarak ne kadar önemli sayılırsa sayılsın yasal düzenin tanım olarak bu kavramın parçası olduğunu ima etmez.

7. Kontrol ve tasarruf güçleri burada aktörün bir şekilde zorunlu ya da sadece gerçek olarak var olan kendi iş gücü üzerindeki kontrol imkânını içerecek

şekilde ele alınacaktır. Bunun doğal karşılanmaması gerektiği köleler örneğindeki yokluğuyla gösterilir.

8. Ekonomik eylemle ilgili sosyolojik teorinin amaçları açısından 2. Kısımda yapıldığı gibi erken bir evrede "mallar" kavramının ortaya konulması gereklidir. Zira bu teori özgün anlamını aktörün sadece teoride ayrılan (fakat ampirik olarak gözlemlenemeyen) düşüncelerinin sonuçlarıyla kazanan türden bir eylemle ilgilidir. Teorik öngörüleri ekonomik eylemin sosyolojisine temel teşkil eden ekonomik teori, (belki de) farklı şekilde gelişebilir; ekonomik eylem kendi teorik kurgularını oluşturmayı gerekli bulabilir.

2. Fayda Kavramı

"Fayda" (*Nutzleistungen*) ile her zaman şimdi ya da gelecekte kullanıma yönelik spesifik ve somut, gerçek ya da hayali avantajlar kastedilecektir. Bunlar ekonomik olarak davranan bir ya da daha fazla birey tarafından tahmin edilir ve özel bir tedarikin nesnesi haline getirilir. Bu bireylerin eylemi ekonomik eylemlerinin hedeflerine araç olarak bu tür faydaların tahmini önemine yöneliktir.

Fayda, insan olmayan ya da cansız nesnelerin ya da insanların hizmetleri olabilir. Ne türden olursa olsun potansiyel fayda kaynakları olan, insan olmayan nesneler "mallar" olarak isimlendirilecektir. İnsani bir kaynaktan çıkan faydalar, bu kaynak aktif bir idareden oluştuğu kadarıyla, "hizmetler" (*Leistungen*) olarak isimlendirilecektir. Bununla birlikte, faydalar üzerindeki mevcut ve gelecek düzenlemenin ya da kontrolün potansiyel kaynağı olarak değerlendirilen sosyal ilişkiler de ekonomik önlemlerin nesnesidir. Gelenek, çıkar kümelenmesi ya da göreneksel veya yasal düzenin ekonomik bir birimin amaçlarına uygun biçimde hazır ettiği ekonomik avantaj fırsatları "ekonomik avantaj" olarak isimlendirilecektir.

Aşağıdaki yorumları ile ilgili olarak E. von Böhm. Bawerk, *Rechte und Verhaltnisse vom Standpunkt der volkswirtschaftlichen Güterlehre*' yi karşılaştırınız. (Innsbruck 1881)

1. Mal ve hizmet kategorileri çevrenin, bir birey için ekonomik açıdan önemli ve dolayısıyla ekonomik ilginin nesnesi olabilecek yönlerini ortadan kaldırmaz. "İyi niyet" ve müdahale konumunda olan bireylerin ekonomik tedbirleri yumuşatması gibi şeyler aynı türden öneme sahip olabilir ve ekono-

mik tedarikin ve örneğin kontratların nesnesi olabilir. Ancak bu gibi şeyleri bu iki kategoriden biri altında toplamaya çalışmak kavramların karışmasına neden olabilir. Bu nedenle bu kavram seçimi tamamıyla uygunluk düşüncesiyle belirlenmektedir.

2. Böhm. Bawerk' in doğru biçimde belirttiği gibi hayattaki ve günlük konuşmadaki bütün somut nesnelerin ayrım yapılmadan "mallar" olarak isimlendirilmesi yanlış olurdu: O zaman mal kavramı maddi bir fayda kavramıyla eşit olurdu. Faydanın tam anlamıyla, ekonomik bir "mal" bir "at" ya da bir "demir çubuk" değil, bunların istenen ve pratik kullanımlara sunulabileceği spesifik şekillerdir; örneğin yük çekmek ya da ağırlıkları taşımak, ya da bu türden şeyler. Mevcut terminoloji içerisinde malları ekonomik muamelelerdeki değişim nesneleri olarak görünen "iyi niyet", "ipotek", "mülk" gibi potansiyel gelecek avantajları (*Chancen*) mallar olarak isimlendiremeyiz. Bunun yerine, sadelik adına, geleneksel ya da yasal düzen tarafından taahhüt edilmiş ya da garanti altına alınmış mal ve hizmetlerin faydaları üzerindeki bu tür potansiyel kontrol ve tasarruf güçleriyle ilgili hizmetleri "ekonomik avantajlar" (*Chancen*) ya da yanlış anlaşılmayacağı her yerde sadece "avantajlar" olarak isimlendireceğiz.

3. Salt rıza, izin ya da ihmal değil de sadece aktif davranışın "hizmet" olarak ele alınması uygunluk meselesidir. Bundan mal ve hizmetlerin ekonomik olarak önemli bütün faydalarla ilgili kapsamlı bir sınıflandırma oluşturmadığı sonucu çıkar.

"Emek" kavramıyla ilgili olarak bkz. 15. Kısım

3. Eylemin Ekonomik Yönelim Biçimleri

Ekonomik yönelim bir gelenek ya da hedefe yönelik rasyonellik meselesi olabilir. Yüksek derecede eylem rasyonelliği olduğu durumlarda bile geleneksel yönelim öğesi önemli olmayı sürdürür. Rasyonel eylem çoğunlukla ne tür bir örgütlenme altında olursa olsun temelde "yönetimsel" eylem için önemlidir (Bkz. Aşağıda, 15. Kısım). Rasyonel ekonomik eylemin içgüdüsel olarak tepkisel yiyecek arayışından ortaya çıkması ya da miras alınan tekniklerin geleneksel olarak kabulü ve alışılagelmiş sosyal ilişkiler büyük oranda dışarıda günlük rutini de içeren ekonomik olmayan olaylar ve eylemler[6] ve ayrıca geçim üzerinde artan mutlak ve görece sınırlamalar durumunda gerekliliğin baskısı tarafından belirlenir.

1. "Gerçek ekonomik durum" gibi herhangi bir kavram için prensipte tabiî ki herhangi bir bilimsel standart olamaz. Ekonomik durumu, bildiğimiz araç ve gereçlerin en düşük gelişmesiyle karakterize edilene benzer bir teknolojik düzeye yerleştirmeyi keyfi olarak kabul etmek mümkündür. Fakat ilkel insanların düşük bir teknolojik düzeyde yaşamalarından benzer teknolojik temele sahip bütün geçmiş zaman insanlarının ekonomilerinin, örneğin Vedda'nın ya da Amazon bölgesindeki belli kabilelerin ekonomik örgütlenmesiyle aynı olduğu çıkarımını yapmanın bilimsel bir haklılık yönü yoktur. Zira salt ekonomik bakış açısından, bu teknoloji düzeyi büyük ölçekli emek örgütlenmesiyle olduğu gibi küçük gruplardaki aşırı dağılımla da uyumludur. (Bkz. Aşağıda 16. Kısım) Sadece doğal çevrenin ekonomik yönlerinden bunların hangisine daha yakından ulaşılacağını çıkarmak imkânsızdır. Ekonomik olmayan çeşitli faktörler, örneğin ordu önemli bir fark yaratabilir.
2. Savaş ve göç, erken zamanlarda büyük oranda ekonomik değerlendirmelere yöneltilmiş olsa da kendi başlarına ekonomik süreçler değildir. Ancak bunlar şimdiye kadar bütün zamanlarda ekonomik sistemde köklü değişikliklerden sorumlu olmuştur. İklim değişiklikleri, kum baskınları ya da ormanların yok edilmesi gibi faktörlerle geçim kaynaklarında büyük bir azalma olmuş ve insan toplulukları kendilerini çıkar yapılarına ve ekonomik olmayan faktörlerin rol oynadığı yöntemlere dayalı olarak büyük oranda farklı şekillerde ayarlamıştır. Ancak tipik tepkiler yaşam standardında bir gerileme ve nüfusta mutlak bir düşüş olmuştur. Benzer şekilde, geçim araçlarında, belli bir yaşam standardı ve bunlara erişim olanaklarının dağıtımı tarafından belirlenen görece fakirleşme durumlarında da büyük farklılıklar ortaya çıkmıştır. Fakat genel olarak bu tür bir durum diğerinden daha sık olarak ekonomik etkinliklerin gittikçe rasyonelleşmesiyle karşılaşmıştır. Ancak bu durumda bile genel açıklamalarda bulunmak mümkün değildir. İstatistikî bilgiye güvenilebileceği kadarıyla, Çin' de 18. yüzyılın başından sonra muazzam bir nüfus artışı olmuş, fakat bu aynı zamanda Avrupa' da görülen benzer bir olaydan tamamıyla farklı bir etki yapmıştı. Fakat en azından bunun nedenleriyle ilgili bir şey söylemek mümkündür. (bkz. Aşağıda II. Kısım) Arabistan çölündeki geçim kaynaklarının kronik azlığı sadece belli zamanlarda ekonomik ve siyasi yapıda değişikliğe neden olmuştur ve bu değişiklikler en belirgin hale ekonomik olmayan (dini) gelişmeler rol oynadığında gelmiştir.

3. Yaşam alışkanlıklarında, örneğin erken modern zamanlarda işçi sınıflarının ayırt edici özelliğini oluşturan yüksek dereceli gelenekselleşme ekonomik girişimin kapitalist yönde rasyonelleşmesindeki büyük artışı engellememiştir. Fakat bu aynı zamanda, örneğin Mısır' daki kamu maliyesinin devletçi – sosyalist bir model üzerinde rasyonelleşmesiyle de uyumludur. Bununla birlikte, bu geleneksel yaklaşım Batı Dünyası'nda özellikle modern türden rasyonel kapitalist ekonomiye doğru daha ileri bir gelişme olmadan önce en azından kısmen aşılmak zorundaydı.

4. Rasyonel Ekonomik Eyleme Ait Tipik Önlemler

Aşağıdaki rasyonel ekonomik eylemlerin tipik önlemleridir.

(1) Aktörün herhangi bir nedenle kontrolüne güvenebileceğini hissettiği faydaların şimdi ve gelecek arasında olmak üzere sistematik tahsisi. Bunlar tasarrufun temel özellikleridir.

(2) Mevcut faydaların tahmini görece önceliklerine göre, marjinal fayda ilkesine göre sıralanmış olarak çeşitli potansiyel kullanımlara sistematik olarak tahsisi.

En kesin biçimde "statik" bu iki örnek en çok barış zamanlarında gelişmiştir. Bugün çoğunlukla, parasal gelirlerin tahsisi biçimini almaktadır.

(3) Gerekli bütün üretim araçları aktörün kendisi tarafından kontrol edilen bu tür faydaların üretim veya nakliye yoluyla sistematik olarak temini[7]. Eylemin rasyonel olduğu yerde, bu tür bir eylem, aktörün tahminine göre eylemin beklenen sonucuna yönelik talebinin acilliğinin gerekli giderleri aştığı derecede gerçekleşecektir. Bu giderler (a) gerekli iş hizmetlerinin bıktırıcılığı ve (b) gerekli malların diğer potansiyel kullanımlarından ibaret olabilir ki bunun içinde potansiyel alternatif ürünlerin ve kullanımlarının faydası da bulunabilir. Bu, en geniş anlamı içerisinde, nakliyeyi de içine alan "üretimdir".

(4) Faydalar üzerindeki garantili kontrol ve düzenleme güçlerinin, mevcut sahipleriyle ya da rekabet halindeki teklif sahipleriyle anlaşma halinde (*Vergesellschaftung*) sistematik olarak elde edilmesi. Kontrol güçleri başkalarıyla paylaşılabilir ya da paylaşılamaz. Bunun sebebi faydaların başkalarının kontrolü altında olması, temin yollarının bu tür bir kontrol içinde olması ya da üçüncü kişilerin onları aktörün kendi stokunu tehlikeye atacak şekilde elde etmek istemesinde yatabilir.

Bir kontrol ya da düzenleme gücünün mevcut sahibiyle geçerli rasyonel bir ortaklık (*Vergesellschaftung*) (a) faydaların temini ve kullanımının yönelik olduğu bir düzene sahip bir kuruluşun tesisinden (b) ya da mübadeleden ibaret olabilir. İlk durumda kuruluşun amacı tedariki yapan aktörlerin rekabetini sınırlamak için tedariki, kullanımı veya tüketimi belli miktarlara göre düzenlemektir. O zaman bu "düzenleyici bir örgüttür". Ya da ikinci olarak, amacı o ana kadar dağınık bir kontrole tabi olan faydaların sistemli yönetimi için birleşik bir otorite kurmak olabilir. Bu durumda "yönetsel bir örgüt" vardır.

"Mübadele" tarafların çıkar uzlaşmasıdır; bu süreçte mallar ya da diğer avantajlar karşılıklı bedel olarak geçiş yapar. Mübadele geleneksel ya da alışılagelmiş olabilir (b) dolayısıyla özellikle sonraki durumda ekonomik olarak rasyonel değildir. İkinci olarak, hem niyet hem de sonuç açısından ekonomik anlamda rasyonel olabilir. Rasyonel yönelimi olan her mübadele durumu, önceden açık ya da gizli olarak var olan çıkarlar çatışmasının uzlaşma yoluyla çözümlenmesidir. Uzlaşmada çözümlenen çıkar karşıtlığı, aktörü iki farklı çatışmada potansiyel olarak içerir. Bir tarafta, mübadele içinde bulunulan ortakla üzerinde anlaşılması gereken fiyatla ilgili çatışma vardır, buradaki tipik metot pazarlıktır. Öte yandan, şimdi ya da gelecekte aynı pazarda rekabet eden gerçek ya da potansiyel rakiplerle rekabet olabilir. Burada tipik metot rekabetçi açık arttırma ve tekliftir.

1. Faydalar ve onların kaynağı olan mallar ya da emek, eğer ekonomik olarak davranan aktör gerçekte (en azından bir noktaya kadar) onları başka kişilerin müdahalesi olmadan kendi arzusuna göre kullanma durumunda ise onun kontrolü (*Eigenverfügung*) altındadır; aktörün bu yeteneğinin yasal düzene, âdete veya geleneğe ya da çıkarlar kompleksine dayanıp dayanmadığı önemli değildir. Düzenleme güçlerinin, kavram ya da gerçek olarak, yalnızca yasal olarak güvence altına alınmasının belirleyici olduğu hiçbir şekilde doğru değildir. Bu bugün maddi üretim araçlarıyla birlikte ekonomik etkinliğin ampirik olarak vazgeçilmez bir temelidir.
2. Malların henüz tüketilebilir olmayışı, bitirildiklerinde tüketim için henüz uygun bir yerde olmamalarının sonucu olabilir; dolayısıyla doğal olarak ticaretten ayrılması gereken malların taşınması, mallar üzerindeki kontrolde bir değişiklik burada üretim sürecinin bir parçası olarak ele alınabilir.
3. Arzu edilen faydalar üzerinde kontrol olmadığı zaman bireyin yasal bir dü-

zen, adet ve gelenek, kendi çıkarı ya da bilinçli olarak sahip olduğu ahlaki standartları tarafından başkalarının kontrolüne zorla müdahale etmesinin engellenmesi prensip olarak önemsizdir.

4. Tedarik sürecindeki rekabet çok çeşitli şartlarda gerçekleşebilir. Stoklar avcılık, balıkçılık, ormancılık, otlatma ve yeni araziler açılmasında olduğu gibi el koymayla elde edildiği zaman bu özellikle önemlidir. Bu aynı zamanda yabancılara kapalı bir örgüt içerisinde de var olabilir ve çok sık olarak da vardır. O zaman bu tür bir rekabeti sınırlamaya çalışan bir düzen, her zaman, sınırlı sayıda bireyin ya da daha sıklıkla ailelerin faydalanması için garanti altına alınan tedarik olanaklarının tahsisiyle birleşmiş olarak stokların belli miktarlarda dağıtılmasından oluşur. Bütün Ortaçağ izleri – balıkçılık birlikleri, ormanlarda ekim alanları açma, ortak ve boş arazilerde otlak ve odun toplama haklarının, Alp otlaklarındaki otlatma haklarının düzenlenmesi – hep bu karaktere sahiptir. Topraklar üzerinde bulunan çeşitli türden kalıtsal mülkiyet hakları, gelişmesini bu tür bir düzenlemeye borçludur.

5. Herhangi bir şekilde bir insanın kontrolünden bir diğerininkine transfer edilebilen ve bir başkasının bedel ödemeye razı olduğu bir şey bir mübadele nesnesi olabilir. Bu, mallar ve hizmetlerle sınırlı değildir, fakat her türden potansiyel ekonomik avantajı içerir. Sadece gelenek ya da kişisel çıkarla var olan ve dayatılamayan "iyi niyet" buna örnek olarak verilebilir; ancak, özelde hak iddiaları belli bir düzende dayatılabilir olan her türden avantajı içine alır. Bu nedenle mübadele nesneleri mutlaka mevcut faydalar değildir.

   En geniş anlamı içerisinde "mübadele" ile şu anki amaçlarımız açısından, herhangi bir türden fayda karşılığında mevcut, devamlı olan, müstakbel bir faydanın sunulmasını içeren resmi olarak gönüllü bir anlaşma durumu kast edilecektir. Dolayısıyla malların ya da paranın faydasının aynı türden malların gelecekte dönüşü karşılığında alınıp satılmasını içerir. Bu aynı zamanda "kira" karşılığında bir nesnenin kullanımına izin verilmesi ya da bunun hoş görülmesini ya da ücret ya da maaş karşılığı herhangi bir tür hizmetin kiralanmasını içerir. Son örneğin bugün, sosyolojik bakış açısından, 15. kısımda belirtildiği gibi "işçiye" belli bir egemenlik formu altında boyun eğdirilmesini içermesi ön amaçlar açısından, kredi ve satın alım arasındaki ayrım gibi görmezden gelinecektir.

6. Mübadelenin koşulları geleneksel olabilir; adet tarafından dayatılmakla birlikte kısmen geleneksel ya da rasyonel olabilir. Alışılagelmiş mübadelelere

örnek olarak arkadaşlar, kahramanlar, şefler, prensler arasında hediye alış verişi verilebilir: Örneğin Diomedes ve Glaucos arasındaki zırh değiş – tokuşu. Bunların Tell-el-Amarna belgelerinde görülebildiği gibi rasyonel yönelimli olması ve büyük ölçüde kontrol edilmesi alışılmadık değildir. Rasyonel mübadele yalnızca her iki tarafın da ondan kazanç beklediği ya da biri kendi ihtiyacı ya da diğerinin ekonomik gücü nedeniyle baskı altında olduğu zaman mümkündür. Mübadele tüketim ya da edinim amaçlarının her birine hizmet edebilir. (Bkz. Aşağıda II. Kısım) Dolayısıyla aktörün kişisel kullanımı için tedarike ya da kazanç fırsatlarına yöneltilebilir. İlk durumda koşulları büyük oranda durumdan duruma değişebilir ve bu açıdan irrasyoneldir. Dolayısıyla, örneğin, ev artıklarına, belirli bir ev ekonomisinin bireysel marjinal faydalarına göre değer biçilecek ve ara sıra çok ucuza satılabilecektir; o anın beklenmedik istekleri mübadelede aranan malların marjinal faydalarını yüksek düzeye çıkarabilecektir. Dolayısıyla, değişim oranları marjinal fayda tarafından belirlendiği şekliyle büyük oranda dalgalanacaktır. Rasyonel rekabet yalnızca "pazarlanabilir mallar" durumunda (bkz. 8. kısım) ve en yüksek derecede mallar kar sisteminde kullanılıp satıldığı zaman gelişir. (bkz. II. Kısım)

7. Yukarıda 4. maddede sözü edilen düzenleyici sistemin müdahale biçimleri tek mümkün biçimler değildir; bunlar yalnızca arz temelinin daralmasının en acil sonuçları olduğu için geçerli olanlardır. Pazarlama süreçlerinin düzenlenmesinden aşağıda söz edilecektir.

5. Ekonomik Örgüt Türleri

Ekonomik yönelimli bir örgüt ekonomik sistemle olan ilişkisine göre; (a) "ekonomik olarak aktif bir örgüt" (*wirtschaftender Verband*) olabilir, bunun şartı düzenine yönelik temelde ekonomik olmayan örgütlü eylemin ekonomik eylemi içermesidir; (b) düzen tarafından yönetildiği şekliyle örgütlü eylemi temelde belli türden otosefal bir ekonomik eylemse "ekonomik bir örgüt" (Wirtscaftsverband) olabilir; (c) eğer üyelerin otosefal ekonomik etkinliği doğrudan grubu yöneten düzene yönelikse, yani ekonomik eylem bu açıdan heteronomsa "ekonomik olarak düzenleyici bir örgüt" (*wirtschaftsregulierender*) olabilir; (d) eğer düzeni resmi kurallar yoluyla sadece üyelerinin otosefal ve özerk ekonomik etkinliklerini ve bu şekilde elde edilen ilgili ekonomik avantajları garanti altına alıyorsa resmi bir düzeni dayatan bir örgüt (*Ordnungsverband*) olabilir.[9]

1. Sosyalist ya da komünist tür dışındaki devlet ve kilise ve gönüllü kuruluşlar gibi bütün diğer örgütler eğer kendi finansal işlerini idare ediyorlarsa ekonomik olarak aktif gruplardır. Bu aynı zamanda eğitim kurumları ve temelde ekonomik olmayan bütün diğer örgütler için de geçerlidir.
2. Sözünü ettiğimiz bağlamdaki "ekonomik örgütler" kategorisinde sadece ticari şirketler, kooperatif birlikleri, karteller, ortaklıklar vs. değil çok sayıda insanın etkinliğini içeren bütün sürekli ekonomik kuruluşlar (*Betriebe*) sayılabilir. Bu iki zanaatkar tarafından işletilen bir atölyeden tüm dünyanın olası bir komünist örgütlenmesine kadar uzanabilir.
3. "Ekonomik olarak düzenleyici örgütler" şunlardır: Ortaçağ köy birlikleri, loncalar, işçi birlikleri, işveren sendikaları, karteller ve bütün diğer gruplar, ekonomik etkinliğin hem hedeflerini hem de kurallarını düzenlemeye çalışan ekonomik bir politikayı sürdürenlerin yönetici otoriteleri. Bu nedenle böyle bir politikayı izleyen modern bir devlet kadar Orta Çağların köylerini ve kasabalarını da içine alır.
4. "Resmi bir düzenin dayatılmasıyla" sınırlı bir gruba örnek olarak saf *laissez faire* devletini verebiliriz. Bu devlet tekil hanelerin ve girişimlerin ekonomik etkinliğini bütünüyle özgür bırakır ve düzenleyiciliğini serbest sözleşme yükümlülüklerinin yerine getirilmesiyle ilgili anlaşmazlıkların çözümü şeklindeki resmi işlevle sınırlandırır.
5. "Ekonomik etkinliği düzenleyen" ya da sadece "resmi bir düzeni dayatan" örgütlerin varlığı prensipte ekonomik etkinlik alanında belli ölçüde bir özerkliği gerektirir. Dolayısıyla, prensipte ekonomik kaynaklar üzerinde serbest bir tasarruf alanı vardır fakat bu aktörlerin yönelik olduğu kurallar aracılığıyla çeşitli derecelerde sınırlı olabilir. Bu, aktörlerin üzerinde özerk kontrol sahibi olduğu ekonomik avantajların daha ileri (en azından görece) tahsisini ima eder. "Resmi bir düzeni dayatan" en saf türden bir grup, bu nedenle, bütün insan eyleminin içerikle ilgili olarak özgür olduğu ve düzenlemeye sadece biçimle ilgili olarak yöneldiği ve insanî olmayan bütün fayda kaynaklarının bireylerin onlar üzerinde modern mülkiyet sisteminde olduğu gibi özellikle alışverişle serbest bir kontrole sahip olacağı şekilde dağıtıldığı zaman mevcuttur. Tahsis ve özerklik üzerindeki başka türden herhangi bir sınırlama "ekonomik etkinliğin düzenlenmesini" ima eder, çünkü insan etkinliklerinin yönelimini sınırlar.

6. "Ekonomik etkinliğin düzenlenmesi" ile "biçimsel bir düzenin salt dayatılması" arasındaki ayrım çizgisi belirsizdir. Zira doğal olarak, "biçimsel" türden düzen, eylem üzerinde maddi bir etkide bulunmakla kalmaz, fakat bir şekilde bulunmalıdır da; bu bazı durumlarda çok köklü bir etki olabilir. Formel kurallar koymaktan başka iddiası olmayan çok sayıda yasal düzenleme gerçekten de maddi bir etki yaratacak şekilde yapılmaktadır (Bkz. "Hukuk Sosyolojisi", II. Kısım VIII. Bölüm) Aslında, salt biçimsel kurallara katı sınırlamalar koymak ancak teoride mümkündür. Vazgeçilmeyecek türden, kabul görmüş ezici hukuk kuralları ekonomik etkinliğin içeriği üzerinde hissedilir ölçüde önemli sınırlamalar içerir. Özellikle "kanuna aykırılığı haklı kılan kanun hükümleri", şirket yasasında olduğu gibi belli koşullar altında, ekonomik özerklik üzerinde oldukça hissedilir derecede sınırlamalar içerir.
7. Ekonomik etkinliğin maddi düzenlemesinin sınırlarına şu sonuçlara neden olduğunda ulaşılabilir: (a) Örneğin muamele vergileri toprağın yalnızca tüketim için ekilmesine neden olduğu zaman belli türden ekonomik etkinliğin terk edilmesi; ya da (b) kaçakçılık ya da korsan satış yapmada olduğu gibi vergi kaçırma.

6. Mübadele Araçları, Ödeme Yolları, Para

Mübadeleye sunulan maddi bir nesne "mübadele aracı" olarak isimlendirilecektir. Bu, alıcıların onu belli bir zaman diliminde bütün diğer mallar ya da sadece belli mallar karşılığında takas edilebilir olmasına bakılmaksızın kabul edilebilir bir değişim oranında başka malları almaya yönelik bir diğer mübadelede kullanabileceklerini tahmin etmeleri dolayısıyla tipik olarak böyle kabul edilir. Değişim aracının belli bir oranda diğer mallar için kabul edilmesi bunlarla ilişkili "maddi değeri" olarak isimlendirilecektir. (*Materiale Geltung*). Kullanım kendisi "resmi değer" (*formale Geltung*) olarak isimlendirilecektir.

Bir nesne, üzerinde anlaşılmış ya da dayatılmış belli yükümlülüklerin ödemesinde kabulü gelenek ya da yasa tarafından garanti altına alındığı ölçüde "ödeme aracı" olarak isimlendirilecektir. Bu ödeme aracının "resmi değeridir." Bu ayrıca bir değişim aracı olarak onun resmi değerini belirtebilir. Değişim ya da ödeme aracı, belli biçimleri dolayısıyla bir grup insanın üyeliği ya da bir bölge içerisinde resmi geçerliliği olan geleneksel ya da yasal, kabul edilmiş ya da

dayatılmış belli bir tutara sahip olan şeyler olduğunda; ve (b) bunlar nominal bir değerin belli bir birimini ya da onun birçok ya da bir kısmını temsil ederek aritmetik hesaplamalar da kullanabilecek şekilde bölünebilir olduğu zaman "**çartal**" (chartal)[10] olarak isimlendirilecektir.

Parayı aynı zamandaz bir değişim aracı da olan **çartal** bir ödeme aracı olarak isimlendiririz.

Bir örgüt düzenleriyle ilgili yetki alanı içerisinde bir mübadele, ödeme aracının ya da paranın geleneksel ya da yasal geçerliliğini etkin biçimde dayattığı ölçüde bir "mübadele aracı", "ödeme aracı" ya da "para" olarak adlandırılacaktır, bunlara iç değişim araçları adı verilecektir. Üye olmayanlarla yapılan işlemlerde kullanılan araçlara dış değişim aracı ismi verilecektir.

Çartal olmayan mübadele ya da ödeme araçları "doğal" araçlardır. Bunlar (a) fiziksel özelliklerine göre teknik açılardan farklılaşabilir – bunlar süsler, giysiler ya da çok çeşitli faydalı objeler olabilir – farklılaşma faydalanmanın ağırlığa göre olup olmamasına bağlı da olabilir. Bunlar aynı zamanda (b) ekonomik olarak, temelde mübadele aracı olarak mı yoksa sosyal prestij, sahiplik prestiji amacıyla mı kullanıldığına göre ayırt edilebilir.

Para, takas ya da ödeme araçları değişim ya da ödeme aracı olarak kullanımlarından bağımsız bir değere sahip olmadığı ölçüde "itibari" dir. Öte yandan bu şekildeki değerleri başka amaçlar için muhtemel kullanımları tarafından etkilendiği ya da etkilenebildiği ölçüde "maddi" araçlardır.

Para madeni ya da kağıt para olabilir. Kağıt paralar genellikle madeni bir para sistemine uyarlanmıştır ya da tarihsel olarak ondan alınan bir isme sahiptir.

1. Madeni para sahibi tarafından sınırsız miktarda basıldığı ölçüde "serbest" ya da "pazar" parasıdır. Bu uygulamada basılan miktarın Pazar işlemlerine taraf olanların talebiyle belirlendiği anlamına gelir.
2. Madenin **çartal** formuna (madeni paraya) dönüşümü bir örgütün yönetici otoritesinin resmiyette oldukça keyfi kararlarına bağlıysa ve uygulamada temelde mali ihtiyaçlara yönelikse "sınırlı" para ya da "idari para" olarak isimlendirilecektir.
3. Basımı sınırlı olmakla beraber, madeni paranın türü ve miktarı kurallara tâbiyse bu, "düzenlenmiş para" olarak adlandırılacaktır.

"Tedavül araçları" terimi, eğer herhangi bir zamanda "kesin paraya" yani madeni paralara veya belli ağırlıkta parasal madene dönüştürülebileceği beklen-

tisiyle normal işlemlerde "geçici para" olarak kabul ediliyorsa "kağıt para" olarak işlev gören bir belgeye uygulanacaktır. Eğer bu madeni paranın ya da külçe altın veya gümüşün tam karşılığını sağlayan stokların devamını gerektiren yönetmeliklerle garanti altına alınıyorsa bir "belge"dir. Bir örgüt içerisinde farklı "doğal" takas ya da ödeme araçları için geçerli geleneksel ya da yasal olarak dayatılmış değişim oranlarına "dönüştürme ölçekleri" adı vereceğiz.

"Tedavüldeki para" bir örgüt içerisinde yürürlükte olan düzenlemelerle, kabul edilmesi gereken miktar üzerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın ödeme aracı olarak geçerliliği olan paradır. "Para materyali" paranın yapıldığı materyaldir; "para madeni" Pazar parası örneğindeki bu materyaldir. Parasal değer ölçeği farklı maddelerden oluşan, "kağıt" ya da "idari" paranın çeşitli alt bölmelerinin ya da ölçü birimlerinin görece değerlemesidir. Farklı madenlerden yapılan Pazar parası çeşitleri örneğindeki aynı oranlara "değişim oranları" adını veriyoruz.

"Uluslararası" ödeme araçları farklı parasal sistemler arasındaki hesapları dengelemeye yarayan ödeme araçlarıdır. Tabii ki bu ödemeler fonlama operasyonları tarafından iptal edilmediği sürece olmaktadır.

Parasal sistemde bir kurum tarafından yapılan her reform, belli ödeme araçlarının daha önceden borçların ödenmesi için kullanıldığı gerçeğini dikkate almak zorundadır. Bunların ödeme aracı olarak sürekli kullanımını ya yasal olarak kabul etmeli ya da yerine yenilerini koymalıdır. Bu sonraki durumda eski birimler arasında bir değişim oranı konulmalıdır. Bu doğal olabildiği gibi; ağırlık, senet ya da yeni şeyler olabilir. Bu bir ödeme aracı olarak "paranın sözde "tarihsel" tanımıdır. Bunun bir değişim aracı olarak para ile mallar arasındaki takas ilişkisine ne kadar tepki verdiğini tartışmak imkansızdır.

Şu anki tartışmamızın para teorisi konusunda bir makale olmadığı güçlü biçimde vurgulanmalıdır. Burada sadece daha sonra sıkça kullanılacak olan kavramlar kümesiyle ilgili en basit mümkün formülasyonları ortaya koymaya çalışıyoruz. Ayrıca, bu tartışma temelde paranın kullanımının çok temel belli sosyolojik sonuçlarıyla ilgilidir. Yazarın en çok kabul ettiği para teorisinin formülasyonu von Mises' e aittir.[11] *Staatliche Theorie des Geldes*,G.F. Knapp tarafından yazılan [12] bu alandaki en etkileyici eserdir ve biçimsel problemi kendi tarzında harika bir şekilde çözmektedir; bununla birlikte, daha sonra görüleceği gibi, önemli para problemleri için yetersizdir. Terminolojiyi ve kavramları sistemleştirme şeklindeki yetenekli ve değerli çabasından ise bu noktada söz etmeyeceğiz.

1. Takas araçları ve ödeme araçları her zaman olmasa da çoğu zaman ampirik olarak işlemektedir. Ancak, ilkel şartlarda bu pek olası değildir. Çeyiz, haraç, zorunlu hediyeler, cezalar, kefalet vs. için yapılan ödeme araçları gerçekte dolaşımda olan mübadele araçlarıyla ilişkili olmaksızın gelenek ya da yasayla belirlenir. Von Mises' in devletin bile ödeme araçlarını sadece mübadele aracı olarak istediği görüşü, ancak örgütün ekonomik işleri parasal açıdan yönetildiği zaman akla yatkın görünmektedir. Bu belli ödeme araçlarına sahipliğin bir sosyal statü işareti olarak önemli olduğu durumlar için geçerli değildir. (Bkz. Heinrich Schurtz, *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, 1898) Paranın devlet tarafından kontrol edilmeye başlanmasıyla birlikte ödeme araçları, yasal kavram ve değişim araçları, ekonomik kavram haline gelir.
2. Salt gelecekte yeniden satılmak için alınan bir "malla" bir ödeme aracı arasında ilk bakışta belirsiz bir çizgi varmış gibi görünür. Ancak, gerçekte aksi takdirde ilkel şartlarda bile belli objelerin takas aracı işlevini statüleriyle ilgili şüpheye gerek bırakmayacak derecede tekellerine alma güçlü eğilimi vardır. Vadeli buğday işlemleri nihai bir alıcı olacağını îma eden koşullarda yapılır. Bu nedenle bırakın parayı, ödeme aracı ya da takas aracı bile sayılmazlar.
3. Resmi olarak kabul edilen bir para olmadığı sürece, mübadele aracı olarak kullanılan şey temelde taraflar arasındaki anlaşmaların yöneldiği adetler, çıkarlar ve gelenekler tarafından belirlenir. Belli şeylerin değişim aracı olarak kabul edilme nedenleri buraya dahil edilemez. Bununla birlikte bunlar çok çeşitlidir ve en önemli mübadele türüyle belirlenme eğilimindedir. Her mübadele aracı, kullanıldığı sosyal grup içerisinde bile, her tür mübadele için evrensel olarak kabul edilmez. Örneğin taş böceği kabukları başka şeyler için kullanılmakla birlikte, kadınlar ya da sığırlar için ödemede kabul edilmemiştir.
4. Bazen olağan mübadele aracı olmayan ödeme araçları paranın özel statüsüne ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. G.F.Knapp' ın belirttiği gibi, haraçtan doğan yükümlülükler, çeyizlerden, gelin alımı ödemelerinden, krallara verilen geleneksel hediyelerden doğan yükümlülükler ya da kralların birbirlerine verdiği hediyeler, kefalet gibi çeşitli borç türlerinin var olması ve bunların çeşitli araçlarla ödenebilmesi bu araçlar için yasayla ya da gelenekle özel bir konum yaratmıştır. Bunlar çoğu zaman özel türden şeyler olmuştur.

5. Mevcut terminolojinin anlamı içerisindeki para Babil kayıtlarında adı geçen tüccar şirketlerinin damgasını taşıyan beşte bir şekel parçaları olmuş olabilir. Bunların gerçekten mübadele aracı olarak kullanıldığı varsayılır. Öte yandan, basılmayan fakat tartılan altın veya gümüş külçeleri burada para olarak değil, sadece ödeme ve takas aracı olarak ele alınacaktır. Ancak bunların tartılmış olması ekonomik hesaplamaların gelişmesi açısından muazzam derecede önemli olmuştur. Tabii ki, paraların birim olarak değil de ağırlık olarak kabulü gibi birçok geçici formların olması da doğaldır.
6. "Çartal" Knapp tarafından *Staatliche Theoriedes Geldes*' de öne sürülen bir terimdir. Yasayla ya da anlaşmayla geçerlilik kazandırılan, damgalı ya da basılı her türden para, madeni olsun ya da olmasın bu kategoridedir. Bununla birlikte kavramı, devletin yönetmelikleriyle sınırlamak ve kabulün gelenekle ya da bir anlaşmayla gerçekleştiği durumları kapsamamak mantıklı değildir. Ayrıca, devlet tarafından ya da siyasal otoritelerin kontrolü altında para basılmasının belirleyici bir kriter olması için bir neden gözükmemektedir. Bu, Çin' de uzun dönemler boyunca mevcut olmamıştır ve Avrupa Orta Çağlarında çok sınırlı olmuştur. Knapp' ın da kabul edeceği gibi, belirleyici olan sadece para formlarını düzenleyen normların varlığıdır. Aşağıda belirtileceği gibi, ödeme aracı olarak geçerlilik ve özel işlemlerde değişim aracı olarak resmi kabul, siyasal otoritenin yargı yetkisi içerisinde yasayla zorunlu hale getirilebilir.
7. Doğal mübadele ve ödeme araçları bazen ülke içinde bazen de dış işlemler için daha çok kullanılır. Burada ayrıntıları vermeye gerek yok. Paranın temel geçerliliği sorunu daha sonra ele alınacaktır.
8. Burası fiyatlarla ilişkisi içerisinde temel para teorisinin ele alınacağı yer değildir. Çünkü bu konu ekonomi sosyolojisi alanına aittir. Burada paranın, en önemli formları içerisinde kullanıldığı söylemek ve bu gerçekle ilgili en genel sosyolojik sonuçların bazılarını geliştirmeyi sürdürmek yeterli olacaktır. Ekonomik açıdan bakıldığında bu, sadece biçimsel bir meseledir. Ancak paranın, para olduğu sürece, sadece zararsız bir "belge" ya da salt nominal bir hesap birimi olamayacağı vurgulanmalıdır. Paraya değer biçme her zaman, çok karmaşık biçimlerde, azlığına ya da enflasyon durumunda fazlalığına dayanmıştır. Bu, özellikle yakın zamanlarda özellikle açık biçimde görülmüştür, fakat bütün zamanlar için eşit derecede geçerlidir.

Sosyalist bir rejim sosyal olarak faydalı belli miktarda bir emeğe ödeme

yapmak için, belli türden malların alınmasında geçerli senetler yayımlayabilir. Bunlar biriktirilebilir ya da mübadelede kullanılabilir, fakat davranışları mübadele dolaylı olabilse de paranın değil takas değişiminin kurallarını izleyecektir.

9. Parasal bir madenin para olarak ya da bu amaç dışında kullanımı arasındaki ilişkilerin çok kapsamlı ekonomik sonuçlarıyla ilgili belki de en bilgilendirici örnek Çin para tarihidir. Çünkü bakır para yüksek üretim giderleri ve para madeninin üretimindeki büyük dalgalanmalarla birlikte, söz konusu olayla ilgili olarak özellikle net bir görüş sağlamaktadır.

7. Para Kullanımının Temel Sonuçları. Kredi

Paranın yaygın olarak kullanımının temel sonuçları şunlardır:

(1) Tüketicinin isteklerini karşılama aracı olarak sözde "dolaylı mübadele". Para kullanımı değişim için sunulanlardan yer, zaman, ilgili kişiler ve en önemlisi işlemin her iki tarafındaki miktar açısından ayrılan malları elde etmeyi mümkün kılar. Bu mümkün değişim ilişkileri alanının muazzam derecede genişlemesiyle sonuçlanır.

(2) Gecikmiş yükümlülüklerin, özellikle de bir mübadeleden kaynaklanan tazminat yükümlülüklerinin (yani borçlar) para açısından değerlemesi. Bu doğal olarak, birinci noktayla yakından ilişkilidir.

(3) Sözde "değer biriktirme"; yani aynî olarak ya da avantajlı ekonomik mübadele fırsatları üzerindeki gelecek kontrolü sağlama aracı olarak herhangi bir zamanda toplanabilir ödeme üzerindeki hak iddiaları biçiminde para biriktirme.

(4) Bütün ekonomik avantajların büyük miktarlarda parayı kontrol etme yeteneğine dönüştürülmesi.

(5) Tüketimin nitel olarak bireyselleşmesi ve dolaylı olarak, paraya, parayla ödeme taleplerine ya da para elde etme imkânlarına sahip olanlar için artması. Bu, parayı her türden mal ve hizmet elde etmenin aracı olarak sunma yeteneği anlamına gelir.

(6) Bugün yaygın hale geldiği gibi, fayda temininin ekonomik bir birimin yönetici otoritelerinin gelecekte kontrol edebilmeyi umut ettiği büyük miktarlardaki paranın marjinal faydasıyla ilgisine yöneltmek.

(7) Kazanım etkinliklerinin, olası değişimler alanının yukarıda belirtildiği gibi zaman, yer, kişisel aktörler açısından genişletilmesiyle mevcut hale getirilen bütün fırsatlara yöneltilmesi bununla birlikte gerçekleşir.

(8) Bütün bu sonuçlar prensipte en önemli gerçek olan parasal hesaplama olasılığına; yani para değerlerini bir şekilde alım satım işlemlerine giren bütün mal ve hizmetlere tahsis etme imkânına dayanır.

Biçimsel açılardan ayrı olarak temel açılardan bakıldığında, parasal hesap, malların belli bir zaman ve mekânda ve yalnızca belli kişi için olan faydalar olarak dolaysız önemleri açısından değerlendirilmediği anlamına gelir. Daha ziyade, mallar az ya da çok sistematik olarak, tüketim ya da üretim için, gelecekteki bütün kullanım ya da bir kazanç elde etme potansiyel fırsatlarıyla birlikte karşılaştırılır. Bunun içerisinde bu malların mevcut sahibin kontrol ve düzenleme yetkilerinin potansiyel alıcıları olmaları nedeniyle karşılaştırmaya dâhil edilen sonsuz sayıda başka kişilere olası faydası da vardır. Para hesaplamaları tipik hale geldiğinde bu söz konusu malın "Pazar durumu" nu tanımlar (yukarıdaki ifade "para" tartışmalarının yalnızca en basit ve en iyi bilinen unsurlarını formüle eder ve bunun üzerinde daha fazla yorum yapılmasına gerek yoktur. "Pazar" sosyolojisi burada işlenmeyecektir. Biçimsel kavramlar için bkz. 8. Ve 10. Kısımlar.)

En genel anlamı içerisinde "kredi", hali hazırda sahip olunan malların ne şekilde olursa olsun faydalar üzerindeki kontrolün gelecekteki transferi taahhüdüne karşı değişimini isimlendirmek için kullanılacaktır. Kredi verilmesi ilk planda, eylemin bu gelecek kontrol transferinin gerçekten olacağı olasılığına yöneldiği anlamına gelir. Bu anlamda kredinin temel önemi, ekonomik bir birimin bir başka birimin henüz kullanmayı düşünmediği mallar üzerindeki mevcut kontrolüne karşı, mallar ya da para üzerinde beklenen bir gelecek kontrol artığının mübadelesini mümkün kılmasında yatar. Eylemin rasyonel olduğu yerde her iki taraf da, kaynakların mübadele olmadan önceki mevcut dağılımında neden ibaret olduğuna ya da neyle ilgili olduğuna bakmaksızın, durumlarında bir iyileşme bekler.

1. Söz konusu avantajların her halükarda ekonomik olması zorunlu değildir. Kredi; hayır işleri ve askeri amaçlar gibi mantıklı bütün amaçlar için verilebilir ve alınabilir.
2. Kredi aynî ya da nakdî olarak verilebilir ve alınabilir, taahhütler her iki durumda da somut mallar ya da hizmetler ya da parasal ödemelerle ilgili

olabilir. Kredi işlemlerinin para açısından yapılması, beraberindeki bütün sonuçlarla birlikte parasal hesaplamaların konusu olduğu anlamına gelir. Bu daha sonra tartışılacaktır.

3. Bu (kredi) kavram(ı) çoğunlukla alışıldık olanla ilgilidir. Kredi ilişkilerinin her türden, özellikle de sosyalist ve komünist, örgütler arasında olabileceği açıktır. Eğer ekonomik olarak otarşik olmayan bu tür gruplar yan yana bulunursa kredi ilişkileri kaçınılmazdır. Para kullanımı hiç olmadığı zaman[13] rasyonel bir hesaplama temeli bulmak gibi güç bir problem söz konusudur. Zira gelecekte tazminat içeren işlemler olasılığı tek başına, özellikle uzun vadeli kredi durumunda, tarafların şartları üzerinde anlaştığı rasyonelliğin derecesi hakkında hiç bir şey söylemez. Bu gibi taraflar eski zamanlarda artıklarını ihtiyacı duydukları şeylerle takas eden hane ekonomik birimleri (*oikos*) ile aynı durumda olacaktır. Aradaki fark şudur: Mevcut durumda büyük kalabalıkların çıkarları uzun vadede risk altında olacaktır; düşük gelirli gruplardan oluşan büyük kitleler için de mevcut tüketimin marjinal faydası özellikle yüksektir. Bu nedenle, acil olarak ihtiyaç duyulan malların uygun olmayan şartlarda elde edilmesi riski ortaya çıkacaktır.
4. Kredi yetersiz derecede sağlanan mevcut tüketim ihtiyaçlarının tatmini amacıyla alınabilir ve kullanılabilir. Bu durumda bile, eylem ekonomik açıdan rasyonel olduğu derecede, sadece avantajlar karşılığında verilecektir. Ancak bu, en erken tüketim kredisi türü için olağan değildir; güdüleri daha ziyade ahlaki yükümlülüklere başvurmaktan kaynaklanan acil durum kredisi için de aynı şey söz konusudur. Bu ikinci kısımda, III. 2. bölümde tartışılacaktır.
5. Gerek aynî gerekse nakdî olarak kar amacıyla verilen kredinin en yaygın temeli açıktır. Krediyi veren taraf genellikle daha iyi ekonomik şartlar içinde olduğu için, gelecekteki beklentilerin marjinal faydası şimdikilerle karşılaştırıldığında, krediyi alan için olduğundan daha yüksektir. Bununla birlikte, "daha iyi" durumu neyin oluşturduğunun oldukça görece olduğu da belirtilmelidir.

8. Pazar

Herhangi bir obje için "Pazar durumu" (*Marktlage*) ile parayla mübadele olanaklarının tümü kast edilmektedir; bu olanaklar mübadele ilişkileri içerisin-

deki taraflarca bilinir ve rekabetçi fiyat mücadelesi içerisindeki yönelimlerine yardımcı olur.

"Pazarlanabilirlik" (Marktgangigkeit) bir objenin pazarda değişim objesi olma eğiliminin ne kadar düzenli olduğudur.

"Pazar serbestliği", tarafların fiyat mücadelesi ve rekabet içindeki pazar ilişkilerinde sahip oldukları özgürlüğün derecesidir. Öte yandan, "pazarın düzenlenmesi" belli potansiyel takas objelerinin pazarlanabilirliği ya da belli katılımcıların Pazar serbestliği üzerinde bir düzenin kuralları tarafından etkili şekilde uygulanan önemli bir sınırlamanın olduğu durumdur. Pazarın düzenlenmesi şu şekillerde sağlanabilir: (1) geleneksel olarak, aktörlerin mübadele üzerinde geleneksel olarak kabul edilen sınırlandırmalara veya geleneksel şartlara alışmasıyla; (2) genel kabul ile, belli gereksinimleri pazarlanabilir olarak görmeyi ya da belli mübadele objelerini serbest rekabete ve serbest fiyat oluşumuna tabi kılmayı, genel olarak ya da belli gruplar ve kişiler tarafından üstlenildiği zaman toplumsal olarak kınama şeklinde adetler yoluyla; (3) genel olarak ya da belli gruplar veya belli mübadele nesneleri için mübadele ya da rekabet serbestliği üzerinde yasal sınırlamalar yoluyla yasal olarak. Yasal düzenlemeler, mübadele objelerinin pazar durumunu fiyat düzenlemesi yoluyla etkileme; belli mallar üzerindeki kontrol ve tasarruf haklarının sahipliğini, elde edilmesini ya da değişimini, yasal olarak güvence altına alınmış tekeller ya da ekonomik eylemler üzerindeki yasal kısıtlamalar durumunda olduğu gibi, belli özel kişiler ya da gruplarla sınırlandırma şeklini alabilir. (4) son olarak, pazar, çıkar ilişkilerinin yapısından kaynaklanan gönüllü eylemle de düzenlenebilir. Bu durumda, pazar biçimsel olarak serbest kalmakla birlikte büyük bir pazar düzenlemesi vardır. Bu tür bir düzenleme, pazardaki belli katılımcıların belli gereksinimlerin sahipliğini ya da bunları elde etme olanaklarını tamamıyla ya da neredeyse tek başlarına kontrol etmeleri – yani tekel güçlerine sahip olmaları – nedeniyle pazarın durumunu başkalarının pazar özgürlüğünü ortadan kaldıracak şekilde etkileme konumunda oldukları zaman gelişme eğilimindedir. Özellikle, pazar koşullarını düzenlemek için birbirleriyle ve tipik değişim ortaklarıyla anlaşmalar yapabilirler. Buna tipik örnekler olarak pazar kota anlaşmalarını ve fiyat kartellerini verebiliriz.

1. "Pazar durumu" terimini para için mübadele durumlarıyla sınırlandırmak zorunlu olmasa da uygundur. Çünkü tek biçim rakamsal ilişki ifadeleri sadece o zaman mümkün olur. Aynî değişim olanakları en iyi biçimde, basit "mübadele olanakları" olarak tanımlanabilir. Farklı türden mallar para

ekonomisinin iyi geliştiği yerde bile oldukça farklı ve değişken derecelerde pazarlanabilir olmuştur. Burada detaylara giremeyeceğiz. Genel anlamda, büyük miktarlarda standartlaşmış biçimlerde üretilen ve yaygın olarak tüketilen mallar en çok pazarlanabilir olmuştur; sadece ara sıra talep edilen nadir mallar en az pazarlanabilirdir. Uzun dönemler boyunca kullanılabilen dayanıklı tüketim malları ve uzun ve belirsiz bir ömre sahip olan üretim araçları, özellikle tarım ve orman alanları günlük kullanıma yönelik bitmiş mallardan ya da sadece bir defa kullanılabilen veya çabuk satılan üretim araçlarından çok daha az pazarlanabilirdir.

2. Pazarların düzenlenmesinin rasyonelliği resmî pazar serbestliği ve malların pazarlanabilirliğinin yaygınlaşmasıyla özdeşleşmiştir. Piyasa düzenlemesinin ilk biçimleri çok çeşitlidir. Bunların bir kısmı geleneksel ve büyüsel iken bir kısmı da akrabalık ilişkileri, statü ayrıcalıkları, askeri ihtiyaçlar, refah politikaları ve özellikle örgütlerin yönetici otoritelerinin çıkarları ve istekleri tarafından belirlenmiştir. Fakat bu durumların her birinde esas kaygılar temelde pazardaki katılımcıların kendilerinin kazanç fırsatlarını ve ekonomik koşullarını en yüksek düzeye çıkarmak olmamış; gerçekte çoğu zaman bunlarla çatışma içerisinde olmuştur.(1) Bazen sonuç Pazar ilişkilerinden belli objelerin sürekli olarak ya da belli bir süre çıkarılması olmuştur. Bu; büyü olayında tabuyla, akrabalık olayında arazilerin satılmamasını şart koşarak, şövalye yurtluklarında olduğu gibi sosyal statü temelinde olmuştur. Kıtlık zamanlarında buğday satışı geçici olarak yasaklanmıştır. Diğer durumlarda satış izni malın önce akrabalara, aynı statü grubunun, loncanın ya da kasaba birliğinin üyeleri gibi belli kişilere teklifi koşuluna bağlanmış ya da satış savaş zamanında yaygın olduğu gibi maksimum fiyatlarla ya da minimum fiyatlarla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, statü şereflerini korumak için büyücüler, avukatlar ya da doktorların belli bir minimum ücret dışında herhangi bir ücret almalarına izin verilmeyebilir. (2) Bazen, soylular, köylüler ve hatta zanaatkarlar gibi belli kategorideki insanlar genel olarak ya da belli mallarla ilgili olarak pazar ticaretinin dışında bırakılmıştır. (3) Bazen tüketicilerin pazar özgürlükleri yönetmeliklerle sınırlandırılmıştır; farklı statü gruplarının tüketimini düzenleyen kısıtlayıcı yasalar ya da savaş veya kıtlık durumundaki vesika sistemi bunlardandır. (4) Bir diğer tür, diploma gerektiren meslekler ve loncalar gibi belli grupların pazar konumlarını korumak amacıyla potansiyel rakiplerin pazar özgürlüklerini sınırlamaktır.

Son olarak (5) belli ekonomik fırsatlar siyasi otoritelere (kraliyet tekelleri) ya da bu otoritelerden alınan bir imtiyaz belgesine sahip olanlara ayrılmıştır. Bu erken kapitalist tekellere özgü bir durumdu.

Bütün bunlar arasında beşinci tip pazar düzenlemesi en yüksek, birincisi ise en düşük "pazar rasyonelliğine" sahipti. Rasyonellikle burada, pazardaki malların alımı ve satımıyla ilgilenen sınıfların ekonomik etkinliğinin pazar durumlarına yönelimini destekleyen bir gücü kastediyoruz. Diğer düzenleme tipleri rasyonelliği engelleme etkileri açısından bu ikisi arasına girer. Bu düzenleme biçimleriyle alakalı olarak, pazar özgürlüğüyle en çok ilgilenenler çıkarları tüketim için hazırlık ya da satış için hazır fırsatlar açısından, malların pazarlanabilirliğini mümkün olan en yaygın hale getirmekte yatanlardır. Gönüllü pazar düzenlemesi yaygın ve sürekli olarak önce sadece oldukça gelişmiş kazanç kaygıları adına ortaya çıktı. Bu, tekelci avantajları güvence altına almak amacıyla birkaç biçim alabilir: (1) Alım ve satım fırsatlarının doğrudan düzenlenmesi ki bu, ticaret tekelleri şeklindeki yaygın olguya özgüdür; (2) gemicilik ve demiryolu tekellerinde olduğu gibi taşıma imkânlarının düzenlenmesi; (3) belli malların üretiminin tekelleşmesi ve (4) kredi ve finansman kullandırmanın tekelleşmesi. Son iki tip genelde ekonomik etkinliğin örgütler tarafından düzenlenmesindeki artışla birlikte ortaya çıkar. Fakat bu, ilkel, rasyonel olmayan düzenleme biçimlerinin aksine pazar durumuna metotlu şekilde yönelme eğilimindedir. Gönüllü Pazar düzenlemesinin başlangıç noktası genelde, ekonomik kaynaklar üzerinde kapsamlı bir gerçek kontrol derecesine sahip belli grupların, tekel kurmak için pazarın resmi serbestliğinden yararlanma konumunda olmalarıdır. Öte yandan, tüketici kooperatifleri gibi gönüllü tüketici birlikleri ekonomik olarak zayıf durumda olanlar arasında gelişme eğilimindeydi. Böylece üyeleri için tasarruf yapabilmekteydiler, fakat bunlar sadece ara sıra ve belli bölgelerle sınırlı olarak etkin bir pazar düzenlemesi sistemi kurabilmişlerdir.

9. Ekonomik Eylemin Biçimsel ve Özsel Rasyonelliği

Ekonomik eylemin biçimsel rasyonelliği terimi teknik olarak mümkün ve gerçekten uygulanan nicel hesaplamanın derecesini isimlendirmek için kullanılacaktır. Öte yandan "özsel rasyonellik", (ne kadar sınırlı olursa olsun) belli

gruplara mal tedarikinin, mutlak değerlerden oluşan (geçmiş, mevcut ya da gelecek) bazı ölçütlere göre ekonomik olarak yönlendirilmiş sosyal eylemle şekillendirilme derecesidir. Burada bu hedeflerin doğası önemli değildir. Bunlar çok çeşitli olabilir.

1. Yukarıda öne sürülen terminoloji sadece, "rasyonel" sözcüğünün bu alanda kullanımında daha büyük bir tutarlılık sağlama aracı olarak düşünülmektedir. Gerçekte bu , "rasyonelleşme" tartışmasında ve aynî ve nakdî ekonomik hesap konusunda sürekli tekrarlanan anlamların daha kesin biçimidir.
2. Ekonomik bir eylem sistemi her rasyonel ekonomi için temel olan gereksinim tedarikinin rakamsal, hesaplanabilir açılardan ifade edilebildiği ve bu şekilde ifade edildiği derecede "biçimsel olarak" rasyonel olarak adlandırılacaktır. İlk olarak, bu hesaplamaların, özellikle de tahminlerin aynî ya da nakdî olarak yapılması tartışmasının büründüğü teknik formdan oldukça bağımsızdır. Bu nedenle terim, en azından parasal açıdan, ifadenin en yüksek derecede biçimsel hesaplanabilirliği vermesi bakımından açıktır. Doğal olarak, diğer şeyler eşit olduğu sürece bu da sadece görece doğrudur.
3. Öte yandan "özsel rasyonellik" terimi çok fazla belirsizlik içerir. Bu sadece bütün "özsel" analizlere özgü bir unsur içerir: Bunlar kendilerini, eylemin teknik olarak en yeterli metotlarla yapılan hedef yönelimli rasyonel hesaplamaya dayalı olduğu salt biçimsel ve (görece) açık gerçeğini belirtmekle sınırlandırmaz. Bunlar aynı zamanda ahlaki, siyasi, faydacı, hedonist (hazcı), feodal (*standisch*), eşitlikçi ya da herhangi başka bir mutlak hedefler ölçütü uygularlar ve ekonomik eylemin sonuçlarını, bunlar doğru hesaplama anlamında biçimsel olarak rasyonel olsa da, bu "değer rasyonelliği" ya da "özsel hedef rasyonelliği" ölçeklerine karşı ölçerler. Bu tür rasyonellik için sonsuz sayıda mümkün değer ölçekleri vardır. Sosyalist ve komünist standartlar bunlar arasında sadece bir grubu oluşturur. Sonrakiler, kendi içlerinde hiçbir şekilde tartışmasız olmamakla birlikte, her zaman toplumsal adalet ve eşitlik unsurları içerir. Diğerleri, yani statü ayrımları ya da iktidar ve özelikle de savaş kapasitesi, siyasi birim ölçütleridir; bütün bunlar ve diğer birçokları potansiyel "özsel" anlamla ilgilidir. Ancak bu bakış açıları ekonomik eylemin sonucunun çıkarılacağı temeller olarak önemlidir. Ayrıca ve oldukça bağımsız olarak, bir etik, estetik ve asketik bakış açısından, ekonomik etkinliğin gereçleri kadar ekonomik etkinliğin ruhunu (*Wirtschaftsgesinnung*) çıkarmak da mümkündür. Bütün bu yaklaşımlar parasal

açıdan hesaplamanın "salt biçimsel" rasyonelliğini ikinci dereceden önemli ve hatta özellikle modern hesaplama şeklinin neticeleriyle ilgili bir şey söylenmeden önce bile görece mutlak hedeflerine temelde zıt görebilir. Bu alanda değer yargılarına ulaşmaya çalışmakla ilgili bu tartışmada herhangi bir sorun yoktur; sorun "biçimselin" ne olduğunu belirleme ve sınırlamakla ilgilidir. Bu bağlamda, "özsel" kavramının kendisi belli açıdan "biçimseldir"; yani soyut, soysal bir kavramdır.

10. Parasal Hesaplamanın Rasyonelliği: Yönetim ve Bütçeleme

Salt teknik bir bakış açısından, para en "mükemmel" ekonomik hesaplama aracıdır. Yani, biçimsel olarak ekonomik etkinliği yönlendirmenin en rasyonel aracıdır. Bu nedenle rasyonel, ekonomik tedarikin özel aracı paranın gerçek kullanımı değil, parasal hesaplamadır. Para muhasebesi bütünüyle rasyonel olduğu sürece aşağıdaki temel sonuçları doğurur:

(1) Mevcut ya da gelecek piyasa durumu açısından bir üretim hedefine ulaşmanın bütün yollarının değerlemesi. Bu şu anda ihtiyaç duyulan ya da gelecekte ihtiyaç duyulması beklenen; aktörün kontrolünde bulunan, eskiden beri gerçekten kontrol ettiği ya da başkalarının kontrolünden mübadeleyle aldığı her şeyi; kaybolan ya da hasar görme veya yok olma tehlikesi altındaki şeyleri; her türden gereksinimi, üretim aracını ya da herhangi başka türden bir ekonomik avantajı içerir.

(2) (a) Tasarlanan her ekonomik eylem şeklinin beklenen avantajlarının ve (b) tamamlanmış her eylemin parasal giderler ve kazançları ve eylemin alternatiflerinden elde edilecek tahmini net kazancı karşılaştıran bir hesap şeklinde gerçek sonuçların nicel ifadesi.

(3) Belli bir zamanda ekonomik bir birim tarafından kontrol edilen bütün mal ve diğer varlıkların dönemin başında kontrol edilenlerle parasal açıdan dönemsel olarak karşılaştırılması.

(4) Ekonomik birimin, araçların para değerini emrinde dokunulmaz olarak bulundurması durumunda belli bir dönemde kullanımı için mevcut olan, para ya da para olarak değerlenebilecek şeyler açısından kazanç ve giderlerin önceden tahmini ve bunlar gerçekleştikten sonra da doğrulanması.

(5) Hesap döneminde (4. maddeye dayalı olarak) mevcut paranın marjinal fay-

da ilkesine uygun biçimde gerekli faydaların elde edilmesi için kullanılmasıyla tüketimin bu verilere yöneltilmesi.

Malların, ekonomik bir birim tarafından kendi *tüketimi* için ya da *tüketime* yönelik başka mallar bulmak amacıyla, üretim ya da takas yoluyla sürekli kullanımı ya da tedariki "bütçe yönetimi" olarak adlandırılacaktır. (Haushalt) [14] Rasyonelliğin olduğu yerde, bir birey ya da böyle bir ekonomik yönelimi bulunan bir grup için bu rasyonelliğin temeli "bütçedir" (*Haushaltplan*); bu sistematik olarak, bir hesap dönemi için beklenen ihtiyaçların – hizmet gereksinimleri ya da onları tedarik araçları – tahmin edilen gelirle ne şekilde karşılanabileceğini ifade eder.

Bir bütçe biriminin geliri parasal olarak değerlemesi yapılan, yukarıda (4. Maddede) ifade edilen ilkeye göre tahmin edildiği şekilde, önceki bir dönemde mevcut olan ya da birimin mevcut ya da gelecek bir dönem için rasyonel bir tahmine dayanarak varlığına güvenebildiği malların toplamıdır. Bir bütçe biriminin emrinde bulunan, normalde daha uzun bir dönem boyunca doğrudan ya da bir gelir kaynağı olarak kullanılan malların toplam tahmini değeri "servet" (*Vermögen*) olarak isimlendirilecektir.[15] Bütçe birimi için eksiksiz bir parasal bütçeleme imkanı, daha sonra ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, fiziksel birimler olarak gerçekleştirilir. Bu durumda, bir tek parasal toplam olarak ifade edilebilecek "servet" gibi bir şeyin ya da aynı anlamda bir tek gelirin olmadığı doğrudur. Hesaplama, elde edilmesi barışçıl yollarla sınırlı olan somut malların, isteklerin tatmini için en iyi düzeyde tedarik sağlama amacıyla yönetilecek mevcut reel mal ve hizmetlerden gelen somut kazançların elde tutulması açısından yapılır. İstekler tam olarak karşılanırsa bu teknik açıdan basit bir problem içerir. Durum, mevcut kaynakların çok sayıda heterojen kullanım biçiminin her birine tahsisinden elde edilecek görece faydanın kesin tahminini gerektirmediği sürece bu sorun mevcuttur. Durum belirgin biçimde farklıysa kendine yeterli basit bir aile bile çok sınırlı derecede, hesaplamayla biçimsel olarak kesin bir çözüme tabi problemlerle karşılaşır. Gerçek çözüme genellikle kısmen salt geleneksel standartların uygulanmasıyla, kısmen de çok kaba tahminlerle ulaşılır. Ancak bunlar hem söz konusu isteklerin hem de bunları tedarik koşullarının iyi bilindiği ve kolaylıkla karşılaştırılabilir olduğu yerlerde oldukça yeterli olabilir. "Stoklar" heterojen mallardan oluştuğunda, ki takas olmadığı zaman durum bu olmalıdır, stokların bir dönemin başında ve sonunda biçimsel olarak kesin hesaplanabilir bir karşılaştırması, ya da kazançları garanti altına almanın farklı olası yollarının

karşılaştırması sadece nitel olarak aynı mal kategorileri için mümkündür. Buradaki tipik sonuç mevcut bütün malların fiziksel bir stok toplamı oluşturduğunun kabul edilmesi ve belli miktarda malın da, uzun vadede mevcut kaynakları azaltmayacakmış gibi göründüğü sürece, tüketim için hazır sayılmasıdır. Fakat üretim koşullarındaki her değişiklik – örneğin kötü bir hasat, ya da isteklerdeki bir değişiklik– yeni bir dağılımı gerektirir. Çünkü bu görece marjinal faydalar skalasını değiştirir. Basit ve yeterli derecede anlaşılan koşullar altında, bu uyarlama fazla zorlanmadan yapılabilir. Aksi takdirde bu, parasal terimler kullanılması durumundan teknik olarak daha güçtür; prensipte fiyat durumundaki herhangi bir değişiklik sadece görece öncelik skalasında marjinal olan ve parasal gelirin son artışlarıyla karşılanan isteklerin tatminini etkiler.

Ayni muhasebe tamamıyla rasyonel hale geldikçe ve gelenekten bağımsızlaştıkça, marjinal faydaların isteklerin görece önceliği açısından tahmini büyük engellerle karşılaşır; öte yandan bu parasal zenginlik ve gelir açısından yapılırsa görece basit olur. İkincisinde sorun sadece marjinal bir sorundur, yani daha fazla emek kullanıp kullanmama ya da diğerlerinden ziyade bir ya da daha fazla isteği karşılama ya da feda etme şeklinde bir durumdur. Zira, bütçe yönetimi problemleri parasal açıdan ifade edildiği zaman bu "maliyetlerin" aldığı formdur (fırsat maliyeti). Fakat hesaplamalar fiziksel açıdan yapıldığı zaman isteklerin önceliği skalasının yanı sıra şunları da dikkate almak gerekir. (1) O ana kadar kullanılan tüm emek miktarını da içine alacak şekilde bütün üretim araçlarının alternatif kullanım biçimleri; bu (yararlanma biçimine göre) isteklerin tatmini ve kaynak giderleri arasında farklı ve değişken oranlar anlamına gelir ve dolayısıyla (2) ev sahibinin ilave gelir sağlamak için harcayacağı ilave emeğin hacmi ve tipinin düşünülmesini ve (3) tedarik edilecek mallar çeşitli türlerden olabilecekse maddi giderlerin kullanım biçiminin düşünülmesini gerektirir. Bu değerlendirmelerin rasyonel olarak yapılabileceği çeşitli olası yolları analiz etmek ekonomi teorisinin en önemli görevlerinden biridir. Öte yandan, fiziksel anlamda bütçe yönetiminin çeşitli tarihsel devrelerde gerçekten hesaplanma şekillerini takip etmek ekonomi tarihinin görevidir. Genel anlamda şunlar söylenebilir: (1) Genel olarak konuşmak gerekirse, biçimsel rasyonelliğin derecesi teorik maksimum düzey bir yana ampirik olarak mümkün olan düzeyin bile altına düşmüştür. Parasız bütçe yönetimi hesaplamaları zorunlu olarak çoğu zaman geleneğe güçlü biçimde bağlı kalmıştır. (2) bu türe ait daha büyük birimlerde, günlük isteklerle ilgili bir genişleme ya da geliştirme gerçekleşmediği içindir ki artıkları

rutin olmayan şekillerde – özellikle sanatsal amaçlarla – kullanma eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu doğal ekonomileri olan dönemlerin sanatsal, güçlü bir tarz kazanmış kültürleri için önemli bir temeldir.

1. "Zenginlik" kategorisi fiziksel mallardan fazlasını içerir. Bu daha ziyade bütçe biriminin üzerinde kontrol sağladığı bütün ekonomik avantajları kapsar. Bu kontrol; adetlerden, çıkar oyunundan, gelenekten ya da yasadan kaynaklanabilir. İster tıbbi isterse hukuksal bir iş ya da bir perakende dükkânı olsun, kar amacı güden bir kurumun "iyi niyeti", her ne nedenle olursa olsun görece istikrarlı ise sahibinin "zenginliğine" aittir; zira bu yasal olarak elde edildiği sürece yukarıda 1. bölüm 10. maddedeki tanım açısından "mülkiyet" teşkil eder.
2. Parasal hesaplama paranın gerçek kullanımı olmadan ya da her iki tarafta takas edilen mallarda ayni olarak ödenemeyen bakiyelerin kapatılmasıyla sınırlı olarak kullanımıyla gerçekleşebilir. Bununla ilgili kanıtlar Mısır ve Babil kayıtlarında mevcuttur. Para muhasebesinin ayni ödemeler için bir ölçü olarak kullanımı Hammurabi Kanunlarında ve Roma eyalet yasalarında ve erken Ortaçağ Yasasında, borçlunun parasal olarak ifade edilen ödemesi gelmiş miktarı istediği şekilde ödeyebilmesine (*in quo potuerit*) izin verilmesinde görülebilir. Bu gibi durumlarda eş değerlerin tespiti geleneksel fiyatlara ya da kanunla konulmuş fiyatlara dayanılarak gerçekleştirilmiş olmalıdır.
3. Bunun dışında, yukarıdaki tartışma sadece sıradan şeyleri tartışmaktadır. Bunlar rasyonel kar amacı güden bir işletmeden ayrı olarak rasyonel bütçe birimi kavramının formülasyonunu kolaylaştırmak için öne sürülmüştür. (Bu önceki şimdi tartışılacaktır.) Her ikisinin de rasyonel biçimler alabileceğini açıkça ifade etmek önemlidir. İhtiyaçların giderilmesi kar amacı gütmekten daha ilkel bir şey değildir; "zenginlik" sermayeden, "gelir" kardan daha ilkel bir kategori değildir. Bununla birlikte, tarihsel olarak bütçe biriminin öncelikli ve geçmişin çoğu döneminde egemen biçim olduğu doğrudur.
4. Bütçe yönetimi ekonomisinin taşıyıcısının hangi birim olduğu önemsizdir. Hem devlet bütçesi hem de bir işçinin aile bütçesi aynı kategoriye girer.
5. Ampirik olarak bütçe birimlerinin yönetimi ve kar elde etme birbirini karşılıklı olarak dışlayan alternatifler değildir. Örneğin bir tüketici kooperatifinin işi normalde ihtiyaçların ekonomik olarak teminine yöneliktir; fakat

eylem biçimi içerisinde kara maddi bir amaç olarak yönelmeden kar amacı güden bir kuruluştur. Bir bireyin eyleminde iki öğe o kadar yakın bir ilişki içerisindedir ve geçmişte de tipik olarak böyle olmuştur; burada ortaya çıkan tek davranış - yani ürünün satışı ya da tüketimi – eylemin anlamını yorumlamak için temel teşkil edilebilir. Bu özellikle küçük çiftçiler için geçerli olmuştur. Mübadele bütçe yönetimi sürecinin bir parçası olabilir; mübadele bu süreç içerisinde tüketim mallarının takasla elde edilmesi ve artıkların elden çıkarılması meselesidir. Öte yandan, bir prensin ya da arazi sahibi lordun bütçe ekonomisi aşağıdaki tartışma bağlamında kar amacı güden girişimleri içerebilir. Bu, erken zamanlarda geniş bir ölçekte geçerli olmuştur. Arazi sahibi senyörlerin, manastırların, prenslerin arazilerinin ve ormanlarının ürünlerini kullanmak için tesis ettiği heteronom ve heterosefal yardımcı girişimlerden sağlam endüstriler gelişmiştir. Bugün her türden kar amaçlı girişim yerel otoriteler ve hatta devletler gibi bütçe birimlerinin ekonomisinin bir parçasıdır. Bu durumlarda, eğer rasyonel olarak yönetiliyorsa, bütçe birimlerinin geliri içerisinde sadece bu girişimlerin net karlarını göstermek doğrudur. Öte yandan, kar amaçlı girişimlerin köleler ya da ücretli işçilerin geçimini temin etmek gibi amaçlara yönelik olarak çeşitli türden heteronom bütçe birimleri kurması mümkündür. Bunlar arasında hayır dernekleri, barınma ve yemek tesisleri de vardır. Bu kısmın 2. maddesi bağlamında ifade edilen net karlar bütün parasal giderler düşüldükten sonra geri kalan artık paradır.

6. Burada ayni ekonomik hesaplamaların genel sosyal gelişme açısından önemini analiz için sadece en temel başlangıç noktalarını vermek mümkündür.

11. Kar Kavramı ve Türleri: Sermayenin Rolü

"Kar" (*Erwerben*) [16] tek bir olaydaki mallar üzerinde, tekrarlı ve devamlı olarak yeni kontrol güçlerini araştırma olanaklarına yönelik eylemdir. "Kar etme eylemi" en azından kısmen kar elde etme olanaklarına yönelik eylemdir. Kar etme barışçıl metotlarla kazanca yönelikse "ekonomik" tir. Bu pazar durumlarından yararlanmaya yönelik de olabilir. Kar araçları (*Erwerbsmittel*) ekonomik kazanç açısından kullanılan mallar ve diğer ekonomik avantajlardır. "Kar için mübadele" tüketim araçlarını güvence altına almaktan çok mallar üzerinde-

ki kontrolü arttırmak için pazar durumlarına yönelik bir takastır (bütçe mübadelesi). "Ticari kredi" kar etkinliğinin gerekleri üzerinde kontrolü arttırma aracı olarak açılan ya da alınan kredidir.

Rasyonel ekonomik kar üretimine özgü bir para muhasebesi formu mevcuttur; bu sermaye muhasebesidir. Sermaye muhasebesi kazanç fırsatlarının ve kar amaçlı bir yatırımın başındaki toplam varlıkların (mallar ve para) değerlemesi yoluyla kar amacı güden etkinliğin başarısının değerlemesi ve doğrulaması ve bunun sürecin sonunda hala mevcut ve yeni edinilmiş varlıkların benzer değerlemesiyle karşılaştırmasıdır; sürekli işleyen kar amacı güden bir kuruluş örneğinde aynı şey bir muhasebe dönemi için yapılır. Her iki durumda da varlıkların başlangıç ve son durumları arasında bir bilanço çizilir. "Sermaye" muhasebe defterlerinin bilançosunda yatırım için mevcut kar araçlarının para değeridir; "kar" ya da buna göre "zarar" başlangıçtaki bilanço ile dönemin sonundaki bilanço arasındaki farktır. "Sermaye riski" bu bilançodaki kaybın tahmini olasılığıdır. Ekonomik bir girişim (*Unternehmen*) sermaye muhasebesine yönelebilen bağımsız eylemdir. Bu yönelim "hesaplama" aracılığıyla gerçekleşir: Muhtemel risklerin ve kar olasılıklarının uygulama öncesi hesaplaması, sonuç olarak ortaya çıkan gerçek kar ve zararın doğrulaması için uygulama sonrası hesaplama. Karlılık, rasyonel durumda iki şeyden biri anlamına gelir: (1) uygulama öncesi hesaplamalarla mümkün olarak tahmin edilen kar; bunun gerçekleşmesi yatırımcının etkinliğinin hedefidir; (2) ya da uygulama sonrası hesapların gösterdiği gibi belli bir dönemde gerçekten kazanılan ve girişimcinin gelecekteki karlılık olasılıklarıyla ilgili herhangi bir önyargıya sahip olmadan tüketim amaçları için mevcut kazanç. Her iki durumda da bu genellikle başlangıçtaki bilançonun sermayesiyle bağlantılı olarak oranlarla – bugün yüzdelerle – ifade edilir.

Sermaye muhasebesine dayalı girişimler pazarın elverdiği kazanç fırsatlarının kullanılmasına ya da vergi mültezimliği ya da devlet görevlerinin satılması olayında olduğu gibi güç ilişkilerine dayalı diğer kazanç fırsatlarına yönelebilir.

Kar amaçlı rasyonel bir girişim tarafından üstlenilen her bir operasyon muhasebe yoluyla tahmini karlılığa yöneliktir. Pazardaki kar amaçlı etkinlikler örneğinde, sermaye muhasebesi şunları gerektirir: (1) Önceden tahmine tabi olarak, girişimin tedarik ettiği malların satışı için yeterince yaygın ve garantili fırsatlar, yani normal olarak yüksek düzeyde pazarlanabilirlik; (2) potansiyel üretim araçları ve emek hizmetleri gibi girişimi sürdürme araçlarının pazarda yeterli derecede bir kesinlikle tahmin edilebilecek maliyetlerde olması ve son olarak (3) üretim

araçlarının edinilmesinden son satışa kadar taşıma, imalat operasyonları, depolama vs. gibi şeylerin tabi olduğu teknik ve yasal koşulların prensipte hesaplanabilir olan para maliyetlerine neden olması. Mümkün olan en yüksek düzeyde hesaplanabilirliğin etkin sermaye muhasebesinin temeli olarak olağanüstü önemine ekonomik etkinliğin sosyolojik koşullarıyla ilgili tartışmada ara sıra değinilecektir. Bunun için sadece ekonomik faktörler önemli değildir. Aksine, en çeşitli türden dış ve öznel engellerin sermaye muhasebesinin sadece Batı Dünyasında temel bir ekonomik hesaplama formu olarak ortaya çıkışını açıkladığı gösterilecektir. Bir bütçe birimine uygun hesaplamalardan ayrı olarak, sermaye muhasebesi ve pazar girişimcisinin hesaplamaları sadece marjinal faydaya değil karlılığa da yöneliktir. Hiç şüphesiz, kar olasılıkları son tahlilde tüketim birimlerinin gelirine ve bu sayede tüketim mallarının nihai tüketicilerinin düzenlenebilir parasal gelirlerinin marjinal fayda yapısına bağlıdır. Genellikle ifade edildiği gibi, bu ilgili mallardaki alım güçlerine bağlıdır. Fakat teknik açıdan, kar amacı güden bir girişimin ve bir tüketim biriminin muhasebe hesaplamaları, ihtiyaçların karşılanması amaçları ve onların hizmet ettiği kar üretimi gibi temelde farklıdır. Ekonomik teorinin amaçları açısından, üretimin yönünü belirleyen marjinal tüketicidir. Gerçekte, gerçek güç dağılımı göz önüne alındığında, bu sınırlı anlamda modern durum için geçerlidir. Büyük oranda, tüketici satın alma konumunda olsa bile, ihtiyaçları girişimci tarafından "uyarılır" ve "yönlendirilir."

Bir pazar ekonomisinde her türden rasyonel hesaplama, özellikle de sermaye muhasebesi, fiyat ve bunların değişimleri beklentilerine yöneliktir, zira bunlar pazarlık ve rekabetteki çıkar çatışmaları ve bu çatışmaların çözümü tarafından belirlenir. Karlılık muhasebesinde bu teknik açıdan (şimdiye kadar ki) en gelişmiş form olan sözde çift taraflı defter tutmada özellikle net bir şekilde ortaya konur. Buradaki kurgu bireysel hesaplar sistemi vasıtasıyla bir girişimdeki farklı bölümler ya da bireysel hesapların birbiriyle takas operasyonları yürütülmesine, böylece teknik anlamda en mükemmel biçimde her bireysel adım ya da önlemin karlılığı üzerinde bir kontrol sağlanmasına imkân verir.

Biçimsel olarak en rasyonel şekliyle Sermaye Muhasebesi insanın insanla savaşmasını öngörür. Bu da karşılık olarak daha ileri çok özel bir durumu içerir. Hiçbir ekonomik sistem öznel "ihtiyaç duygularını" doğrudan fiili talebe, yani dikkate alınma ihtiyacı duyan ve malların üretimi yoluyla tatmin edilen talebe dönüştüremez. Zira öznel bir gereksinimin tatmin edilip edilemeyeceği bir yandan görece öncelik skalasındaki yerine, öte yandan da onun tatmini için

gerçekten ya da potansiyel olarak mevcut olduğu tahmin edilen mallara bağlıdır. Gerekli şeyler daha acil diğer kullanımlara uygulanıyorsa ya da hiç tedarik edilemiyor veya mevcut bakış açısından hala daha acil olduğuna karar verilen gelecekteki istekler yalnızca bu türden emek ve mal fedakârlıklarıyla tatmin edilemiyorsa temin olayı gerçekleşmez. Bu komünist sistemin de içinde bulunduğu her türden ekonomik sistemdeki tüketim için geçerlidir.

Sermaye muhasebesini kullanan ve bu şekilde üretim araçlarının bireysel birimler tarafından elde edilmesiyle yani "mülkiyetle" özdeşleştiği (bkz. I. Bölüm, 10. kısım) bir ekonomide karlılık "tüketicilerin" gelirleriyle göreli parasal marjinal faydaya göre ödeyebilecekleri ve ödeyecekleri fiyatlara bağlıdır. Bu anlamda sadece yeterli geliri olan tüketiciler için karlı biçimde üretmek mümkündür. Bir ihtiyaç yalnızca bir bireyin diğer mallara olan talebi öncelik kazandığı zaman değil, aynı zamanda başkalarının her türden mala yönelik büyük alım gücü egemen olduğu zaman da tatmin edilemeyebilir. Dolayısıyla, pazarda insanın insana karşı savaşının rasyonel para muhasebesinin varlığı için temel koşul olması, ekonomik sürecin sonucunun, daha çok parası olan kişilerin başkalarından fazla fiyat verme yeteneği ve üretim için daha uygun şartları olanların da satış tarafında rakiplerinden daha az fiyat verme yetenekleri tarafından kesin biçimde etkilendiğini ima eder. Bu sonrakiler, üretim için temel teşkil eden mallara ya da paraya daha çok sahip olanlardır. Özelde, rasyonel para muhasebesi sadece geleneksel olarak teknik muhasebe amaçları için kullanılan kurgusal fiyatların değil gerçek fiyatların varlığını öngörür. Buna karşılık, sadece salt teknik muhasebe birimleri olarak kullanılan parayı değil, gerçek mübadele aracı olarak işlev gören ve bu sıfatla talep edilen parayı gerektirir. [17] Bu nedenle eylemin para fiyatlarına ve kara yönelmesinin şu sonuçları vardır: (1) Paranın ya da pazarlanabilir malların pazardaki bireysel taraflar arasında dağılımındaki farklılıklar malların üretiminin yönünü belirlemede önemli rol oynar. Bu kar amacı güden girişimler tarafından ve alım gücüne sahip olunması vasıtasıyla etkin hale getirilen talebin karşılanması açısından gerçekleştirildiği sürece böyledir. (2) Bunun yanında, mal üretimi yoluyla hangi tür talebin karşılanacağı sorunu üretimin kendisinin karlılığına bağlıdır. Karlılık gerçekte biçimsel olarak rasyonel bir kategoridir; fakat tam da bu nedenle özsel varsayımlar söz konusu olduğunda, bunlar kendilerini yeterli alım gücü şeklinde pazarda hissettirmedikçe önemsiz kalır.

"Sermaye malları" salt mallardan ya da bir bütçe biriminin zenginliğinin parçalarından ayrı olarak sermaye muhasebesi temelinde yönetilen her türlü

maldır. "Sermaye faizi" krediler üzerindeki çeşitli olası faiz türlerinden farklı olarak, (1) kâr üretiminin materyal araçlarının kullanımının minimum normal karlılığı ve (2) kar amacı güden girişimlerin para ya da yatırım mallarını alabildiği faiz oranıdır.

Bu açıklama bir ölçüde daha ayrıntılı biçimde genel olarak bilinen şeyleri tekrar etmekten ibarettir. Sermaye muhasebesinin teknik yönleri için kısmen eksiksiz olan Leitner, Schar gibi standart muhasebe kitaplarını karşılaştırın.

1. Sermaye kavramı katı biçimde bireysel özel girişimle ve özel ticaret muhasebesine uygun biçimde tanımlanmıştır. Bu gerçekte mevcut amaçlar için en uygun metottur. Bu kullanım günlük konuşma diliyle, eskiden sosyal bilimlerde sıkça rastlanan ve hiçbir şekilde tutarlı olmayan kullanımla olduğundan daha az çatışma içindedir. Günümüzde bilimsel yazılarda gittikçe daha çok kullanılan mevcut ticaret muhasebesi teriminin faydasını test etmek için sadece şu soruları sormak gereklidir: (1) Bir şirketin bir milyon poundluk "ana sermayesi" (net değeri) olduğunu söylemek ne anlama gelir ? (2) Sermayenin kayıtlı olması ne demektir? (3) Şirketler yasası nelerin ve ne şekilde sermaye olarak kaydedilebileceğini hükme bağlar? İlk ifade uygun bir envanter kontrolü ve doğrulamadan sonra bilançoda gösterildiği gibi alacakların borçlardan fazla olan bir milyon poundu aşan kısmının kar olarak sayılabileceğini ve hissedarlara istediklerini yapmak üzere dağıtılabileceğini ifade eder. (Tek kişilik bir işletmede sadece bu fazlalık evde tüketilebilir.) İkinci ifade ağır ticari kayıpların olduğu bir durumla ilgilidir ve kar dağılımının bir milyon poundu aşan bir fazlalığın yeniden toplandığı yıllar sonrasına kadar ertelenmesine gerek olmadığı, fakat "kar" dağıtımının daha az bir artıkta başlayabileceği anlamına gelir. Fakat bunu yapmak için sermayeyi "kaydetmek" gereklidir ve işlemin amacı budur. Son olarak, ana sermayenin (net değer, ya da mülkiyetin) şirkete maddi varlıkların sokulmasıyla nasıl "sağlanabileceği" ve "nasıl kaydedileceği" ile ilgili yönergelerin amacı, kredi verenlere ve hisse sahiplerine kar dağıtımının rasyonel ticaret muhasebesine göre doğru biçimde, yani (a) uzun vadeli karlılığın sürdürüleceği ve (b) bunun kredi verenlerin güvenliğine zarar vermeyecek şekilde yapılacağının garantisini vermektir. Kazançla ilgili kuralların tamamı objelerin ödenmiş sermaye olarak kabul edilebilirliği ve değerlemesiyle ilgilidir. (4) Verimsizlik nedeniyle sermayenin farklı yatırımlar aradığını söylediğimizde ne demek isteriz? Ya "zenginlikten" söz ediyoruzdur, zira

"yatırım" (*Anlegen*) kar amacı güden girişimin değil, servet yönetiminin bir kategorisidir. Ya da daha nadiren, bir yanda reel sermaye mallarının örneğin ıskarta ya da hurda olarak satılarak sermaye olmaktan çıkması, öte yandan bu niteliği başka kullanımlarda yeniden kazanması anlamına gelebilir. (5) Sermaye gücü dediğimizde ne demek istenir? Bununla, kar amacı güden bir girişimde sermaye malları olarak kullanılabilen üretim araçları ve ekonomik avantajlar üzerindeki kontrolün sahiplerinin, bu kontrol ve ekonomik eylemin kapitalist ticari hesap ilkelerine göre yöneltilmesiyle, başkalarıyla olan ilişkilerinde belirli bir güç konumuna sahip olmalarını kastederiz.

Sermaye rasyonel kar etkinliğinin en başında, bu isimle olmasa da ve sadece muhasebede kullanılan bir miktar para olarak olsa da mevcuttur. Dolayısıyla, *commenda* ilişkisinde çeşitli türden mallar yabancı bir pazarda ya da bazen ülke içinde satılmak için istenen başka malların alımı amacıyla gezgin tüccarlara emanet ediliyordu. Kar ya da zarar daha sonra gezgin tüccarla sermayeyi veren girişimci arasında belli bir oranda bölünüyordu. Zira bunun gerçekleşmesi için malları para olarak değerlemek gerekliydi; yani yatırımın başında ve sonunda bilanço çıkarmalıydı. *Commenda* ya da *societas maris*' in sermayesi yalnızca taraflar arasındaki hesapları oturtmayı sağlayan bu para değerlemesinden ibaretti.

"Sermaye piyasası" terimiyle neyi kast ederiz? Bununla özellikle paranın içinde bulunduğu belli malların sermaye malları olarak kullanılmak üzere talep edildiği ve kazançlarını bu malları tedarik etmekle sağlayan kar amacı güden girişimlerin ve özellikle de belli türden bankaların var olduğunu kast ederiz. Daha sonra faiz ekleyerek ya da eklemeyerek aynı miktarı iade etme sözü karşılığında para vermeye dayanan sözde "borç sermaye" örneğinde "sermaye" terimi yalnızca, borç verme kar amacı güden girişimin amacıysa kullanılacaktır. Aksi takdirde, nakdi kredi terimi kullanılacaktır. Günlük konuşmada ne zaman "faiz" ödense "sermaye" den söz etme eğilimi vardır; zira faiz genellikle ana miktarın bir yüzdesi olarak ifade edilir; belli miktarda bir kredi ya da depozito yalnızca bu hesap işlevi dolayısıyla sermaye olarak adlandırılır. Tabii ki, bunun terimin kaynağı olduğu doğrudur: *Capitale* bir kredinin asıl miktarıydı; terimin, ispatlanmasa da, bir sığır kredisinde sayılan başlardan çıktığı söylenir. Fakat konumuz bu değildir. Çok erken zamanlarda bile reel mallardan oluşan bir kredi parasal açıdan düşünülüyor, temel faiz daha sonra hesap ediliyordu; bu şekilde daha geç zamanlarda

olduğu gibi burada da sermaye malları ve sermaye muhasebesinin özgün bir şekilde ilişkili olduğu görülüyor. "Borç sermayesi" terimi, bütçesel bir zenginliğin yönetiminde sadece bir evre olan normal kredi örneğinde kullanılmadığı gibi, bir bütçe biriminin ihtiyaçlarına sunulduğu kadarıyla da kullanılmayacaktır. Aynı şey tabii ki kredi alan için de geçerlidir.

"Girişim" kavramı günlük kullanıma uygundur, ancak genellikle doğal olarak kabul edilen sermaye yönelimi gerçeğinin açık hale getirilmesi bunun dışındadır. Bu şekildeki her kar arayışı örneğinin bir girişim oluşturmadığını, bunun ancak büyük ya da küçük ölçekte sermaye muhasebesine yönelimi gerçekleştirebildiği zaman mümkün olduğunu vurgulamak için yapılır. Aynı zamanda bu sermaye muhasebesinin gerçekte rasyonel ilkelere göre rasyonel olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği önemli değildir. Benzer şekilde, "kar" ve "zarar" terimleri sadece, sermaye muhasebesine yönelik girişimlerle ilgili olarak kullanılacaktır. Yazarlar, doktorlar, avukatlar, memurlar, profesörler, kâtipler, teknisyenler ya da işçiler tarafından sermaye kullanımı olmadan kazanılan para da doğal olarak "kazanç" tır. (*Erwerb)* fakat bu burada "kar" olarak adlandırılmayacaktır. Günlük kullanım bile bunu kar olarak adlandırmayacaktır. "Karlılık" kar ve zararla ilgili ticaret muhasebesi tekniği açısından bireysel olarak değerlendirilebilen; belli bir işçinin istihdamı, yeni bir makinenin alımı, iş günündeki dinlenme dönemlerinin belirlenmesi gibi farklı her eyleme uygulanabilir.

Sermaye üzerindeki faiz kavramını tanımlarken işe herhangi türden bir kredi üzerindeki kontratlı faiz gelirleriyle başlamak uygun değildir. Herhangi birisi bir çiftçiye tohum vererek yardım eder ve geri iadesinde bir fazlalık talep ederse, ya da aynı şey bir aileye verilen kredi örneğinde geri ödemede faiz istenerek yapılırsa bunu pek de kapitalist bir süreç olarak isimlendirmek istemeyiz. Eylemin rasyonel olduğu yerde borç verenin ek bir miktarı garanti almak istemesi mümkündür; çünkü kredi alan taraf kredinin kullanımından ödediği faiz miktarından daha çok fayda bekleme konumundadır: Burada konuya kredi almadığı varsayıldığında durumun ne olacağı açısından bakılmaktadır. Benzer şekilde, durumun farkında olan kredi veren de ondan faydalanma konumundadır; çünkü faiz eklenmesiyle birlikte geri ödemenin yapılacağı ilgili tarihteki marjinal fayda ödünç verdiği mallar üzerindeki mevcut kontrolünün marjinal faydasını aşar. Bunlar temelde sermaye muhasebesinin değil bütçe birimlerinin ve zenginliklerinin yönetimiyle ilgili kategorilerdir. Bir "Tefeci" den acil kişisel ihtiyaçları için acil bir kredi sağlayan bir kişinin bile mevcut tartışmamızın

amaçları açısından sermaye faizi ödediği, kredi verenin de böyle bir faiz aldığı söylenemez. Bu daha ziyade krediden kazanç sağlama durumudur. Kredi verme işi yapan kişi eğer rasyonel olarak davranırsa ticari sermayesi üzerinde kendisine bir faiz geliri belirlemeli ve eğer kredilerden gelen kazançlar bu karlılık oranını karşılamıyorsa "zarar" ettiğini düşünmelidir. Bu faizi sermaye faizi olarak düşüneceğiz; önceki ise sadece faizdir. Dolayısıyla mevcut terminolojik amaçlar açısından, sermaye faizi her zaman sermaye üzerinden hesaplanır, bu sermaye için yapılan bir ödeme değildir. Bu her zaman para değerlemelerine, dolayısıyla da kar üzerindeki kontrolün pazar vasıtasıyla ya da başka şekilde özel ellerde olduğu, yani sahiplenildiği şeklindeki sosyolojik gerçeğe yöneliktir. Bu olmadan, sermaye muhasebesi ve dolayısıyla faiz hesaplaması düşünülemez olurdu.

Kar amacı güden rasyonel bir girişimde defterlerde öz sermaye toplamına yüklenen faiz karlılığın asgarisidir. Sermaye mallarının bu özel kulanım biçiminin tavsiye edilebilirliği ile ilgili yargıya bu minimuma ulaşılıp ulaşılmadığı açısından varılır. Bu bağlamda tavsiye edilebilirlik doğal olarak karlılık açısından düşünülür. Bu minimum karlılık oranının, , o zaman sermaye pazarında kredi vermekle, yalnızca tahmini olarak ulaşabilecek oran olduğu iyi bilinir. Bununla birlikte, pazar ticaretinin varlığı farklı hesaplara karşı kayıtlar yapmanın temeli olduğu gibi, sermaye pazarı da hesaplamaların bu temele dayanılarak yapılmasının sebebidir. Yatırımcıların borç sermayesi için faiz ödemeye sürekli istekli olması kapitalist ekonominin temel gerçeklerinden biridir. Bu gerçek ancak ortalama bir girişimcinin uzun vadede nasıl bir kazanç sağlama umudunda olabildiğini ya da genelde girişimcilerin borç sermayesi üzerinde ödemek zorunda oldukları faizin üstünde bir geliri gerçekte nasıl kazandıklarını, yani ortalama olarak hangi şartlarda hali hazırdaki 100'ü gelecekteki 100 artı + karşılığında takas etmenin rasyonel olduğunu anlamakla açıklanabilir.

Ekonomi teorisi bu probleme malların hali hazırdaki ve gelecekteki kontrolü altındaki marjinal faydaları açısından yaklaşır. Buraya kadar sorun yok. Fakat sosyolog daha sonra bu varsayımsal ilişkinin hangi insan eylemlerinde, aktörlerin { mevcut ve gelecek } malların farklı değerlemesinin sonuçlarını "faiz oranı" biçiminde, kendi operasyonlarının ölçütü olarak ele alabilecekleri şekilde yansıtılacağını bilmek isteyecektir. Zira bunun bütün zaman ve mekânlarda olacağı hiçbir şekilde açık değildir. Bu gerçekte, bildiğimiz gibi kar amacı güden ekonomik birimlerde gerçekleşir. Fakat burada temel neden kar odaklı girişimcilerle bütçe birimleri (haneler) arasındaki ekonomik güç dağılımıdır (*Machtla-*

ge); bunların her ikisi de sunulan malları tüketir ve belli üretim araçları (temelde emek) sunar. Kar amacı güden girişimler yalnızca, sermaye üzerindeki minimum faiz oranının kazanılması beklendiği sürece kurulacak ve sürekli (*kapitalist olarak*) işleyecektir. Çok farklı çizgilerde gelişebilecek olan ekonomi teorisi, (kendisi mallar ve üretim araçlarındaki özel mülkiyet kurumunun bir sonucu olan) güç dağılımının bu kullanımının, operasyonlarını"faiz" ölçütüne göre yapma iznini sadece belli bir ekonomik aktörler sınıfına verdiğini söyleyebilir.

2. Bütçesel "zenginlik" yönetimi ve kar amacı güden girişimler dışarıdan bakıldığında tıpatıp aynı görünecek ölçüde benzer olabilir. Gerçekte bunlar analiz edildiğinde yalnızca ilgili ekonomik etkinliklerin anlamlı yönelimi açısından ayırt edilebilir. Bunlar bir taraftan girişimin karlılığını ve pazar pozisyonunu devam ettirme ve iyileştirmeye yönelikken diğer taraftan zenginlik ve gelirin güvenliğine ve bunların artırılmasına yöneliktir. Ancak, bu temel yönelimin her zaman somut bir şekilde tek başına bir ya da diğer tarafa dönük olması hiçbir şekilde zorunlu değildir. Zaten bu gerçekte bazen imkânsızdır. Bir girişimcinin kişisel servetinin şirketinin üretim araçları üzerindeki ticari kontrolüyle ve kişisel gelirinin de şirketinin kazancıyla özdeş olduğu yerde iki şey tamamıyla birlikte hareket eder görünür. Fakat bu gibi bir durumda her türlü kişisel değerlendirme girişimcinin girişimin idaresinin rasyonelliği açısından irrasyonel olan ticari politikalara girişmesine neden olur. Ancak çok genel olarak kişisel servet ve işletmenin kontrolü özdeş değildir. Bunun yanında işletme sahibinin kişisel borçluluğu, daha yüksek mevcut bir gelire olan kişisel talebi, bir mirasın bölünmesi gibi şeyler ticari değerlendirmeler açısından işletme üzerinde oldukça irrasyonel bir etkide bulunur. Bu gibi durumlar çoğunlukla, aile işletmelerinin birleştirilmesinde olduğu gibi, bu etkileri bütünüyle ortadan kaldırmaya yönelik önlemlerin alınmasına yol açar.

Özel işler alanını ticaretten ayırma eğilimi bu nedenle tesadüfî değildir. Bu, ticari çıkarlar açısından, işletme sahibinin kişisel servetini koruma kaygısının çoğunlukla, işletmenin karlılığı açısından herhangi bir zamanda elde ettiği kazanca olan ilgisi gibi irrasyonel olduğu gerçeğinin sonucudur. Bir işletmenin verimliliği ile ilgili değerlendirmeler de onunla işçi ya da tüketici olarak ilişkili olan kişilerin özel ilgilerini yönetenlerle aynı değildir. Aksine, bir girişim üzerinde kontrol gücüne sahip kişi ya da kuruluşların kişisel servetlerinden ya da gelirlerinden ortaya çıkan kaygılar onun karlılığını ve pazar konumunu en iyi

duruma getirmekle ilgili uzun vadeli düşüncelerle mutlaka aynı doğrultuda yer almaz. Bu kesinlikle ve hatta özelikle, kar amacı güden bir girişim bir üretici kooperatifi birliği tarafından kontrol edildiği zaman geçerlidir. Ticari bir girişimin rasyonel yönetimi ile ilgili nesnel kaygılar ve onu kontrol eden bireylerin kişisel kaygıları aynı değildir, bunlar çoğu zaman karşıttır. Bu gerçek, kontrol güçleri ve kontrol edilen nesneler açısından, bütçe birimi ile girişimin aynı olduğu yerde bile her ikisinin de ilkesel olarak ayrılmasını ima eder.

Bütçe birimi ile kar amaçlı girişim arasındaki keskin ayrım terminolojide de net biçimde ortaya konulmalıdır. Gelirlerini tüketmek isteyen bir özel yatırımcının hisse senedi alımı bir "sermaye yatırımı" değil bir " servet yatırımıdır." Özel bir kişi tarafından faiz almak için verilen bir kredi, borç veren açısından bakıldığında, bir banka tarafından aynı kişiye verilen krediden tamamıyla farklıdır. Öte yandan, bir tüketiciye verilen krediyle ticari amaçlarla bir yatırımcıya verilen kredi de, krediyi alan kişi açısından oldukça farklıdır. Banka sermaye yatırımı yapmaktadır, yatırımcı ise sermayeyi borç almaktadır; fakat birinci durumda kredi alan kişi için bu sadece bütçe yönetimi amaçlarıyla yapılan bir borçlanma meselesiyken; ikinci durumda ise krediyi veren için bu kişisel servetle ilgili bir yatırım durumudur. Kişisel servet ve sermaye, bütçe birimi ve kar amaçlı girişim arasındaki bu fark kapsamlı bir öneme sahiptir. Özelikle o olmadan eski dünyanın ekonomik gelişmesini ve o zamanların kapitalizminin gelişmesi üzerindeki sınırları anlamak imkânsızdır. (Rodbertus'un ünlü makaleleri, hatalarına ve eksikliğine rağmen, bu bağlamda hala önemlidir, fakat bunlar Karl Bücher'in mükemmel tartışmasıyla desteklenmelidir.) [18]

3. Sermaye muhasebesine sahip olan bütün kar odaklı girişimler, hem pazardaki üretim araçlarını satın alma hem de ürünlerini ya da nihai hizmetlerini orada satmaları açısından pazara iki misli yöneliktir. İltizam usulüyle vergi toplama ve her türden finansal operasyon sermaye muhasebesiyle, fakat herhangi bir ürün satmadan yürütülmüştür. Bunun çok önemli sonuçları daha sonra tartışılacaktır. Bu, pazara yönelik olmayan kapitalist bir kar elde etme durumudur.
4. Kolaylık açısından, kazanç etkinliği (*erwerbstütigke*) ve kar amacı güden girişim (*erwerbsbetrieb*) ayrılmıştır. Herkes belli şekillerde, henüz sahip olamadığı malları – para ya da başka şeyleri- elde etmek için kazanca yönelik bir eylem içine girer. Bu girişimciyi olduğu kadar memuru ve işçiyi de kapsar. Fakat kar odaklı girişim terimi sürekli pazar avantajlarına yönelik

kazanç etkinliği tipleriyle sınırlandırılacaktır. Bunlar malları kazanç sağlama aracı olarak kullanır; bunu yaparken de ya (a) talep edilen malların üretimi ve satışını yaparlar ya da (b) yukarıda üçüncü maddede belirtildiği gibi, ister serbest ticaret isterse tahsis edilen avantajların kullanılması yoluyla olsun, talep gören hizmetleri para karşılığında sunarlar. Bir kiracıdan ya da kişisel servet yatırımcısından ibaret olan birisi, mevcut terminoloji içerisinde, kaynaklarını ne kadar rasyonel yönetirse yönetsin kar elde etme etkinliğine girişmemiştir.

5. Ekonomik teori bağlamında, malların kar odaklı girişimler tarafından verimli şekilde nasıl üretilebileceği nihai tüketicilerin gelirleriyle birlikte onlara yönelik marjinal fayda tarafından belirlenir. Fakat sosyolojik bakış açısından, kapitalist bir ekonomide büyük oranda (a) yeni ihtiyaçlar yaratılır ve diğerlerinin kaybolmasına izin verilir, (b) kapitalist girişimciler etkili reklam politikaları yoluyla tüketicilerin talep işlevleri üzerinde önemli etkide bulunurlar. Gerçekte bunlar kapitalist bir ekonominin özelikleridir. Bunun öncelikle en yüksek derecede zorunluluk arz etmeyen istekler için geçerli olduğu doğrudur; fakat yiyecek tedariki ve konut temini türleri de kapitalist bir ekonomide önemli ölçüde üreticiler tarafından belirlenir.

12. Ayni Hesaplamalar

Ayni hesaplamalar çok çeşitli biçimde gerçekleşebilir. Para kullanımının normal olduğu, eylemin tipik olarak parasal fiyatlar açsından pazar durumlarına yöneldiği bir ekonomi anlamında bir para ekonomisinden söz edebiliriz. Öte yandan, "doğal ekonomi" (*Naturalwirtschaft*) terimi paranın kullanılmadığı bir ekonomi anlamına gelir. Tarihte bilinen farklı ekonomik sistemler birine ya da diğerine yaklaşma derecesine göre sınıflandırılır. Bu (a) hiçbir mübadelenin olmadığı bir ekonomi ya da (b) mübadelenin sadece takas yoluyla olduğu ve dolayısıyla paranın değişim aracı olarak kullanılmadığı bir ekonomi anlamına gelebilir. İlk tip tamamıyla cemaatsel bir temele dayalı olarak ya da katılım haklarının belirli bir şekilde dağılımıyla örgütlenir. Her iki durumda da tamamlayıcı parçaların özelliği ya da bağımsızlığı tamamıyla yok olacaktır. Bu kapalı ev ekonomisi olarak adlandırılabilir. Ya da ikinci olarak, bu aksi takdirde özel ve otosefal tekil birimlerin birleşimi olabilir. Bu birimlerin hepsi otoritenin uygulanması için ya da toplumsal bir kurum olarak var olan merkezi bir örgüte ayni

olarak katkıda bulunmak zorunda bırakılabilirler. Bu ayni ödemelere dayalı bir ekonomidir. (*oikos* ekonomisi) " Bu liturjik olarak" örgütlenmiş siyasi bir guruptur. Her iki durumda da saf tipe uyulduğu sürece yalnızca ayni hesap vardır.

İkinci örnek olan tip b'de mübadele vardır;, burada mübadelenin sadece takas yoluyla olduğu paranın ya da parayla hesaplamanın olmadığı doğal ekonomiler olabilir. Ya da değişimin ayni olduğu fakat hesaplamasının ara sıra ya da genel olarak parayla yapıldığı ekonomiler olabilir. Bu eski zamanlarda doğu'ya özgüydü ve her yerde yaygın olmuştur.

Ayni hesaplamayı analiz etmek açısından ilgi çeken sadece tip a örnekleridir; burada biri ya tamamıyla kendine yeterlidir ya da tamamıyla rasyonel olarak örgütlenmiş sabit birimlerde litürjiler üretilir; bunlar tamamıyla "sosyalleşmiş" bir ekonomide modern teknolojiyi kullanmaya çalışırken kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olanlara benzer.

Ayni hesaplama özünde tüketime, ihtiyaçların giderilmesine yöneliktir. Tabii ki bu temelde kazanca benzer bir şeyler elde etmek de mümkündür. Bu (a) mübadeleye başvurmadan, mevcut maddi üretim araçları ve emeğin sistematik olarak hesaplara dayanarak malların üretimine ve nakliyesine uygulanmasıyla gerçekleşebilir. Bunlara göre karşılanan ihtiyaçlar bu önlemler olmadan ya da kaynaklar başka şekilde kullanıldığı takdirde var olacak durumla karşılaştırılır ve bu şekilde en avantajlı prosedürle ilgili yargıya ulaşılır; (b) takas ekonomisinde mallar belki de sistematik olarak tekrarlanan takaslarla, ama kesin bir şekilde para kullanılmadan elden çıkarılır ve alınır. Bu tür bir eylem mal stoklarını güvence altına almaya sistematik olarak yönelmiştir. Bu tür önlemler olmadan var olacak durumla karşılaştırıldığında birimin gereksinimleri için daha yeterli bir tedarik şekli sağladığına hükmedilir. Bu gibi durumlarda rakamsal terimleri açık olarak ve bütünüyle öznel bir değerleme yapmadan kullanmak ancak nitelik olarak benzer mal nitelikleri karşılaştırıldığı zaman mümkündür. Tabii ki, tipik tüketici ürünü paketlerinden (*Konsumdeputate*) oluşan bir ayni ücretler sistemi kurmak da mümkündür. Bunlar özellikle (devlet tahvillerine benzer şekilde ticari işlemlerin objesi oldukları) antik Doğuda ayni maaşlar ya da arpalıklar gibi şeylerdi. Nil vadisinin tahılı gibi çok homojen mallar örneğinde, belli miktardaki mala karşılık senet talep edilen bir depolama sistemi ve ticaret mevcuttu. Bu, teknik olarak, banco- paraları koşulları altında gümüş külçelerle yapılan ticarete benziyordu.[19] Daha da önemlisi, bu durumda bir üretim sürecinin teknik verimliliğini rakamsal açıdan ifade etmek ve bu şekilde onu diğer tür-

den teknik süreçlerle karşılaştırmak mümkündür. Bu, nihai ürün aynı ise, farklı süreçlerin görece gerekliliklerini hem nicelik hem de üretim araçları türü açısından karşılaştırarak yapılabilir. Ya da üretim araçlarının aynı olduğu yerde farklı üretim süreçlerinden ortaya çıkan farkı ürünler karşılaştırılabilir. Bu şekilde, her zaman olmasa da çoğunlukla, sektörel anlamda sınırlı olmakla birlikte önemli problemler açısından rakamsal karşılaştırmalar yapabilmek mümkün olur. Ancak hesaplama farklı türden üretim araçlarını farklı olası kullanım biçimlerini ve nitelik olarak farklı nihai ürünleri karşılaştırma sorunu haline geldiği zaman onunla ilgili daha zor problemler başlar.

Hiç şüphesiz her kapitalist girişim ayni hesaplamalarla sürekli ilgilidir. Örneğin belli türden bir tezgâh ve belli kalitede yün ipliği olduğunu düşündüğümüzde; makinelerin verimliliği, havanın nem oranı, kömürün tüketim oranı, makine yağı gibi ilgili verilerin belirli olduğunu da hesaba katarsak bu işçi başına saatte ne kadar ürün çıkacağı ve dolayısıyla birim zamanda bir işçiye düşen ürün miktarını belirleme sorunudur. Tipik atık ürün ya da yan ürüne sahip endüstriler için bu para muhasebesi kullanılmadan belirlenebilir. Benzer şekilde, belli koşullar altında teknik açıdan para kullanmadan, girişimin teknik üretim kapasitesine göre yıllık olarak kullanılması beklenen hammadde miktarını, yapılar ve makineler için yıpranma süresini, bozulma ya da diğer türden atıkla tipik kayıp gibi şeyleri tespit etmek mümkündür. Fakat farklı türden hammadde kullanılan ve onları farklı şekilde işleyen farklı türde üretim süreçlerinin karşılaştırılması günümüzde para maliyetleri açısından göreceli bir verimlilik hesaplamasıyla yapılır. Öte yandan ayni muhasebe için nesnel çözümü imkânsız büyük problemler vardır. Başlangıçta pek gerekli gözükmese de modern bir girişim bu tür zorlukların ortaya çıkmadığı yerde bile sermaye hesaplamalarında para terimleri kullanma eğilimindedir. Fakat bu tamamıyla tesadüfî değildir. Örneğin amortismanın düşülmesi durumunda para muhasebesi kullanılır, çünkü bu işletmenin gelecekteki verimlilik koşullarını güvence altına alma metodudur. Bu değişen şartlarla ilgili olarak en yüksek derecede kesinliği yine en üst dereceli esneklik ile birleştirir. Reel materyal stoklarının depolanması ya da her hangi başka bir tedarik biçimiyle böyle bir esneklik irrasyonel olarak ve ciddi biçimde engellenecektir. Para muhasebesi olmadan "rezervlerin" ayrıntılı şekilde belirlenmeden oluşturulabilmesini sağlamak zordur. Ayrıca bir girişim her zaman herhangi bir parçasının irrasyonel, yani verimsiz olarak çalışıp çalışmadığı ve eğer öyleyse bunun neden olduğu sorusuyla karşılaşır. Bu onun reel

fiziksel harcamalarının (yani sermaye muhasebesi anlamında giderlerin) hangi parçalarının tasarruf edebileceğini, hepsinden öte daha rasyonel olarak başka yerde kullanılabileceğini belirleme sorunudur. Bu muhasebe "giderleri" ve "kazançlar" arasındaki ilişkinin parasal açıdan gerçekleşen hesaplamasında görece kolaylıkla belirlenebilir. Muhasebe giderleri özelde bu hesaba tahsis edilen faiz uygulamasını içerir. Fakat bunu tamamıyla ayni hesaplama açısından yapmak aşırı derecede zordur ve bu gerçekte sadece çok basit durumlarda gerçekleşebilir. Bu hesaplama metotlarındaki teknik iyileşmeler tarafından aşılabilecek koşullar meselesi değildir; bu daha çok gerçekten kesin muhasebeyi ayni hesaplamalar açısından prensipte imkânsız hale getirir.

Bunun tartışılabileceği doğrudur. Buradaki tartışma tabii ki Taylor sisteminden ya da para kullanılmadan ikramiye puanları sistemiyle verimlilikte artışlar sağlama imkânından çıkarılan tezlerle yapılmaz. Temel sorun bu tür önlemleri organizasyonun hangi noktasında uygulamanın karlı olacağına karar vermenin nasıl mümkün olacağıdır, çünkü o noktada belli irrasyonellik unsurları mevcuttur. Ayni muhasebe bu noktaları ortaya çıkarırken güçlüklerle karşılaşır, parasal açıdan gerçekleşmiş bir hesaplama buna uygun olmak zorunda değildir. İşletmelerdeki hesaplamaların temeli olarak ayni muhasebenin – planlı bir ekonomideki heterosefal ve heteronom üretim birimlerini içine alacak türden – temel sınırları sorumluluk yükleme probleminde bulunur; ayni hesaplama böyle bir sistemde muhasebe defterlerinde kar ya da zararın gerçekleşen hesaplaması gibi basit bir form değil, daha ziyade marjinal fayda teorisinde sahip olduğu çok tartışmalı formu alır. Bir ayni muhasebe sistemi üretim araçlarının rasyonel kullanımını sağlamak amacıyla, ayrı sermaye malları için modern işletme muhasebesinde kullanılan "fiyatların" rolünü üstlenen bir tür "değer" göstergelerini karşılaştırmak zorundadır. Fakat bu göstergelerin nasıl tesis edileceği ve özelde de nasıl doğrulanabileceği açık değildir. Örneğin bunun (ekonomik yerleşim temelinde) bir üretim biriminden diğerine farklılaşıp farklılaşmayacağı; "sosyal fayda" yani (mevcut ve gelecekteki) tüketim gereklilikleri temelinde tüm ekonomi için tek biçim olup olmadığı net değildir.

Parasal olmayan bir ekonominin problemiyle yeterince ciddi biçimde uğraşılırsa uygun bir muhasebe metodunun bulunacağını varsaymakla hiçbir şey kazanılmaz. Problem her hangi bir bütünsel sosyalleşme için çok önemlidir. Bu kesin açıdan, elimizde rasyonel bir plan hazırlamak için hiçbir gereç olmadığı sürece rasyonel bir " planlı ekonomiden" söz edemeyiz. Ayni muhasebenin zor-

lukları, belli bir grup insanın isteklerini etkili bir şekilde karşılamak açısından, belli bir üretim işlevine sahip belirli bir işletmeyi herhangi bir yere yerleştirmenin rasyonel olup olmadığı sorusu sorulduğunda daha belirgin hale gelir. Belli bir ekonomik birimin, emeğin ve mevcut hammaddelerin en rasyonel kullanımı açısından, belli ürünleri diğer birimlerle takas ederek mi yoksa kendisi üreterek mi elde etmesinin daha iyi olacağını belirlerken de aynı zorluklar ortaya çıkar. Endüstrilerin yerleri ile ilgili kriterlerin "doğal" değerlendirmelerden oluştuğu ve en basit verilerin parasal olmayan açılardan formüle edebileceği doğrudur. (Bu konuyla ilgili olarak bkz. Alfred Weber, Grundiss der Sozaialökonomik, IV. Bölüm [İngilizce basımı; *The Theory of Location.* Çeviri (C.J. Friedrich, Chicago 1929). Bununla birlikte özel yerinin ilgili koşullarına göre belli bir üretim olanakları kümesine sahip bir üretim biriminin mi yoksa farklı bir kümeye sahip birimin mi rasyonel olacağı ayni hesaplama açısından sadece çok kaba tahminlerle çözümlenebilir; burada çözümün eşsiz bir hammadde kaynağı gibi doğal bir özellik göz önüne alınarak bulunduğu birkaç durumu saymıyoruz. Fakat mevcut çok sayıda bilinmeze rağmen parasal açıdan söz konusu olan problem prensipte her zaman belirli bir şekilde çözülebilir.

Son olarak, belli şartlarda karşılanması eşit derecede makul olan farklı isteklerin tatmininin görece önemi şeklinde bağımsız problem söz konusudur. Son tahlilde, bu problem en azından bazı çıkarımlarında, bir üretim biriminin hesaplamalarına ait her özel örnekte bulunur. Para muhasebesi koşullarına göre, bunun verimlilik ve dolayısıyla kar amacı güden işletmelerin yönü üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Fakat hesaplamanın yalnızca aynı olduğu yerde, bu prensipte sadece iki şekilde çözümlenebilir: Geleneğe bağlı kalarak ya da hangi temele dayanırsa dayansın tüketim kalıbını belirleyen ve itaate zorlayan keyfi diktatörce bir düzenlemeyle. Bu ikincisine başvurulduğu zaman bile, farklı üretim faktörleriyle ve farklı üretim kararıyla ekonomik bir birimin toplam üretimine katkıda bulunulan kısmın yüklenilmesi probleminin şu anda parasal açıdan verimlilik hesaplamalarıyla ulaşabilecek türden çözümü mümkün değildir. En büyük zorluklarla karşılaşacak olan, günümüze özgü bir süreç olarak kitlesel talebi kitlesel üretimle karşılamadır.

1. Ayni muhasebe problemleri Dr. Otto Neurath tarafından, son yıllardaki "sosyalleşme" eğilimleriyle ilgili çeşitli çalışmalarında özellikle etkili biçimde ele alınmıştır.[20] Problem gerçek fiyatların kaybolmasına neden olacak bütünsel bir kamulaştırma tartışmasında merkezi bir öneme sahiptir.

Bununla birlikte, bunun rasyonel çözümünün mümkün olmamasının sadece, bu tür bir sosyalizmi yasallaştırmak adına yapılacak, ekonomik alanların da içinde bulunduğu bazı "masraflara" işaret etmeğe yarayacağı açıkça belirtilebilir. Ancak bu teknik değerlendirmelerden ziyade, bu tür çoğu hareket gibi etik varsayımlara veya diğer mutlak değer biçimlerine dayandığı kadarıyla böyle bir programın haklı gösterilmesi sorununa değinmez. Bunların "reddi" herhangi bir bilimin kapsamı dışındadır. Bununla birlikte, salt teknik bakış açısından belli bir bölgedeki nüfusun yoğunluğunun devamının ancak doğru hesaplamaya dayanılarak mümkün olabileceği de düşünülmelidir. Bu doğru olduğu ölçüde, mümkün devletleştirme derecesine konulan sınırlama gerçek fiyatlar sistemini sürdürme gerekliliği tarafından gerçekleştirilebilir. Ancak bu burada ele alınamaz. Yine de "sosyalizm" ve "sosyal reform" arasındaki ayrımın, tabii eğer böyle bir şey varsa, bu açılardan yapılması gerektiği belirtilmelidir.

2. Salt para hesaplarının ve gerçekte malların parasal açıdan hareketi ile ilgili en eksiksiz istatistikî bilginin bile ister bir tek isterse birkaç işletmeyi ya da bütün işletmeleri ilgilendirsin, bize belli bir grubun ihtiyaçlarının gerçek anlamda temininin doğasıyla ilgili hiçbir şey söylemez. Bunun yanında " ulusal refahla" ilgili çok tartışılan parasal tahminler sadece mali hedeflere hizmet ettiği, yani vergilendirilebilir serveti belirlediği ölçüde ciddiye alınmalıdır. Bu sınırlama tabii ki malların parasal fiyatlarının bilinmemesi koşuluyla, benzer açıdan gelir istatikleri için geçerli değildir. Fakat o zaman bile gerçek refahı maddi rasyonellik açısından kontrol etme imkânı yoktur. Sismondi ve Sombard tarafından [21] Roma *campagnas*ı'ndaki yoğun tarım örneği için ikna edici biçimde gösterildiği gibi, *campagna*'daki bütün katılımcılar için var olan tatmin edici verimliliğin birçok durumda belli bir nüfus için belli tüketim mallarını tedarik amacıyla var olan üretim kaynaklarının en uygun kullanımıyla ilişkili olmadığı doğrudur. Özellikle toprakların sahiplenilme biçimi (bu büyük oranda Oppenheimer'a teslim edilmelidir)[22], üretim kaynaklarındaki teknik optimumun gelişmesini sürekli olarak engelleyebilecek kira hakları ve çeşitli türden kazançlar sistemine yol açar. Ancak bu kapitalist ekonomilerin özelliği olmaktan çok uzaktır. Özellikle çok tartışılan bir olay olan verimlilik için üretimin kısıtlanması Orta Çağların ekonomisinde oldukça gelişmişti ve modern işçi hareketi de benzer sonuçlara yol açabilecek bir güç pozisyonu kazanmaktadır. Fakat bu olgunun modern kapitalist ekonomide var olduğuna şüphe yoktur.

Para akışı istatistiklerinin (ya da tahminlerinin) varlığı, bazı yazarların vermeye çalıştığı izlenim gibi, fiziksel niteliklerle ilgili istatistiklerin gelişmesini engellememiştir. İdeal standartlarla ölçüldüğü zaman mevcut istatistiklerde ne kadar hata bulursak bulalım bu doğrudur. Muhtemelen, ekonomik istatistiklerin onda dokuzu para değil fiziksel nicelikler açısındandır.

Tüm bir ekonomistler kuşağının çalışması neredeyse tamamen, ekonomik eylemin, nüfus için gerçek malların temini üzerindeki etkileriyle ilgili olarak verimliliğe yönelmesinin eleştirisi üzerinde odaklanmıştır. Sözde "kürsü sosyalistlerinin" (*Kathedersozialisten*) tüm çalışması son tahlilde oldukça bilinçli olarak bununla ilgiliydi. Bununla birlikte, (parasız bir ekonominin aksine) toplu üretim evresindeki bir ekonomide, şimdi ya da herhangi bir zamanda mümkün tek çözüm olarak, bütünsel devletleştirme yerine gerçek fiyatların devam eden varlığını ima ederek sosyal refaha yönelik bir sosyal reform biçimini bir yargı standardı olarak kulandılar. Bunu doğal olarak salt bir yarı-önlem olarak görmek oldukça mümkündür. Fakat bu kendi içinde anlamsız bir yaklaşım değildir. Parasal olmayan bir ekonominin problemleri ve özellikle ayni hesaplamalar açısından rasyonel eylem imkânı ilgi görmemiştir. Gördükleri ilginin çoğu tarihseldir ve mevcut problemlerle ilgili değildir. Fakat dünya savaşı tarihteki her savaş gibi bu problemleri savaş ekonomisi problemleri ve savaş sonrası düzenlenmesi biçiminde vurgulu olarak öne çıkardı. Gerçekte, hem prensipte hem de ayrıntıda eleştiriye açık olmakla birlikte bu problemlerle ilgili ilk ve kapsamlı bir analiz ortaya koyması Otto Neorath'ın meziyetlerinden birisidir. Çalışmasının meslektaşlarının dikkatini çok az çekmesi şaşırtıcı değildir, çünkü şimdiye kadar bize sadece aydınlatıcı önerilerde bulunmuştur; bunlar yoğun bir analize temel olarak kullanılması zor, çok geniş kapsamlı önerilerdir. Problem güncel resmi beyanlarının kaldığı noktada başlamaktadır.

3. Savaş ekonomisinin sonuçları ve metotları ekonomik örgütlenme biçimlerinin özsel rasyonelliğini eleştirme temeli olarak ancak büyük bir dikkatle kullanılabilir. Savaş zamanı tüm ekonomi prensipte bir tek hedefe yönelmiştir ve otoriteler halkın otoriter bir devletin "köleleri" olduğu durumlar dışında barış zamanı genel olarak hoş görülmeyecek yetkileri kullanma konumundadır. Bunun yanında, içsel olarak her şeyi riske atma yaklaşımı olan bir ekonomidir; yakın hedeflerin ezici önceliği savaş sonrası ekonomisiyle ilgili neredeyse tüm kaygıları gölgelemektedir. Kesin

hesaplamalar yalnızca mühendislik düzeyinde mevcuttur; fakat tüketim üzerindeki kısıtlamalar, özellikle'de emek ve doğrudan tükenme tehdidi altında olmayan materyallerle ilgili kısıtlamalar, yalnızca en kabataslak olanlarıdır. Bu nedenle, hesaplama özellikle olmasa da genelde teknik karakterdedir. Gerçek bir ekonomik niteliği olduğu – yani yalnızca belirli bir hedef için araçları değil alternatif hedefleri de dikkate aldığı – ölçüde titiz parasal hesaplama açısından marjinal fayda ilkesiyle ilgili görece ilkel bir hesaplama düzeyiyle sınırlıdır. Bu, tip olarak bütçe hesaplamaları sınıfına aittir ve çeşitli emek ve üretim araçlarının tahsisi için uzun vadeli rasyonelliği garantiye almaya yönelik değildir. Bu nedenle, savaş zamanı ve sonrası düzenlemeler ekonomik formların olası değişkenlik aralığını analiz için ne kadar aydınlatıcı olursa olsun, uzun vadeli kaygılarıyla birlikte barış zamanı ekonomisindeki uygunluğu açısından onunla özdeşleşmiş ayni muhasebe türünden sonuçlar çıkarmak akıllıca değildir.

Burada rahatça şunlar söylenebilir: (1) Para muhasebesinde pazar fiyatı olmayan üretim araçlarıyla ilişkili olarak keyfi varsayımlarda bulunmak zorunludur. Bu özellikle tarım muhasebesinde yaygındır;(2) buna benzer bir şey daha az derecede karmaşık bir işletmenin farklı branşları arasında kişi başı masraf tahsisleri için de geçerlidir;(3) pazar durumlarıyla ilişkili temelleri ne kadar rasyonel olursa olsun, kartel anlaşmalarının oluşumu sermaye muhasebesine dayanan doğru hesaplama güdüsünü hemen azaltır. Çünkü hesaplama ona yönelik zorunlu nesnel bir gereksinim olmadığında azalır. Bununla birlikte, hesaplama ayni olsa 1. maddede tanımlanan durum evrensel olurdu; kabataslak olsa da, artık parasal anlamda gerçekleştirilen herhangi tür bir doğru masraf tahsisi imkansız hale gelirdi ve son olarak kesin hesaplamayla ilgili her güdü ortadan kaldırılır ve etkinliği sorgulanabilir olan yapay araçlarla yeniden yaratılması gerekirdi.

Ekonomide özel sektörün büyük oranda hesaplamalarla ilgilenen muazzam sayıdaki büro çalışanlarının mevcut sistemin parasal işletme muhasebesini ayni bir istatiksel muhasebeyle değiştirme işlevine sahip olacak evrensel bir istatistik Bürosu'na dönüştürülmesi gerektiği öne sürülmüştür. Bu fikir "istatistik" ve "işletme muhasebesinin" altında yatan temelde farklı güdüleri dikkate almamakla kalmaz temelde farklı işlevlerini de ayırt edemez. Bunlar bürokratların girişimcilerden ayrılması gibi farklılaşır.

4. Hem ayni hem de parasal muhasebe rasyonel tekniklerdir. Ancak, bu ekonomik eylemin bütünselliğini herhangi bir şekilde ortadan kaldırmaz.

Aynı zamanda, ekonomik değerlendirmelere yönelik olmakla birlikte hesaplama bilmeyen eylem türleri de vardır. Ekonomik eylem geleneksel yönelimlidir ya da duygusal olarak belirlenebilir. Daha ilkel yönleri açısından, insanların yiyecek arayışı, içgüdülerle belirlenen hayvanlarınkiyle ilişkilidir. Dini bir inanç, savaş istekleri, kişisel sadakat tavırları ve benzer yönelim biçimlerinin egemen olduğu ekonomik yönelimli eylem, güdüler tamamıyla bilinçli olmakla beraber çok düşük düzeyde bir rasyonel hesaplamaya sahip olma eğilimindedir. İster kan bağıyla, ister bir loncada ya da dini bir grupta olsun kardeşler arasında pazarlık yapılmaz. Aile yoldaş grubu ya da müritler arasında hesap yapılmaz. En çok gerekli olduğu durumlarda, hesaplamanın çok mütevazı bir başlangıcı olarak kaba bir tür tahsise başvurulabilir. İkinci kısım, IV. Bölümde hesaplamanın zamanla aile komünizminin erken formuna nüfuz etme süreci ele alınacaktır. Hesaplamayı yayan her yerde para olmuştur. Bu ayni hesaplamanın problemlerinin gerçek doğasının gerektiğinden daha düşük bir teknik düzeyde kaldığını gösterir; dolayısıyla bu açıdan Otto Neurath haklı gözükür.

Bu çalışmanın basımı sırasında Ludwig van Mises'in bu problemleri ele alan bir makalesi yayımlandı. Bkz. onun " Die Wirtschaftsrechnung im sozialistichen Gemeinwesen" *Archiv für Sozialwissenschaft*, 47. Cilt (1920) (23)

13. Para Ekonomisinde Biçimsel Rasyonelliğin Maddi Koşulları

Böylece para hesaplamasının biçimsel rasyonelliğinin oldukça özgün belli maddi koşullara bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevcut amaçlarımız açısından belirli bir sosyolojik öneme sahip olanlar şunlardır:

(1) En azından görece bağımsız olan ekonomik birimlerin pazar mücadelesi. Parasal fiyatlar çıkar çatışmalarının ve uzlaşmaların ürünüdür. Para insanın insana karşı mücadelesi sıfatıyla, fiyat sisteminin niteliği üzerinde herhangi bir köklü etkisi olmadan, keyfi olarak değiştirilecek bir "belirlenmemiş faydaların belgesi" olmaktan ibaret değildir. Para bu mücadelede daha çok bir silah, fiyatlar da mücadelenin ifadeleridir; bunlar bu çıkarlar savaşında sadece görece ihtimallerin tahmini nicelleştirmeleri sıfatıyla hesap araçlarıdır.
(2) Para muhasebesi en yüksek rasyonellik düzeyine sermaye muhasebesi

biçiminde uygulandığında ekonomik eylemin hesap yöneliminin bir aracı olarak ulaşır. Buradaki maddi önkoşul bütünsel bir piyasa serbestliği, yani hem dayatılan ve ekonomik olarak irrasyonel hem de gönüllü ve ekonomik olarak rasyonel (yani piyasa odaklı) çeşitlerden oluşan tekellerin yokluğudur. Bu durumla özdeşleşmiş rekabetçi müşteri savaşı özellikle satış ve reklam organizasyonuyla ilgili olarak rekabetin olmadığı yerde planlı bir ekonomide ya da bütünsel bir tekelleşme durumunda ortaya çıkmayacak olan büyük miktarda gidere neden olur. Katı sermaye muhasebesi alışveriş disiplini ve üretim araçlarının tahsisi gibi sosyal olaylarla ve dolayısıyla " bir baskı sisteminin" (Herrschaftsverhältniss) varlığıyla özdeşleşir. (3) Maddi açıdan, malların kar odaklı işletmeler tarafından üretimini sermaye muhasebesini aracılığıyla düzenleyen kendi başına "talep" (istekler) değil hizmetlere yönelik "gerçek taleptir". Böylece üretilecek olan şeyler, refah dağılımı düşünüldüğünde, belli bir hizmeti alma eğilimine ve kaynağına sahip gelir grubundaki marjinal faydalar yapısıyla belirlenir. Yukarıdaki ifade, bir ilgisizlik olarak, sermaye muhasebesinin biçimsel olarak en mükemmel rasyonelliğinin bile bütün maddi varsayımlara karşı bütünsel ve pazarın tam anlamıyla serbest olması durumunda mutlak ilgisizliğiyle birleşim halinde parasal ekonomik hesaplamanın kendi gerçek yapısı içerisinde mevcut sınırlarını görmemizi sağlar. Bu neticede salt biçimsel niteliktedir. Biçimsel ve özsel rasyonellik, ikincisi hangi standartla ölçülürse ölçülsün, (çok yapay belli varsayımlarda) birçok (gerçekte bütün) durum(lar)da ampirik olarak çakışsalar da, prensipte her zaman ayrı şeylerdir. Zira para muhasebesinin biçimsel rasyonelliği malların gerçek dağılımıyla ilgili olarak değerlendirilmelidir. Ancak, kullanılan standart maksimum büyüklükte bir nüfus için belirli bir minimum geçimliğin teminine ait standart ise son birkaç on yılın deneyimleri biçimsel ve özsel rasyonelliğin görece yüksek derecede çakıştığını gösterecektir. Bunun nedenleri para hesaplamaları için tek başına yeterli, ekonomik yönelimli sosyal eylem türü tarafından harekete geçirilen güdülerin doğasında yatar. Bununla birlikte, gelir dağılımı analiziyle birleşmediği sürece biçimsel rasyonelliğin gerçek istek tatminiyle ilgili olarak tek başına hiçbir şey söylemediği bütün şartlarda doğrudur.[24]

14. Pazar Ekonomileri ve Planlı Ekonomiler

İsteklerin karşılanmasının, çıkara dayalı mübadeledeki avantajlara yönelik eylemden kaynaklandığı ölçüde ve işbirliğinin sadece mübadele süreciyle gerçekleştiği "pazar ekonomisi" aracığıyla olduğu söylenecektir. Öte yandan, ekonomik eylem sistematik olarak, üzerinde anlaşılmış olan ya da dayatılan bir teşkilat içerisinde geçerli kurulu temel düzene yönelik olduğu sürece "planlı bir ekonomiden" kaynaklanır.

İsteklerin pazar ekonomisi yoluyla karşılanması normalde ve rasyonellik derecesiyle orantılı olarak para hesabını gerektirir. Para muhasebesinin kullanıldığı yerde bütçe birimi (aile) ve işletmenin ekonomik ayrımını gerektirir. Planlı ekonomi aracılığıyla isteklerin karşılanması, yoğunluğuna göre tür ve derece açısından değişen şekillerde, ekonomik eylemin özsel yöneliminin nihai temeli olarak ayni hesaba dayalıdır. Bununla birlikte, üreten bireyin eylemi biçimsel olarak varlığı vazgeçilmez olan bir idari kadronun emirlerine yöneliktir. Bir pazar ekonomisinde bireysel birimler otosefaldir ve eylemleri özerk olarak yöneltilir. Bütçe birimlerinin (aileler) yönetiminde, yönelimin temelinde elde tutulan paranın ve tahmini gelirin marjinal faydası vardır; kesintili yatırım (Gelegenheitserwerben) durumunda pazar kazancı olasılıkları, kar amacı güden işletmelerde ise sermaye muhasebesi yönelimin temelidir. Planlı ekonomide, "planlama" gerçekten yürütüldüğü kadarıyla, bütün ekonomik eylem belli biçimlere sahip olan ve başkalarını yasaklayan ve bir ödül ve ceza sistemi kuran kurallara bağımlı olarak ve tam anlamıyla "bütçesel" bir tarzda yönetilir. Planlı bir ekonomide ilave bireysel gelir beklentisi teşvik edici kişisel çıkar aracı olarak kullanıldığında, bu şekilde ödüllendirilen eylemin tipi ve yönü gerçekten heteronom olarak belirlenir. Aynı şey biçimsel olarak gönüllü şekilde olsa da bir pazar ekonomisi için de geçerli olabilir. Bu servetin ve özellikle de sermaye mallarının eşit olmayan dağılımının yoksun grubu pazara sundukları faydalardan herhangi bir kazanç elde etmek için başkalarının otoritesine – ya zengin bir ev sahibinin otoritesine ya da sermaye sahiplerinin veya aracılarının sermaye muhasebesine yönelik kararlarına- uymaya zorlar. Bu salt kapitalist bir üretim organizasyonunda tüm işçi sınıfının kaderidir.

Aşağıdakiler pazar ekonomisi koşullarındaki ekonomik etkinliğin güdülenmesiyle ilgili öğeler olarak belirleyicidir. (1) Maddi varlıkları olmayanların (a)

hem kendileri hem de tipik olarak kendi başlarına baktıkları çocuklar, eşler ve bazen de büyükbaba ve anneler gibi bakmakla yükümlü oldukları kişilerin ihtiyaçlarını karşılayamama riskiyle karşı karşıya olmaları; (b)değişen derecelerde öznel olarak ekonomik anlamda üretim işini yaşam biçimi olarak değerlendirmeleri (2) zenginlik ya da genellikle zenginliğe bağlı eğitim dolayısıyla imtiyazlı bir konuma sahip olanların a) karlı yatırımlardan elde edilen büyük gelir olasılıkları; (b) hırsları ; (c) entelektüel işleri. Sanatsal performans ve yüksek teknik beceri gerektiren işler gibi yüksek prestijli iş türlerinin "meslek" olarak değerlendirilmesi (3) kar odaklı işletmelerin servetlerinde hissedar olanlar için; (a) bireyin kendi sermayesinin altında bulunduğu riskle birlikte kendi kazanç olanakları (b) rasyonel kazanç etkinliğinin bir meslek olarak değerlendirilmesi. Bu sonraki, bireyin kendi başarısının bir kanıtı olarak ya da bir sembol ve otoritesine tabi bireyler üzerindeki bağımsız kontrol veya belirsiz sayıdaki kişiler için kültürel ya da maddi bakımdan önemli olan ekonomik avantajlar üzerindeki kontrol aracı – tek kelimeyle güç– olarak önemli olabilir.

İsteklerin karşılanmasına yönelik planlı bir ekonomi, radikal biçimde uygulanmasıyla orantılı olarak, destek eksikliği riski söz konusu olduğu ölçüde emek güdüsünü zayıflatır. Zira en azından istekler için rasyonel bir tedarik sistemi olduğu ölçüde, işçinin bakmakla yükümlü olduğu kişilerin onun üretimdeki verimsizliğinin bütün sonuçlarına katlanmasına izin vermesi imkânsız olurdu. Bunun yanında, örgütlü üretim birimleri yönündeki özerklik büyük oranda azalmak ya da en uç noktada ortadan kaldırılmak zorunda kalırdı. Bu nedenle sermaye riskini ve biçimsel olarak bağımsız başarıyla meziyet kanıtını sürdürmek imkânsız olurdu. Aynı şey diğer bireyler ve onların ekonomik durumlarının önemli özellikleri üzerindeki özerk güç için de geçerli olurdu. Planlı bir ekonomi, özel maddi ödül olanaklarıyla birlikte, en geniş anlamı içerisinde özgeci türden belli ideal güdüler üzerinde kontrol sahibi olabilir. Bu güdüler, ekonomik üretimde, kazanç fırsatlarına bağımsız yönelimin bir pazar ekonomisinde gerçek talebin karşılanması için üreterek ampirik olarak başarabildiğine benzer bir başarı düzeyini harekete geçirmek için kullanılabilir. Planlı bir ekonomi, radikal olarak uygulandığı bir yerde para ve sermaye muhasebesinin yokluğundan kaynaklanan biçimsel, hesapsal rasyonellikte kaçınılmaz bir dönüşü de kabul etmek zorundadır. (Kesin hesaplama anlamında) özsel ve biçimsel rasyonellik, yeniden ifade etmek gerekirse, büyük oranda ayrı problemlerdir. Ekonomik sistemlerdeki bu köklü ve son tahlilde kaçınılmaz irrasyonellik öğesi

bütün "sosyal" problemlerin ve sonuç olarak sosyalizmin problemlerinin önemli kaynaklarından biridir.

Aşağıdaki düşünceler hem 13. Hem da 14. Kısımlar için geçerlidir.

1. Yukarıdaki anlatım sadece genel olarak bilinen şeyleri ve bir ölçüde daha kesin biçimde formüle eder. Pazar ekonomisi baskın şekilde "kişisel çıkara" yönelik tipik yaygın sosyal eylemin açık ara en önemli örneğidir. Bu tip bir eylemin isteklerin karşılanmasıyla sonuçlandığı süreç, burada genel açıdan bilgisi varsayılan ekonomik teorinin konusudur. "Planlı ekonomi" (*Planwirtschaft*) teriminin kullanımı doğal olarak sabık Alman Ekonomik İşler Bakanının ünlü önerilerinin kabulünü ima etmez.[25] Bu terim seçilmiştir, çünkü genel kullanımı ihlal etmezken, resmi olarak kullanılması dolayısıyla, yaygın biçimde kabul edilmiştir. Bu gerçek onu Otto Neurath tarafından kullanılan ve aksi durumda uygun olabilecek "planlı ekonomi" terimine tercih edilir yapmıştır.
2. Şirketlere ait ya da onlar tarafından düzenlenen ekonomik etkinlik kar etmeye yönelik olduğu sürece kuruluş ister lonca isterse kartel veya tröst olsun bunlar "planlı ekonomi" kavramı içerisinde alınmaz. "planlı ekonomi" ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olduğu sürece şirketlerin ekonomik etkinliğini içerir. Ne kadar sıkı düzenlenirse düzenlensin ve bir yönetici kadro tarafından ne kadar zorlayıcı biçimde kontrol edilirse edilsin, elde edilmesine yönelik herhangi bir ekonomik etkinlik sistemi eylemin temeli olarak gerçek fiyatları ve dolayısıyla sermaye muhasebesini gerektirir; bu fiyatların kartel grupları arasındaki anlaşmayla ve sendikalarla üçret anlaşmalarıyla belirlendiği bütüncül kartelleşme şeklindeki uç durumu içerir. Hedeflerinin kimliğine rağmen, salt bütçesel bir birim olarak Yönetilen planlı bir ekonomi anlamındaki bütünsel devletleştirme ve sermaye muhasebesinin devamıyla üretimin çeşitli adlarının kısmi sosyalleşmesi teknik olarak oldukça ayrı tiplerin örnekleridir. Bütçesel planlı ekonomi yönündeki bir başlangıç adımı tüketimin kariyeri bağlandığı ya da malların doğrudan ayni dağıtımını hayat geçirecek tedbirlerin alındığı her yerde bulunur. İster gönüllü ya da zorla dayatılmış karteller isterse devlet daireleri tarafından üstlenilmiş olsun, planlı bir üretim yönetimi üretim araçlarının ve iş gücü kaynaklarının rasyonel olarak örgütlenmesiyle ilgilidir ve kendi koşullarında fiyatlar olmadan yapamaz ya da en azından şimdilik böyledir. Bu nedenle tahsis usulü sosyalizmin"işçi konseyleri" (*Betriebsträte*) türü

sosyalizmle gayet iyi geçinmesi hiç de tesadüf değildir. Bu tür bir sosyalizm (rasyonalist bir çözüm taraftarı olan liderlerin iradesinin aksine) işlerin gelir kaygılarıyla ilgilenmek durumundadır.

3. Bu noktada karteller, şirketler ve loncalar gibi ekonomik organizasyonların oluşumlarını ayrıntılı şekilde tartışmaya girmek imkânsız olacaktır. Bunların genel eğilimleri kar fırsatlarının düzenlenmesine veya bunların tekelci şekilde kullanımına yöneliktir. Bunlar gönüllü anlaşmayla ortaya çıkabilir, ancak biçimsel olarak gönüllü oldukları yerde bile daha genel olarak dayatılırlar. En genel anlamıyla 1. Bölüm 10. Kısmı ve ayrıca bu bölümün 19. ve devamındaki kısımlardaki ekonomik avantajların tahsisi tartışmasını karşılaştırınız.

İki rakip tür sosyalizm arasındaki çatışma Marx'ın *Misère de la Philosophie*'sini yayımlamasından bu yana dinmemiştir. Bir yanda, özellikle Marksistleri içine alan, evrimsel olan ve üretim problemine yönelik tip vardır; öte yanda dağılım problemini başlangıç noktası olarak alan ve rasyonel planlı bir ekonomiyi savunan tip vardır.Bu sonraki bu gün yine komünizm olarak adlandırılmaktadır. Rus sosyalist hareketi içerisinde, özellikle Plekhanov ve Lenin arasındaki ateşli tartışmalarda örnek olmuş çatışma zaten bu konuyla da ilgilidir. Günümüz sosyalizmindeki iç bölünmeler büyük oranda liderlik ve çıkar mücadelesiyle ilgilidir ve bu konularla birlikte aynı sorunlar kümesi görülmektedir. Özelde savaşın ekonomik tecrübesi planlı bir ekonomi fikrine güç vermiş, fakat aynı zamanda dağılıma olan ilgilerin gelişmesini sağlamıştır.

Anlamı ve boyutu ne olursa olsun planlı bir ekonominin benimsenip benimsenmemesi sorunu bu formda doğal olarak bilimsel bir problem değildir. Bilimsel temelde, sadece belli özel bir önerinin muhtemelen sonuçlarını ve dolayısıyla eğer teşebbüste bulunulursa hangi sonuçların kabul edileceğini araştırmak mümkündür. Dürüstlük bütün tarafların, bazı faktörler bilinirken önemli birçoğunun sadece kısmen anlaşılabildiğini kabul etmelerini gerektirir. Mevcut tartışmamızda, somut biçimde nihai sonuçlara varacak şekilde problemin ayrıntılarına girmek mümkün değildir. Değinilecek noktalar, örgüt biçimleri ve özellikle de devletle ilişkili olarak sadece parçalı olarak ele alınacaktır. Yukarıda yalnızca teknik problemin en temel yönleriyle ilgili kaçınılmaz biçimde kısa bir tartışma sunmak mümkün oldu. Düzenlenmiş pazar ekonomisi olgusu yukarıda belirtilen nedenlerle, henüz ele alınmamıştır.

4. Ekonomik etkinliğin bir Pazar ekonomisi temelinde organizasyonu bir yanda maddi fayda kaynaklarının tahsisini öte yandan da pazar serbestliğini gerektirir. Pazar serbestliğinin etkinliği bu fayda kaynaklarının, özellikle de ulaşım ve üretim araçlarının tahsis edilmesi derecesiyle artar. Zira pazarlanabilirlik derecesi ne kadar yüksek olursa ekonomik eylem o kadar çok piyasa durumlarına yönelik olacaktır. Fakat pazar serbestliğinin etkili olması tahsisin maddi fayda kaynaklarının sınırlılık derecesiyle artar. İnsanların kölelik ya da serflik yoluyla veya ekonomik avantajların pazar tekelleri yoluyla tahsisi pazar yönelimli olabilen insan eyleminin yayılma alanını sınırlar. Fichte, *der geschlossene Handelsstaat*'ında (Tübingen 1800) "mülkiyet" kavramının maddi mallarla sınırlanmasını, pazar yönelimli modern sistemin ayırt edici özelliği olarak, bu kavramın kapsamına giren nesneler üzerinde gittikçe artan kontrol bağımsızlığıyla birlikte ele alırken haklıydı. Pazar ilişkilerinin bütün tarafları mülkiyet aklarının bu genişlemesiyle ilgilenmişlerdir, çünkü bu onların eylemini pazar durumunun sunduğu kazanç fırsatlarına yönelttikleri alanı genişletiyordu; dolayısıyla bu mülkiyet türünün gelişmesi onların etkisine bağlanabilir.

5. İfadenin kesinliği amacıyla [1918-1920 Alman tartışmalarında] (Gemeinwirtschaft) teriminden kaçındık zira bu "bir ortak çıkar" ya da "cemaat" duygusunun varlığını normalmiş gibi gösterir, ki bu kavramsal olarak gerekli değildir. *Corvèe* (angarya) işgücü talep eden feodal bir lordun ya da Yeni Krallığın firavunları gibi yöneticilerin ekonomik organizasyonları ev idaresi gibi aynı kategoriye aittir. Her ikisi de bir pazar ekonomisinden eşit derecede ayrılır.

6. "Pazar ekonomisi" tanımının amaçları açısından, ekonomik eylemin "kapitalist" yani sermaye muhasebesine yönelik olup olmadığı ya da bunun ne derecede olduğu önemli değildir. Bu, isteklerin karşılanmasının para ekonomisi içerisinde gerçekleştiği bir pazar ekonomisinin normal durumu için de geçerlidir. Kapitalist girişimlerin para ekonomisinde isteklerin karşılanmasının artmasıyla orantılı olarak ortaya çıkması gerektiğini varsaymak yanlış olurdu; daha da büyük bir yanlış bu gelişmenin batı dünyasındaki formu alması gerektiğine inanmaktır. Gerçekte bunun tersi doğrudur. Para ekonomisinin yayılması daha büyük kazanç kaynaklarının bir prensin *oikos* ekonomisi tarafından gittikçe artan

biçimde tekelleştirilmesiyle birlikte gerçekleşebilir. Batlamyus Mısır'ı göze çarpan bir örnektir. Günümüze kalan hesapların tanıklığına göre, Mısır oldukça gelişmiş bir para ekonomisiydi, fakat muhasebesi bütçesel olarak kaldı ve sermaye muhasebesine dönüşmedi. Bir para ekonomisinin yayılmasıyla birlikte ekonomik sistemin geleneksel istikrarıyla sonuçlanan mali avantajların feodalleşmesi sürecinin (*Verpfründung*) bulunması mümkündür. Bu, başka bir yerde gösterileceği gibi Çin'de olmuştu. Son olarak, para kaynaklarının kapitalist kullanımı serbest mallar pazarındaki mübadele fırsatlarına ve dolayısıyla da malların üretimine yönelik olmayan potansiyel kazanç kaynaklarına yatırım yoluyla gerçekleşebilir. Bu aşağıda tartışılacak nedenlerle, modern Batı'nın ekonomik düzeninin alanı dışında neredeyse evrensel olarak doğrudur.

15. Ekonomik İşbölümü Tipleri

Ekonomik değerlendirmelere yönelik bir grup içindeki her tür sosyal eylem ve ekonomik önemi bulunan her birlik ilişkisi belli bir dereceye kadar üretim için belli bir hizmet bölümü ve organizasyon biçimi içerir. Ekonomik eylemle ilgili gerçeklere şöyle bir bakıldığında farklı insanların farklı iş türleri yaptığı ve bunların birbiriyle ve insan olmayan üretim araçlarıyla en değişik biçimde ortak hedeflere hizmette birleştiği ortaya çıkar. Bu olguların karmaşıklığı aşırıdır, fakat yine de birkaç tipi ayırt etmek mümkündür.

Ekonomik amaçlarla insan hizmetleri (a) "yönetimsel" olarak ya da (b) bir yönetim dairesinin yönergelerine dönük olarak ayrılabilir.

Yönetim etkinliği eğer emek, zaman ve çaba harcanması anlamında kullanılıyorsa, en kesin anlamda "emek" teşkil eder. "Emek" teriminin yukarıdaki anlamda, yönetim etkinliğinden ayrı bir şey olarak kullanımı genel olarak sosyal nedenlerle kabul edilir olmuştur ve bu kullanım mevcut tartışmamızda izlenecektir. Daha genel amaçlar için "hizmetler" ya da "iş" (*Leistungen*) terimleri kullanılacaktır.

Sosyal bir gurup içerisinde emeğin ya da diğer işin yerine getirilme biçimleri şu şekilde sınıflandırılabilir: (1) Teknik olarak; işbirliği yapan birçok bireyin hizmetlerinin, üretimin teknik işlemlerinin gerçekleştirilmesi için, bölüşülme ve birbiriyle ya da insani olmayan üretim araçlarıyla birleştirilme şekline göre; (2) *sosyal olarak*. İlk planda, sınıflandırma belirli otosefal ve özerk ekonomik birimlerin

yetki sınırına girip girmediğine ve bu birimlerin ekonomik karakterine göre olabilir. Bununla yakından ilişkili bir sınıflandırma çeşitli hizmetlerin ve maddi üretim araçlarının ve kazanç kaynağı ya da edinim aracı olarak kullanılan ekonomik kazanç fırsatlarının tahsis biçimi ve derecesine göre yapılır. Bu faktörler, sosyal bir olay olan mesleki farklılaşmanın ve ekonomik bir olgu olan pazar organizasyonunun biçimini belirler. (3) Son olarak, ekonomik kriter; hizmetlerin birbiriyle ve maddi üretim araçlarıyla birleşimi, farklı ekonomik birim türlerinin bölünmesi ve mal edinme biçiminin her örneği için ayrı ayrı bunların bir bütçe yönetimi mi yoksa kar odaklı işletme bağlamında mı kullanıldığını sormalıyız.

Bu ve bundan sonraki kısım için Karl Bücher'in *Handwörterbuch der Staatwissensehaften* deki "Geverbe" adlı makalesinde ve Die *Entstehung der Volkswirtschaft* adlı kitabında yaptığı yetkin tartışmayı karşılaştırın.[26] Bunlar çok önemli çalışmalardır. Burada sunulan hem terminoloji hem de sınıflandırma Bücher'inkinden sadece uygunluk nedenleriyle gerekli görüldüğü yerde ayrılmıştır. Diğer referansları anmak için çok az neden vardır; zira aşağıdaki açıklama yeni sonuçlara ulaşma gibi bir iddiada bulunmaz, sadece bu çalışmanın amaçları için yararlı bir analiz taslağı sunar.

1. Mevcut tartışmanın yalnızca bu olguların sosyolojik yönlerinin kısa özetiyle ilgili olduğu vurgulu bir şekilde ifade edilmelidir. Tabii ki bu onun içeriğiyle tutarlı oldukları sürece böyledir. Ekonomik yönü ise biçimsel anlamda sosyolojik kategorilerde ifade edildiği kadarıyla ele alınmıştır. Sunum ancak, şimdiye kadar yalnızca teorik düzeyde ele alınan fiyat ve piyasa koşulları işe karışırsa özsel anlamda ekonomik olurdu, fakat genel problemin bu özsel yönleri bu tür bir özet girişine, çok şüpheli çarpıklıklar içeren kısa tezler biçiminde katılabilirdi. Saf ekonominin açıklayıcı metotları yanıltıcı olduğu kadar ayartıcıdır da. Bir örnek verirsek: Orta Çağa ait, kurumsal olarak düzenlenen, fakat "hür" işgücünün gelişmesi için belirleyici dönem onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar süren "karanlık" çağlarda ve özellikle üretim etkinliği topraklar, insanlar ve mahkemeler üzerindeki bağımsız çıkarları için savaşan ve bu kazanç kaynakları için rekabet eden güçlere sahip feodal lordların kazanç imkânlarına yönelik olan vasıflı (çiftçi, madenci zanaatkar) işgücü dönemindeki durumda görülmelidir. Kapitalizmin gelişmesinin belirleyici döneminin on altıncı yüzyılın büyük kronik fiyat devrimi olduğu iddia edilebilir. Bu iddiaya göre bu batıda ki toprak mahsullerinin neredeyse tamamının fiyatlarında hem mutlak hem

de görece bir artışa neden oldu ve böylece tarım ekonomisinin iyi bilinen ilkelerine dayanarak– pazar üretiminin ve dolayısıyla büyük ölçekli üretimin hem güdülerini hem de imkanlarını sağladı; bu kısmen, İngiltere'de olduğu gibi kapitalist işletme formunu, kısmen de Elbe nehriyle Rusya arasındaki topraklarda olduğu gibi corvèe-işgücü malikaneleri formunu aldı. Tarımsal olmayan ürünler için bu enflasyon çoğu durumda mutlak fiyatlarda artışa işaret ediyordu; fakat bunun görece fiyatlarda nadiren artışa neden olduğu illeri sürülebilir. Genel olarak, sanayi mallarının görece fiyatları düşecek ve dolayısıyla gerekli örgütsel ve diğer dışsal ve öznel önkoşullar belirli olduğu kadarıyla pazar girişimleri yaratma çabalarının rekabetçi koşullarda ayakta kalmasını teşvik edecekti. Bu önkoşulların Almanya'da var olmadığı iddiası orada yaklaşık o zamanda başlayan ekonomik gerilemenin nedeni olarak gösterilecekti. Bütün bunların daha sonraki sonucunun kapitalist sanayi girişimciliği olduğu ileri sürülecektir. Bunun gerekli bir önkoşulu kitle pazarının gelişmesi olacaktı. Bunun gerçekten olduğunun bir göstergesi, diğer olaylardan söz etmezsek, İngiliz ticari politikasındaki belli değişikliklerde görülebilir. Ekonomik yapının gelişmesinin özsel ekonomik koşullarıyla ilgili teorik düşünüşü doğrulamak için bu ve buna benzer tezler kullanılmak zorundadır. Şimdiye kadar tamamıyla hatalı oldukları ispat edilmeyen bu ve eşit derecede tartışmalı çok sayıda diğer birçok teori bilerek sosyolojik kavramlarla sınırlı mevcut taslak içine alınamaz. Ancak, bu bölümdeki izleyen açıklama bu tür herhangi bir girişimi reddederken, herhangi bir somut açıklama iddiasını açıkça reddeder ve kendisini sosyolojik bir tipoloji oluşturmakla sınırlandırır. Aynı şey bilinçli olarak bir para ve fiyat belirleme teorisi geliştirmemesi açısından önceki tartışmada da geçerlidir. Bu güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır. Zira bu yalnızca ekonomik durumla ilgili gelişme sürecinin gerçek açıklaması için de temel teşkil eder. Burada yapılabilecek olan yalnızca, analize görece açık ve belirli kavramlar katmaya yetecek bir yapı sağlamaktır.

Burada ekonomik gelişmenin tarihsel yönüne hakkını vermek için herhangi bir çaba gösterilmediği gibi, mümkün formların genetik silsilesiyle ilgili tipoloji de ihmal edilmiştir. Bu açıktır; buradaki amaç yalnızca şematik bir sınıflandırma sistemi gerçekleştirmektir.

2. Ekonomiyle ilgili genel terminolojiye yapılan yaygın ve haklı itiraz çok sık olarak onun ticari "işletme" (*Betrieb*) ile "şirket" (*Unternehmung*) arasında

ayrım yapmamasıdır.[27] Ekonomik yönelimli eğilim alanında "işletme" belli türden hizmetlerin birbiriyle ve maddi üretim araçlarıyla birleşiminin sürekliliğini tanımlayan teknik bir kategoridir. Bu kategorinin antitezi ya kesintili eylemdir ya da (her ailede görüldüğü gibi) kurumsal olarak devamsız eylemdir. Buna karşın, (kazanca) ekonomik yönelimin bir kategorisi olan "şirketin" antitezi ekonomik olarak ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olan "bütçe birimidir" (*Haushalt*) . Fakat "şirket" ve "bütçe birimi" açısından sınıflandırma kapsamlı değildir, zira "şirket" kategorisine alınamayacak kazanca yönelik eylemler vardır. Kazançların, bir yazarın, ressamın, memurun etkinliği gibi, salt çalışma sonucu olduğu bütün etkinlik ne biri ne de ötekidir. Ancak, kiraların ve yıllık ödeneklerin alınması ve harcanması hiç şüphesiz bütçe yönetimi kategorisine aittir.

["İşletme" ve "şirket" arasındaki] bu ayrıma rağmen önceki tartışmamızda kar amacı güden işletme terimini kullandık; bundan sürekli olarak koordine edildiği yerde kesiksiz yatırımcı etkinliği kastedildi;[28] bu tür bir etkinlik gerçekte bir "işletme" olmadan düşünülemez, bu herhangi bir yönetici kadrosunun yardımı olmadan yatırımcının sadece kendi etkinliğinde bile oluşmuş olabilir.Buraya kadar temel kaygımız, hane (bütçe birimi) ile sürekli olarak düzenlenen ticari işletme arasındaki ayrımı vurgulamaktı . Şimdi "sürekli olarak düzenlenen ticari şirket" yerine kar amacı güden işletme teriminin kullanımı, teknik birim olan "işletmenin" ekonomik birim olan "şirketle" çakıştığı sadece en basit durumda uygun ve açıktır. Pazar ekonomisinde durum bu olmak zorunda değildir. Zira teknik olarak ayrı birkaç "işletme" bir tek firma içinde birleştirilebilir. Sonraki tabii ki çeşitli teknik birimlerin aynı yatırımcıyla salt ilişkisi ile değil, kazanç içi kullanımlarında bu birimlerin eşgüdümlü bir plana yönelik olmalarıyla oluşturulur; dolayısıyla geçici formlar mümkündür. "Kuruluş" ya da "işletme" (*betrieb*) terimi tek başına kullanıldığında her zaman binalar, donanım, emek ve teknik yönetimden oluşan teknik birimlere işaret eder; sonraki muhtemelen (şimdi kullandığımız terminolojinin de tanıdığı gibi) komünist ekonomide bile var olan heterosefal ve heteronom birimlerdir. Dolayısıyla,"kar odaklı kuruluş ya da işletme" terimi yalnızca teknik ve ekonomik birimin (şirket) aynı olduğu durumlarda kullanılacaktır.

"İşletme" ve "şirket" arasındaki ilişki "fabrika" ve "fason atölyeleri" gibi kategorilerin analizinde özellikle güç terminolojik sorunlar doğurur.

Bu sonraki oldukça net biçimde bir şirket türüdür. "İşletmeler" açısından iki tür birimden oluşur: Ticari bir işletme ve (kiralama patron sistemimde aracılar sıfatıyla baş zanaatkarlar tarafından organize edilenler gibi büyük atölyelerin yokluğunda) işçilerin hanelerinin tamamlayıcı parçaları olan işletmeler; hane işletmeleri ticari işletmeler için belli işlevler görür, ya da bunun tersi de olabilir. Yalnızca "işletmeler" açısından bakıldığında, süreç bir bütün olarak hiç anlaşılmaz. Bunun için pazar, şirket, (bireysel işçi) aileleri, satın alınan hizmetlerin ticari kullanımı gibi ek kategoriler kullanmak gereklidir.

"Fabrika" kavramı, daha önce öne sürüldüğü gibi, tamamıyla ekonomik olamayan açılardan teknik bir örgütlenme biçimi, özgür ya da özgür olmayan işçilerin statüsünü bir kenara bırakırsak, dahili teknik uzmanlaşma derecesini içeren işbölümü biçimi ve makinelerle ya da aletlerden oluşan üretim araçları türü, yani basit anlamda örgütlü bir atölye olarak tanımlanacaktır. Bununla birlikte, tanıma bina ve arazilerin edinilme biçimini de eklemek gereklidir, zira aksi takdirde kavram *ergasterion*'unki kadar belirsiz olurdu.[29] Fakat bu bir kere yapıldığında, prensipte, "fabrika" ve "fason atölyesini" "şirketin" sermaye muhasebesi temelinde yönetilen kesin biçimde ekonomik iki kategorisi olarak sınıflandırmak daha uygun gözükmektedir. Bütünüyle sosyalist bir düzende "fabrika" kategorisi "fason işletmesi" kadar az vuku bulur; yalnızca atölyeler, binalar, aletler, dükkân, iş hizmetleri ve her türden yurtiçi hizmetleri gibi kategoriler var olur.

3. Ekonomik gelişmenin evreleri sorunu mutlak anlamda gerekli olduğu kadarıyla ve o zamanda yalnızca yeri gelince değerlendirilecektir. Aşağıdaki noktaları belirtmek şimdilik yeterli olacaktır.

Son zamanlarda ekonomik sistem türlerini ekonomik politika türlerinden ayırt etmek neyse ki daha yaygın hale gelmiştir.[30] Schönberg'in ilk önce öne sürdüğü ve bir ölçüde değiştirilmiş formda Schönberg'in ismiyle özdeşleşmiş "yerli ekonomi" , "köy ekonomisi" evreleri ve daha ileri evreler olan "senyör ve prens patrimonyal ev ekonomisi " , " kasaba ekonomisi" , "bölgesel ekonomi" ve "ulusal ekonomi" [31] onun terminolojisinde ekonomik etkinliği düzenleyen örgüt türü tarafından belirleniyordu. Yetki alanlarının derecesi açısından bu şekilde sınıflandırılan farklı örgütler tarafından ekonomik etkinliğin tabi kılındığı yönetmelik türlerinin bile tamamıyla farklı olduğu iddia edilmez. Dolayısıyla, Almanya'daki sözde bölgesel eko-

nomik politikalar büyük oranda sadece kasaba ekonomisinde geliştirilmiş tedbirlerin benimsenmesinden ibarettir. Bunun yanında gerçekleşen bu tür yenilikler görece yüksek düzeyde rasyonellik geliştirilmiş patrimonyal devletlerin "merkantilist" politikalarından çok farklı değildi. Bu sınıflandırma aynı zamanda ekonomik sistemin içyapısının, iş rollerinin tayin edilme, farklılaşma, birleşme biçimlerinin, bu farklı işlevlerin bağımsız ekonomik birimler arasında bölünme şekillerinin ve emek, üretim araçları ve kazanç fırsatları üzerindeki kontrolün edinilme biçimlerinin herhangi bir şekilde, ekonomik politikanın potansiyel aktörleri olan örgütlerin çeşitli yönleriyle ilişkili olduğunu iddia etmez; her şeyden önce bu sınıflandırma bunların bu boyutlardaki değişikliklerle her zaman aynı yönde değiştiğini illeri sürmez. Batı dünyasının Asya ile modern Batının Antikiteyle karşılaştırılması böyle bir varsayımın savunulamazlığını gösterecektir. Aynı zamanda, ekonomik yapıyı değerlendirirken ekonomik etkinliği düzenleyici büyük güçlere sahip örgütlerin varlığını ya da yokluğunu görmezden gelmek veya düzenlemelerinin temel amaçlarını yok saymak hiçbir şekilde doğru değildir. Kar elde etme etkinliği biçimleri bu gibi bir düzenlemeden güçlü biçimde etkilenir, fakat bu açıdan önemli olan yalnızca siyasi örgütler değildir.

4. Bu bağlamda tartışmanın amacı, başka şeylerin yanında, ekonomik etkinliğin biçimsel rasyonelliğinin en uygun koşullarıyla ve ekonomik sisteme yapılabilen çeşitli türden özsel taleplerle ilişkisini belirlemektir.

16. Teknik İşbölümü Türleri

Teknik bakış açısından işbölümü şu şekilde sınıflandırılabilir: (1) Birincisi, iş hizmetlerinin farklılaşma ve birleşme biçimlerine göre şöyle çeşitlenebilir: (a) Aynı kişi tarafından üstlenilen işlevlerin türüne göre (Leistungen) çeşitlenebilirler. Bu kişi yönetsel işlevleri şartnameleri yerine getirme işlevleriyle birleştirebilir. Ya da işi biri ya da diğerlerinde özelleşmiş olabilir.

Ayrım doğal olarak görecelidir. Büyük arazilere sahip çiftçiler örneğinde olduğu gibi ara sıra işe yardımcı olmak amacıyla normal olarak gözetim işi yapan bir birey için doğaldır. İki işlevin birleşmesinin tip örnekleri şunlardır: Küçük çiftçi, bağımsız zanaatkâr, küçük kayıkçı.

Bunun yanında belirli bir birey (b) teknik olarak farklı olan ve farklı so-

nuçlara katkıda bulunan işlevleri icra eder ya da yalnızca teknik olarak özelleşmiş işlevleri yerine getirir. İlk örnekte, uzmanlaşmanın olmaması daha fazla bölünmeye izin vermeyen teknik düzeyine ya da bazen asıl meslekleri tarafından yürütülmediği zamanlarda yan iş olarak iş hizmetlerinin kullanılmasına bağlı olabilir. İkinci örnekte işlev ürün açısından özelleşmiş olabilir; aynı işçi teknik olarak birbirinden farklı olmakla birlikte bu ürün için gerekli bütün işlevleri yerine getirir. Bu bir anlamda farklı işlevlerin bir birleşimini içerir ve "işlevin özelliği" olarak adlandırılacaktır. Öte yandan, işlevler işin türüne göre farklılaşabilir; bu şekilde ürün yalnızca çok sayıda kişinin işinin aynı anda ya da arka arkaya birleştirilmesiyle tamamlanır. Bu "işlevin özelleşmesidir". Ayrım büyük oranda görecedir, fakat prensipte vardır ve tarihsel olarak önemlidir.

Düşük teknik düzey nedeniyle az işbölümü olması durumu ilkel ev ekonomilerine özgüdür. Orada, cinsiyet rollerinin farklılaşması dışında, her birey duruma göre her işlevi yerine getirir. Mevsimsel değişiklik yaz aylarındaki tarımsal işlerin kışın el sanatlarıyla yer değiştirmesinde yaygındır. Yan mesleklere örnek olarak, kentsel işçilerin belli zamanlarda, örneğin hasat zamanı, tarım işleriyle ve modern ofislerde yaygın olduğu gibi, başka türlü boş zaman olacak zaman diliminde üstlenilen ikincil işlevlerin çeşitli örnekleriyle uğraşma eğilimi verilebilir.

İşlevin özelliği durumu Orta Çağların mesleki yapısına özgüdür: Söz konusu işlevlerin teknik heterojenliği tarafından yönü değiştirilmemiş, her biri bir tek malın üretiminde uzmanlaşmış çok sayıda el sanatı. Dolayısıyla bir işlevler birleşimi vardı. Öte yandan, işlevlerin özelleşmesi emek organizasyonunun modern gelişmesi için önemlidir. Bununla birlikte bunun en yüksek uzmanlaşma düzeylerinde bile fiili olarak soyutlanmanın mutlak uç noktasına itilmemesinin önemli fizyolojik ve psikolojik nedenleri vardır. Neredeyse her zaman söz konusu olan bir işlevin özelliği öğesi vardır. Ancak bu Orta Çağlarda olduğu gibi nihai ürüne yönelik değildir.

(2) Farklılaşma ve işlevlerin birleşmesi çok sayıda insanın hizmetlerinin eşgüdümlü bir sonuca ulaşmak için birleştirilme şekillerine göre de değişebilir. İki temel olasılık vardır: İşlevlerin "birikimi", yani hepsi aynı işlevi gören çok sayıda kişinin bir sonuca ulaşmak için istihdamı. Bu paralel olarak eşgüdümlü, aynı fakat teknik olarak bağımsız çabalar ya da teknik olarak bir tek ortak çaba şeklinde düzenlenmiş özdeş çabalar biçimini alabilir. İlk durumun örnekleri çoğu paralel olarak çalışan çim biçicileri ya da yol us-

taları tarafından görülen işlevlerdir. İkinci tür, büyük ölçekte, eski Mısır'da büyük kayaların aynı amaçla halatları çekme gibi aynı işleri yapan binlerce işçi tarafından taşınması gibi olaylarda temsil ediliyordu.

İkinci tip (B) işlevlerin yani nitelikleri farklı ve dolayısıyla -bir sonuca ulaşmak için özelleşmiş çabaların- birleşimidir. Bu çabalar teknik olarak bağımsız veya eş zamanlı veya ardışık olabilir veya bunlar teknik olarak tamamlayıcı çabaların eş zamanlı gerçekleştirilmesinde teknik olarak düzenlenmiş eşgüdüm içerebilir.

1 – Eş zamanlı, teknik olarak bağımsız işlevlerin özellikle basit bir örneği belli bir kumaş için iplik ve atkının paralel eğirmesidir. Aynı sınıfa, teknik açıdan bağımsız olarak yapılan fakat hepsi aynı nihai ürünün bir parçası olarak tasarlanan çok sayıda süreç dâhil edilebilir.

2- Teknik olarak bağımsız süreçlerin ardışık tipine bir örnek eğirme, örme, dinkleme, boyama ve apre arasındaki ilişkidir. Benzer örnekler her endüstride bulunur.

3 – Uzmanlaşmış işlevlerin birleşimi, bir nalbant demir döverken yardımcısının demiri tutması örneğinden (ki bu her modern dökümhanede tekrarlanır), modern fabrikalara özgü olmamakla birlikte onların önemli bir özelliği olan karmaşık durumlara kadar bulunur. Fabrika dışındaki en gelişmiş tiplerden biri bir senfoni orkestrasının organizasyonu ya da teatral bir ürünün rol dağıtımıdır.

17. Teknik İşbölümünün Türleri (Devam)

İşbölümü çabaları, teknik açıdan, tamamlayıcı maddi üretim araçlarıyla birlikte birleşimin derecesi ve doğası bakımından da değişir.

1 – Formlar; çamaşırcı kadınlar, berberler, aktörlerin performansı örneğinde olduğu gibi salt kişisel hizmetlerden oluşup oluşmadığına ya da hammaddeleri "hazırlamak" veya taşımakla mal üretip üretmediğine, ya da malları dönüştürüp dönüştürmediğine bağlı olarak değişir. Bu ikincisi sıvacılar, dekoratörler ve alçı ustaları örneğindeki gibi inşaat işinden, malların üretiminden ve taşınmasından oluşabilir. Bunlar arasında birçok geçici form vardır.

2- Bunlar ayrıca, hammadde halinden tüketime; dolayısıyla tarım ve madencilik ürünlerinden henüz tüketime hazır olmayan, fakat tüketim için istenen yerde bulunan ürünlere kadar geçiş halinde oldukları evreye göre de ayrılabilir.

3 – Formlar aşağıdakileri kullanma şekline göre de değişebilir: (a) Sabit tesis ve binalar (*Anlagen*) bunlar enerji kaynakları yani enerji kullanım araçları

olabilir. Bu su, rüzgâr ya da ateş ısısı gibi doğal güçler veya mekanik olarak üretilen buhar ve elektrik enerjisi olabilir. (b) Özel atölyelerde alet, aygıt ve makinelerden oluşan iş donanımları (*Arbeitsmittel)* kullanabilirler. Bazı durumlarda bu üretim araçlarından biri ya da diğeri kullanılabilir, ya da hiçbiri kullanılmaz. "Aletler" el emeğinin fizyolojik ve psikolojik koşullarına uyarlanmış tasarımda iş yardımcılarıdır. "Aygıt" işçi tarafından yönlendirilen bir şeydir. "Makine" mekanik aygıtlardır. Bu oldukça belirsiz ayrımlar endüstri teknolojisinin gelişmesindeki evreleri belirleme açısından belli bir öneme sahiptir.

Modern endüstrinin ayırt edici özelliği olan, mekanize güç kaynaklarının ve makinelerin kullanımı, teknik açıdan belirgin verimlilikleri ve sonuç olarak ortaya çıkan emek tasarrufu ve ayrıca hem nicelik hem de nitelik açısından performansın tek biçimliliği ve hesaplanabilirliği nedeniyledir. Bu nedenle, sadece belirli türden ürünlere yeterince geniş talep olduğu yerde rasyoneldir. Pazar ekonomisi olayında ise bu ilgili mallar için yeterli alım gücü anlamına gelir ve buna karşılık belli türden bir gelir dağılımına bağlıdır.

Burada teknolojinin evrimiyle ilgili bir teorinin ve alet ve makinelerin ekonomisinin en mütevazı taslağını bile çıkarmaya çalışmak konumuzun dışındadır. "Aygıt" kavramı ayak pedalıyla işletilen türden tezgâh gibi şeylere ve diğer birçok benzer araçlara karşılık gelir. Bunlar zaten insan ve bazı durumlarda da hayvan organizmasının işleyişinden ayrı olarak, mekanik süreç tarafında belli bir görece bağımsızlığı içerir. Maden ocaklarında madeni taşımak için kullanılan belirli çeşitli araçları içeren bu gibi aygıtlar olmadan, modern teknolojide çok büyük öneme sahip makineler hiçbir zaman var olamazdı. Leonardo' nun ünlü icatları bu tür araçlardandır.

18. İşbölümünün Sosyal Yönleri

İşbölümü türleri sosyal açıdan şu şekilde sınıflandırılabilir: Birincisi, nitel olarak farklı, özellikle tamamlayıcı işlevlerin, yine ekonomik olarak bütçe birimi veya kar odaklı işletme olup olmadığına göre ayrılabilen şu ya da bu şekilde otosefal ve özerk ekonomik birimler arasında dağıtıldığı biçimlerde iki kutupsal olasılık vardır.

(1) İşlevlerin özelleşmesinin (ya da özelliğinin) tamamıyla içsel, bütünüyle heterosefal ve heteronom olduğu ve salt teknik temele dayandığı "bütün" bir ekonomi (Einheitswirtschaft). Aynı şey işlevlerin eşgüdümü için de

geçerlidir. Bütün bir ekonomi, ekonomik açıdan, ya bütçesel bir birimdir ya da kar amacı güden bir işletmedir. Mümkün olan en büyük ölçekte, komünist bir ulusal ekonomi bölünmez bir bütçe ekonomisi olurdu; en küçük ölçekte ise önemi bütün üretim işlevlerini "kapalı bir ev ekonomisi" içinde bulunduran ilkel bir aile birimi olurdu. Salt iç özelleşme ve işlevlerin eşgüdümüne sahip bir "bölünmez" kar odaklı girişimin tip örneği doğal olarak yabancılara sadece bütünleştirilmiş bir birim olarak davranan büyük dikey birleşimdir.[32]

(2) Öte yandan İşlevlerin dağılımı, otosefal ekonomik birimler arasında gerçekleşir.(a) İşlevlerin uzlaşmayla ya da dayatmayla kurulan bir düzene yönelmiş heteronom fakat otosefal birimler arasında özelleşmesi ya da belirlenmesinden oluşabilir. Buna karşılık düzen çok çeşitli şekillerde özsel olarak yöneltilebilir. Temel kaygısı, bir lordun bütçe birimi (evi), bir *oikos* olabilen üst bir ekonomik birimin gereksinimlerini karşılamak olabilir ya da siyasi bir oluşum ya da lord tarafından kontrol edilen bir ekonomik birim için kar elde etmeye yönelebilir. Öte yandan, düzen kapalı bir grubun (*genossenschaftlicher Verband*) üyelerinin ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenebilir. Ekonomik açıdan bu ya "bütçe" birimi (ev) ya da kar elde etme biçiminde gerçekleştirilebilir. Bütün bu durumlardaki organizasyon ya ekonomik etkinliğin salt düzenlenmesi ya da aynı zamanda, kendi hesabına ekonomik etkinliğe katılma şeklinde olabilir. (b) Diğer önemli tür bir taraftan yalnızca kendi çıkarlarına, resmi olarak da özsel kurallardan çok yalnızca biçimsel kurallar koyan *laissez faire* devleti gibi bir organizasyonun düzenine yönelmiş otosefal ve özerk birimlerin pazar ekonomisinde özelleşmesidir. (Bkz. Yukarıda II. Bölüm, kısım 5:d)

1. İşlevini ekonomik eylemin düzenlenmesiyle sınırlandırırken 2(a) durumundaki bir üyeler birliği tarafından yönetilen bir bütçe birimi biçimini alan örgütün tipik örneği Hindistan'daki köy el sanatları organizasyonudur ("işletme"). Ekonomik etkinliklerinde, 2(a)' da olduğu gibi, bir lordun evine yönelik otosefal fakat heteronom birimlere sahip bir örgüt tebaanın bireysel olarak sahip olduğu arazilerden, bağlılardan, serflerden, çiftlik işçilerindenden veya bazen dünyanın her tarafında bulunabilecek yaratıcı zanaatkarlardan gelen katkılarla prens veya toprak beylerinin evlerinin (prensler örneğinde ayrıca siyasi) isteklerini karşılayan yapılarla gösterilebilir. Hizmet ya da ürünlerin bir toprak beyi ya da kasaba birliği için zorla alınması özsel değil

yalnızca mali hedeflere hizmet ettiği derecede "ekonomik etkinliğin salt tanzimi" olarak sınıflandırılabilir. Lord için kar elde etmeye yönelik birimlere sahip bir pazar düzeni durumu anlaşması yapılan fason tipi üretim görevlerinin tekil hanelere yeniden dağıtıldığı yerde var olur. Bir kooperatif organizasyonunun himayesi altındaki heteronom birimler arasındaki işlev özelleşmesi ve belirlenmesi küçük ölçekli çok eski birçok endüstride yaygın özelleşmeyle gösterilebilir. Solingen maden esnafı başlangıçta uzlaşmayla iş bölümünü belirleyen gönüllü bir kuruluş şeklinde örgütlenmişti. Bir otorite, yani "fason endüstrisi" şeklinde örgütlenmeleri ancak daha sonra mümkün oldu. Otosefal ekonomik birimlerin yalnızca bir örgütün düzenlemesine tabi olduğu tip köy cemaatlerinin ve kasaba birliklerinin ticaretin düzenlenmesi için çıkardığı sayısız kural örnekleriyle gösterilebilir. Bu en azından bu kuralların üretim süreçleri üzerinde büyük bir etkiye sahip olması açısından değerlendirilebilir.

Bir Pazar ekonomisindeki otonom ve otosefal birimler arasındakine benzer biri özelleşme durumu en iyi şekilde modern ekonomik düzen tarafından gösterilir.

2. Birkaç ayrıntı daha eklenebilir. Üyelerinin isteklerini bütçe temelinde karşılamaya çalışan örgütlerin düzeni özel bir şekilde bütçeseldir- yani köyün kendisi gibi örgütlü bir grubun değil tekil üyelerinin olası ihtiyaçlarına yöneliktir. Bu türden belirli hizmet yükümlülüklerine "yaratıcı liturji" adı verilecektir.[33] İhtiyaçların bu biçimde karşılanmasına da "yaratıcı tedarik" denilecektir. Bu her zaman işbölümünü yöneten tüzel düzenleme sorunu ve bazı durumlarda da iş hizmetlerinin birleşimi biçimi olmuştur.

Öte yandan bu terim, ister baskıya isterse gönüllü işbirliğine dayansın, kendi hesabına ekonomik etkinlik yürüten, yapılan katkıların uzmanlaşmaya dayalı biçimde tali olarak dağıtıldığı bir kuruluşa uygulanmayacaktır. Bu kategorinin tip örnekleri corvèe malikâneleri, senyör malikâneleri ve diğer türden büyük hane birimlerinin ayni olarak yaptığı özelleşmiş ve belirlenmiş katkılarıdır. Ancak tali olarak dağıtılmış yükümlülükler ayrıca prenslerin haneleri, siyasi gruplar ve yerel toplulukların bütçe idareleri gibi, temelde ekonomik hedeflere yönelik olmayan çeşitli örgüt türlerinde de yaygındır. Bu katkılar genelde yönetici otoritenin bütçe ihtiyaçlarının ya da müşterek amaçların yararınadır. Çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlara yüklenen bu ayni hizmet ve ürün yükümlülükleri, bir bireyin kurulu hanesine karşı olduğu zaman "*ayni oikos liturjisi*" , böyle bir kurumun bütçe

birimine karşı ise "*ayni müşterek liturji*" olarak adlandırılır. Ekonomik etkinlik içindeki bir kurumun bütçe ihtiyaçlarının bu şekilde karşılanmasını yöneten ilke "liturjik tedarik" olarak isimlendirilir. Bu örgütlenme biçimi tarihte çok önemli rol oynamıştır ve sıklıkla tartışılmak zorunda kalacaktır. Siyasi örgütlerde modern "kamu maliyesi" yerini almış ve ekonomik gruplarda baş hanenin ihtiyaçlarını artık orada bakılıp yararlanılmayan aktörler vasıtasıyla karşılayarak merkezsizleştirilmesini sağlamıştır. Her alt birim kendi ekonomik işlevleri yerine getirme yükümlülüğünü kabul etmiş ve o derecede de ona bağımlı olmuştur. Bunun örnekleri çeşitli türden iş hizmetlerine ve ayni ödemelere tabi çiftçiler ve serfler; bir malikâneye bağlı zanaatkârlar ve çok sayıda diğer türlerdir. Antikite'nin büyük ölçekli ev ekonomilerine "*oikos*" terimin ilk uygulayan Rodbertus [34] idi. En önemli ölçüt olarak isteklerin hane üyelerinin hizmetlerinden ya da karşılıksızlık temelinde var edilen bağımlı emek ve maddi üretim araçlarından yararlanılarak karşılanmasının temel yeterliğini kabul ediyordu. Antikite'nin özellikle de Mısır'daki Yeni Krallığın arazili malikaneleri ve de kraliyet aileleri birimin ihtiyaçlarının büyük kısmının, saf tipe yaklaşım derecesi büyük oranda değişmekle birlikte, bağımlı hane birimlerinin yükümlülükleri olan hizmetler ve ayni ödemelerle karşılandığı örnekler olduğu bir gerçektir. Aynı olgu ara sıra Çin ve Hindistan'da ve daha az derecede *capitulare de villis* (35) ile başlayarak bizim kendi Orta Çağlarımızda da bulunur. Dışarıyla mübadelenin genelde tamamıyla eksik olmadığı doğrudur, fakat bu bütçesel bir değişim niteliğinde olma eğilimindeydi. Parasal ödeme yükümlülüğü de alışılmadık değildi, fakat genellikle ihtiyaçların ana tedarikinde tali bir rol oynuyordu ve geleneksel olarak sabit olma eğilimindeydi. Fakat belirleyici nokta bu birimlerin geçiminin büyük kısmı kendilerine yüklenen liturjik hizmetler karşılığında aldıkları – ya belli ürün kotaları ya da toprak parçalarını kullanma şeklinde – ayni çıkarlarla karşılanıyordu. Tabii ki birçok geçici biçim de vardır. Fakat her durumda, işlevlerin işbölümü biçimi ve onun koordinasyonu ile ilgilenen bir kurum tarafından bir şekilde düzenlenmesi vardır.

3. Ekonomik etkinliği düzenleyen bir kurumun ekonomik kazanç düşüncelerine yönelik olduğu durumlar ortaçağ Avrupa'sı komünlerinin ekonomik düzenlemeleri, Çin ve Hindistan'ın zanaat ustalarının sayısını ve işlevlerini ve aynı zamanda el sanatlarının tekniklerini yani iş gücünün el sanatlarında yönelim şeklini sınırlandıran lonca ve kastları tarafından iyi bir

şekilde gösterilir. Kurallar temelde tüketiciye zanaatkârların ürünlerini tedarik etme güvencesi vermeye değil, her zaman olmasa da çoğunlukla olduğu gibi, performansın niteliğini sürdürerek ve pazarı bölerek zanaatkârların pazar konumunu koruma niyeti güttüğü ölçüde bu tipe aittir. Diğer her ekonomik düzenleme tipi gibi bu tip de pazar serbestliği üzerinde ve dolayısıyla zanaatkârların bütünüyle özerk ticari yönelimleri üzerinde kısıtlamalar içeriyordu. Bu hiç şüphesiz var olan el sanatları dükkânlarının yaşamasını temine çalışıyordu ve o ölçüde, açık ticari karakterine rağmen, bütçesel bir yönelim biçimiyle daha yakın olarak ilişkiliydi.

4- Kar elde etmek amacıyla ekonomik etkinliğe girişen bir kuruluşun durumu, daha önce tartışılan fason endüstrisi saf tipinden ayrı olarak, bir hizmet süresine bağlı olarak küçük çiftlik arazilerini elinde tutan ve tamamıyla çiftliğin düzenini korumaya (*Instletue*) yönelik olan bir iş gücüne sahip Doğu Alman tarımsal malikâneleri ve küçük arazileri kira karşılığı elinde tutan benzer türden kiracı iş gücüne (*Heuerlinge*) sahip Alman Kuzey Batısı ile gösterilebilir. Fason endüstrileri gibi tarım malikâneleri de sırası ile toprak beyinin ve girişimcinin kara yönelik kuruluşlarıdır. Kiracılar ve ev endüstrisi işçilerinin ekonomik birimleri, tüm ekonomik davranışlarında olduğu gibi her ikisi de dayatılmış işlev bölümü ve iş dağıtımını birleştirme biçimi içinde, malikâne düzeninin ya da fason ilişkisinin onlara dayattığı yükümlülüklere yöneliktir. Bunun dışında bunlar hanedirler. Kazanç çabaları özerk değil, toprak sahibinin ya da girişimcinin yatırımına yönelik bağımlı çabalardır. Bu yönelimin özsel olarak standartlaşma derecesine bağlı olarak, işlev bölümü fabrikaya özgü bir ve aynı girişim içerisinde salt teknik türden bölünmeye dönüşebilir.

19. İşbölümünün Sosyal Yönleri (Devam)

Sosyal açıdan, işbölümü biçimleri, farklı işlevler için kazanç olarak nitelendirilen ekonomik avantajların tahsis biçimine göre de sınıflandırılabilir. Tahsis objeleri şunlar olabilir: İnsanların iş hizmetlerini (*Leistungsverwertungschancen*) düzenleme ve bunlardan kazanç sağlama fırsatları; maddi üretim araçları; [36] yönetsel işlevlerden elde edilen kar fırsatları. [37] (Sosyolojik tahsis kavramıyla ilgili olarak bkz. Yukarıda 1. bölüm, 10. kısım)

İş hizmetleri için yararlanma hakları dağıtıldığında, hizmetler bizzat ya (1) bireysel bir alıcıya (lord) ya da bir kuruma gidebilir veya (2) bunlar pazarda

satılabilirler. Her iki durumda da aşağıdaki, köklü biçimde farklı dört olasılık geçerli olabilir.

(a) İş hizmetlerinin kullanımı fırsatları işçi tekleri tarafından tekelci biçimde tayin ve tahsis edilebilir: "Esnaf örgütlü hür emek" durumu. Tahsis edilen haklar kalıtsal ya da devredilebilir olabilir. 1. tip örneği yukarıda Hintli köy zanaatkârı ve 2. tip örneği ortaçağda kişisel olmayan esnaf haklarıyla gösterilebilir. Bunlar kesin biçimde kişisel ve devredilebilir olabilir; 1. tipte olduğu gibi "bütün haklar bir daireye" ait olabilir; ya da son olarak (1) ve (2). tiplerdeki ortaçağda fakat her şeyden önce Hindistan'daki belli esnaf hakları ve en farklı türden ortaçağ "daireleri" gibi kalıtsal fakat devredilemez olabilir. Bütün bu durumlarda tahsis koşulsuz veya belli özsel şartlara tabi olabilir.

(b) İkinci olasılık ise iş hizmetlerinin kullanım hakkının işçinin "sahibine" tahsis edilmesidir: Bu özgür olmayan iş gücü durumudur. İşçideki mülkiyet hakları hem kalıtsal hem de devredilebilir olabilir - gerçek kölelik durumu. Ya da bu kalıtsal olmakla birlikte, özgürce devredilebilir olmayabilir; fakat örneğin maddi üretim araçları ve özellikle de toprakla birlikte devredilebilir olabilir. Bu serflik ve kalıtsal bağımlılığı içerebilir.

(c) İş gücünün kullanımının bir lord tarafından sahiplenilmesi serflikte olduğu gibi özsel koşullarla sınırlandırılabilir. İşçi statüsünü kendi özgür iradesiyle terk edemeyebilir, fakat bu ondan keyfi olarak da alınamaz. İş hizmetlerinin tahsis ve tayin edilmiş edilmiş kullanım hakları sahibi tarafından, ayni ya da parasal gelir kaynağı olarak ya da evde çalışan köleler ya da serfler örneğindeki gibi evindeki iş hizmetlerinin kaynağı olarak bütçe yönetimi amaçlarıyla kullanılabilir. Bunlar kazanç aracı olarak da kullanılabilir. Bu durumda bağlı kişi malları teslim etme ya da sahip tarafından tedarik edilen hammaddeler üzerinde çalışmaya mecbur tutulabilir. Daha sonra sahip ürünü satacaktır. Bu hür olmayan ev endüstrisidir. Son olarak, işçisini kurulu bir dükkânda, bir köle ya da serf atölyesinde kullanabilir.

Burada "sahip" olarak isimlendirilen kişi iş sürecine yönetsel kapasite açısından ve hatta kısmen işçi olarak dâhil olabilir, fakat bu doğru olmak zorunda değildir. Sahiplik pozisyonu onu *ipso facto* (kendiliğinden) yönetici kişi yapabilir. Fakat bu hiçbir şekilde zorunlu değildir ve çok genel olarak da böyle olmaz.

Kölelerin ve (çeşitli türden birçok bağlıyı içine alan) serflerin kar amaç-

lı bir girişimde işçi olarak değil, bir bütçe yönetimi sürecinin parçası ve kira geliri kaynağı olarak kullanılması Antikite' ye ve erken Orta Çağlara özgüydü. Örneğin Persli bir prensin, muhtemelen daha sonra evindeki iş hizmetlerinde kullanacağı, fakat belki de kendi müşterileri için büyük bir özgürlük içinde çalıştırılan, sahibine düzenli bir ödeme yapan çıraklar olarak tutulan kölelerden söz eden tablet yazıları vardır. (Bu Yunan ἀποΦορά'sının, Rus *obroku*'nun ve Alman *Hals* ya da *Leibzinsi'* inin erken örneğidir.) Bu, istisnasız olmasa da, Yunan köleleri için bir kural olma eğilimindeydi ve Roma' da *peculium* ya da *merx peculiaris*' e ve doğal olarak sahibe yapılan ödemelere sahip bu tür bir bağımsız ekonomik etkinlik çeşitli hukuksal kurumlarda yansımasını bulmuştur. Orta Çağlarda uşaklık (*Leibherrschaft*) başka türlü neredeyse bağımsız olan kişilerden çoğu zaman ödeme talebinde bulunma hakkı içeriyordu. Bu batı ve güney Almanya' da yaygındı. Rusya'da da başka türlü bağımsız olan serften bu ödemelerin (*obrok*) alınmasıyla fiili (*de facto*) sınırlama, evrensel olmasa da, bu kişilerin hukuksal statüleri riskli olmak beraber, en azından çok yaygındı.

Hür olmayan işgücünün ticari amaçlarla kullanımı, özellikle aralarında muhtemelen Firavunlarınkinin de bulunduğu kraliyet çiftliklerini içeren senyör malikânelerindeki ev endüstrilerinde aşağıdaki başlıca biçimleri almıştır: (1) Ayni ödemeler yapma yükümlülüğü – hammaddeleri işçilerin kendisi tarafından çıkarılıp işlenen malların ayni olarak teslimi. Kendir örnek olarak verilebilir; (2) hür olmayan ev endüstrisi lord tarafından temin edilen maddeleri işleme. Ürün en azından kısmen para karşılığında lord tarafından satılabilir. Fakat çoğu durumda, Antikite'de olduğu gibi, pazar satışını ara sıra yapma eğilimi mevcuttu. Bununla birlikte, erken modern zamanlarda özellikle Alman – Slav sınır bölgelerinde durum bu şeklide değildi; münhasıran olmamakla birlikte orada ev endüstrileri toprak beylerinin malikânelerinde gelişti. Sürekli bir kurumda kullanım özgür olmayan ev endüstrisi işgücü veya özgür olmayan atölye iş gücü şeklini alabiliyordu. Her iki form da yaygındır. İkincisi Antikite'deki *ergasterion*' un çeşitli formlarından biriydi. Firavunların malikânelerinde, tapınak atölyelerinde ve mezar fresklerinin tanıklığına göre özel mülk sahiplerinin ya da lordların malikânelerinde, Doğu' da, Yunanistan'da (Demosthenes' in Atina' da ki dükkânları) Roma malikâne atölyeleri (bkz. Gummereus' un tanımı), Şarlman hanedanlığı *genitium*'un da (yani *gynaikeion*) daha yakın zamanlarda

örneğin Rus serf fabrikalarında (bkz. Tugan Baranovskii' nin Rus fabrikasıyla ilgili kitabı) [38] bulunuyordu.

(d) Üçüncü olasılık herhangi bir tahsis biçiminin yokluğudur: İş hizmetlerinin her iki tarafta da resmi olarak özgür olduğu bir kontrat ilişkisinin öznesi olması açısından resmi olarak "özgür emek". Ancak, kontrat iş koşullarını yöneten örfi ya da hukuksal bir düzen vasıtasıyla çeşitli şekillerde özsel olarak düzenlenebilir.

Özgür olarak sözleşme altına alınmış iş gücü çeşitli şekillerde kullanılabilir. İlk olarak, bir bütçe biriminde (Bücher'in *Lohnwerk* olarak isimlendirdiği) ya işverenin (Stör) ya da işçinin kendisinin evinde (Bücher' in terminolojisinde *Heimwerk*) geçici iş gücü olarak. Ya da yine ev hizmetleri örneğinde olduğu gibi işverenin evinde ya da *colonate*' ye (eski Roma' da toprağa bağlı, fakat alınıp satılamayan bir çiftçi) özgü olduğu gibi işçinin evinde sürekli olabilir. Öte yandan geçici ya da sürekli olarak ve her iki durumda da işçinin kendi evinde ya da işverenin bulduğu binalarda kazanç için kullanılabilir. Bu sonraki bir malikânede ya da bir atölyedeki işçiler, fakat özellikle de fabrika için geçerlidir.

İşçi bir bütçe biriminde istihdam edildiği yerde, iş gücünü denetleyen bir tüketicinin doğrudan hizmetindedir. Aksi takdirde, kar amacı güden bir girişimcinin hizmetindedir. Biçim hukuksal olarak aynı olsa da, ekonomik olarak fark büyüktür. Coloni (bir tür serf) her iki statüde de olabilir, fakat bir oikos' da işçi olmaları onlar için daha genel bir durumdur.

(e) Dördüncü olasılık iş hizmetlerinin kullanım olanaklarının bir işçi örgütü tarafından sahiplenilmesidir. Bu, işçi teklerinin sahiplenmesi olmadan ya da böyle bir sahiplenme üzerinde önemli sınırlamalarla olabilir. Bu, yabancılara karşı mutlak ya da görece yasak içerebilir ve ayrıca işçilerin işten rızaları olmadan atılmasının yasaklanmasını veya işten atma yetkisi üzerinde en azından bir tür kısıtlamayı kapsayabilir.

Grubun kapatılmasını içeren türden sahiplenme örnekleri işçi kastları ve Ortaçağ maden endüstrisinde bulunan bir tür madenciler birliği, bazen saraylar da bulunan örgütlü gruplar ya da hizmetliler ya da Almanya'daki arazili malikânelerde "harmancıların tasarruf hakkıdır" (Dreschgartner). Bu tür bir mülkiyet dünyanın her bölgesinin sosyal tarihi boyunca sonsuz sayıda çeşitli formda bulunur. İşten atma yetkisi üzerinde kısıtlamalar içeren ve çok yaygın olan ikinci tür sendikaların "kapalı dükkânında" ve

özelikle "çalışma konseylerinde ki" modern durumda önemli bir rol oynar.

Kar amacı güden işletmelerde işlerin işçiler tarafından sahiplenilmesi, ya da tam tersine işçilerin hizmetlerinin sahipler tarafından sahiplenilmesine ait her form iş gücünün özgürce devşirilmesi üzerinde sınırlamalar içerir. Bu, işçilerin sadece teknik verimliliklerine dayanılarak seçilemeyeceği ve o derecede ekonomik etkinliğin biçimsel rasyonelleşmesi üzerinde bir sınırlama olduğu anlamına gelir. İşlerin sahiplenilmesi aynı zamanda teknik rasyonellik üzerinde de özsel sınırlamalar yaratır: (1) Emek ürünlerinin kar için kullanımı iş verimini sınırlama eğilimi vasıtasıyla gerek gelenek, gerekse örf veya sözleşmeyle ve ayrıca (eğer işçi tamamıyla sahipliyse, bir köleyse) işçinin en optimum verime olan ilgisini azaltmak ya da ortadan kaldırmak yoluyla bir sahip tarafından elde edilmişse; (2) ürünlerin kar için kullanımı işçiler tarafından da sahiplenilmişse işçinin geleneksel yaşam biçiminin devamında yatan çıkarı işverenin onu en yüksek teknik düzeyde üretime zorlaması ya da emeğinin yerine başka üretim araçları kullanma girişimleriyle çatışır. İşverenlerin emek kullanımını salt gelir kaynağına dönüştürme imkânı her zaman vardır. Bu nedenle ürünlerin kullanımının işçiler tarafından sahiplenilmesi genellikle, başka türlü uygun şartlar altında, yönetimin sahibin elinden az ya da çok alınmasına yol açar. Fakat bu aynı zamanda işçileri uğraştıkları daha uygun bir pazar pozisyonuna sahip insanlara bağımlılık durumuna sokma eğilimindedir. Bunlar daha sonra, fason endüstrisi yatırımcıları gibi, yöneticilik konumunu üstlenme eğilimindedir.

1. Sahiplenmenin çok zıt biçimleri – yani işçilerin işçiler, işçilerin sahipler tarafından sahiplenilmesi – uygulamada çok benzer sonuçlara sahiptir. Bu şaşırtıcı olmalıdır. İlk olarak, iki eğilim çok genel olarak biçimsel anlamda ilişkilidir. Bu işçilerin bir sahip tarafından sahiplenilmesi, malikâne birliklerinde olduğu gibi, iş olanaklarının kapalı bir işçi gibi, iş olanaklarının kapalı bir işçi grubu tarafından sahiplenilmesiyle çatıştığı zaman geçerlidir. Bu gibi durumlarda, iş hizmetlerinin kullanımının büyük oranda tek tip olması ve dolayısıyla iş veriminin sınırlanması ve işçilerin ürünle az ilgilenmesi doğaldır. Sonuç genelde işçilerin herhangi türden bir teknik yeniliğe başarıyla direnmesidir. Fakat bunun olmadığı yerde bile, işçilerin bir sahip tarafından sahiplenilmesi uygulamada bu belirli iş gücünü kullanmak zorunda olduğu anlamına gelir. Modern fabrika müdürü gibi teknik ihtiyaçlara göre seçim yapmak konumunda değildir, fakat sahip olduklarından seçim yapmadan yararlanmalıdır. Bu özellikle köle iş gücü için geçerlidir.

Sahiplenilmiş işçilerden geleneksel olarak belirlenmiş olanlardan daha fazla performans elde etmeye çalışmak geleneksel engellerle karşılaşır. Bu ancak en acımasız metotlarla çözümlenebilir; bu da sahibin çıkarı açısından tehlikelidir, çünkü bunlar otoritesinin geleneksel temellerini çökertebilir. Dolayısıyla, sahiplenilmiş işçilerin iş performansları neredeyse evrensel olarak kısıtlamaya dönük bir eğilim göstermiştir. Bunun lordların gücüyle kırıldığı yerde bile, özellikle modern çağın başında Doğu Avrupa için geçerli olduğu şekilde, daha yüksek teknik düzeylerdeki üretimin gelişmesi seçim sürecinin olmaması ve sahiplenilmiş işçilerin çıkar ve risk alma öğelerinden yoksun olmalarıyla engellendi. İşler işçiler tarafından resmi olarak sahiplenildiği zaman aynı sonuç daha da hızlı bir şekilde ortaya çıktı.

2. İşçiler tarafından sahiplenme erken Orta Çağlarda (10. ve 13. yüzyıl arası) gelişmeye özgüydü. Şarlman hanedanlığındaki *Beunden* [39] ve büyük ölçekli tarımsal girişimin bütün diğer başlangıçları çöktü ve kayboldu. Toprak beylerine ödenen kiralar ve vergiler ve lordların kişiler üzerinde haklar sahibi olması alt bir düzeyde kalıplaştı; tarım ve madencilikteki ayni ürünlerin ve el sanatlarından gelen paranın gittikçe artan bölümü işçilere gidiyordu. Bu gelişme tam da bu şekliyle Batı dünyasına özgüydü. Bunu destekleyen başlıca şartlar şunlardı: (a) Varlıklı sınıfların siyasi ve askeri etkinliğin çok fazla içinde olması; (b) uygun bir yönetici kadronun yokluğu. Bu iki koşul onların bu işçilerden kira ödemeleri kaynağı olmaktan başka şekilde yararlanmalarını imkânsız kıldı; (c) işçilerin iş güçleri için rekabet eden potansiyel işverenler arasında hareket özgürlüğünün kolaylıkla sınırlanamaması; (d) yeni araziler, yeni madenler, yeni yerel pazarlar açma ile ilgili sayısız fırsat; (e) teknik geleneğin ilkel düzeyi. Kazanç fırsatlarının işçilerin eline geçmesi işçilerin sahipler tarafından sahiplenilmesinin yerine daha çok geçtikçe, sahipler kontrol haklarından o kadar çok mahrum kaldılar ve yalnızca kira ve vergi alıcıları haline geldiler. Bunun klasik örnekleri madencilik endüstrisi ve İngiliz loncalarıdır. Bu erken dönemde bile süreç "kasaba insanı hür bir insandır" ilkesiyle bir lorda ödemeler yapma yükümlülüğünün tamamıyla reddi noktasına doğru ilerleme eğilimindeydi. Bütün bunlar neredeyse hemen, ister işçi grubunun içerisinden isterse ticaretin gelişmesiyle grubun dışından kaynaklansın, pazar işlemleriyle kar elde etme fırsatlarının farklılaşmasına yol açtı.

20. İşbölümünün Sosyal Yönleri: Maddi Üretim Araçlarının Mülkiyeti

Maddi üretim araçları birey ya da kurum olarak işçiler tarafından, sahipler tarafından, ya da üçüncü taraflardan oluşan düzenleyici gruplar tarafından sahiplenilebilir.

İşçiler tarafından sahiplenildiği zaman, bu daha sonra maddi üretim araçlarının "sahibi" olan bireysel işçi tarafından gerçekleştirilebilir; ya da sahiplenme tamamıyla ya da göreceli olarak kapalı bir işçi grubu tarafından gerçekleştirilebilir, burada bireysel işçi değil kurum sahiptir. Böyle bir kurum işlevlerini "komünist" bir temele dayalı üniter bir ekonomi olarak ya da paylarını (*genossenschaftlich*) sahiplenmeyle gerçekleştirebilir. Bütün bu durumlarda, sahiplenme bütçe yönetimi ya da kar amacıyla kullanılabilir.

Üretim araçlarının bireysel işçiler tarafından sahiplenilmesi küçük çiftçilerden, zanaatkârlardan, sandalcılardan, arabacılardan oluşan bütünsel bir pazar serbestliği sisteminde ya da düzenleyici bir grubun himayesinde var olabilir. Üretim araçlarının sahibinin birey değil de bir kurum olduğu yerde sistemin bütçesel ya da kar amaçlı niteliğinin derecesine göre değişen çok çeşitli olasılıklar vardır. Prensipte köken olarak ya da gerçekten komünist olmak zorunda olmayan ev ekonomisi (bkz. İkinci Kısım, III. Bölüm) tamamıyla kendi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelebilir. Ya da belki de sadece geçici olarak uygun bir yerde olması dolayısıyla biriktirilen belli türden hammadde fazlalıklarını ya da daha iyi bir tedarik aracı olarak belirli bir teknik beceriden elde edilen ürünleri elden çıkarabilir. Bu geçici satış sonra düzenli bir kar odaklı ticaret sistemine dönüşebilir. Bu gibi durumlarda, etnik gruplar arası işlevsel uzmanlaşma ve kabileler arası ticaretle birlikte "kabile" esnafının gelişmesi olağandır, zira bir pazar bulma olasılıkları çoğunlukla bir tekeli sürdürmeye dayanır; buna karşılık bu tekel de genellikle kalıtsal ticaret sırlarıyla korunur. Bundan gezici ya da parya [40] esnafı veya grupların siyasi bir yapı içinde birleştiği ve etnik unsurlar arasında törensel engeller olduğu yerde Hindistan'daki gibi kastlar gelişir.

Grubun üyelerinin ayrılmış paylara sahip olduğu durum "üreticiler kooperatifi " durumudur.[41] Ev ekonomileri , para muhasebesinin gelişmesiyle bu tipe yaklaşabilir. Aksi takdirde , ara sıra işçi kuruluşu olarak bulunur. Bu önemli bir örnekte, erken orta çağların madencilik endüstrisinde büyük öneme sahipti.

Örgütlü işçi grupları tarafından sahiplenme ele alındığı için, bunların sahipleri yada örgütlü grup tarafından sahiplenilmesi sadece , işçileri salt bireyler olarak değil, bir bütün olarak üretim araçlarından yoksun bırakma anlamına gelebilir. Bu bağlamda bir sahip şu kalemlerden bir ya da daha fazlasını sahiplenebilir: Suyu da kapsayacak şekilde toprak, toprak altı zenginlikleri , enerji kaynakları , bina ve tesisler, alet , aygıt ve makineler gibi iş ekipmanı ve hammaddeler. Belli bir durumda bütün bunlar bir tek sahiplik altında toplanabileceği gibi farklı sahipler tarafından da elde edilebilir. Sahipler elde ettikleri üretim araçlarını ya kendi ihtiyaçlarını karşılama aracı ya da dışarı ödünç verilecek gelir kaynakları olarak bir bütçe yönetimi bağlamında kullanabilirler. İkinci durumda, krediler borçlu tarafından bütçe amaçları için ya da kazanç elde etme aracı olarak , ya sermaye muhasebesi olmayan kar amaçlı bir kuruluşta ya da (kendi girişimlerinde) sermaye malı olarak kullanabilir.

Sahiplenici aktör ekonomik etkinlik içindeki bir kuruluş olabilir. Bu durumda , ana hatları henüz çizilen bütün alternatifler ona açıktır.

Son olarak, üretim araçlarının yalnızca ekonomik etkinliği düzenleyen , onları sermaye malları ya da gelir kaynağı olarak kendisi kullanmayan, fakat onları üyelerinin kullanımına sunan bir kuruluş tarafından sahiplenilmesi de mümkündür.

1. Toprak bireysel ekonomik birimler tarafından sahiplenildiğinde bu genellikle hasada kadar geçen ekim dönemi için ya da , toprağı temizleme ve sulama dolayısıyla toprağın kendisi bir meta olduğu ölçüde sürekli ekim içindir. Ekim, otlatma ve ağaçları kullanma haklarının yerleşik grubun üyelerine ayrılması ve kullanımlarının derecesinin sınırlandırılması yalnızca toprak azlığı dikkat çeker hale geldiği zaman olur.

(1) Bu olduğu zaman sahiplenme bir kuruluş tarafından gerçekleştirilebilir. Bu toprağın sunulduğu kullanım biçimine göre farklı boyutlarda —bahçeler, otlaklar , ekilebilir arazi, çayırlar ya ağaçlık alan — olabilir. Bunlar sürekli olarak bireysel bir evden bütün bir kabileye kadar büyük gruplar tarafından sahiplenilmiştir. Tipik örnekler olarak ekilebilir arazinin, çayırların ve otlakların bir akraba grubu ya da yöredeki bir grup, genellikle bir köy tarafından sahiplenilmesidir. Ağaçlık arazi genellikle nitelik ve derece olarak daha büyük bölgesel gruplar tarafından sahiplenilmiştir. Bireysel ev normal olarak evin etrafındaki bahçe arazisini sahiplenmiştir ve ekilebilir

arazilerden ve çayırlardan pay almıştır. Pay sistemi ifadesini (i) tarımın (sözde otlak hayvancılığında olduğu gibi) gezici olduğu yeni sürülmüş arazilerin tahsisinin *de facto* (fiili) eşitlikçiliğinde ya da (ii) yerleşik tarımda rasyonel olarak sistematik yeniden dağıtımda bulabilir. İkincisi genellikle ya köy üyelerinin ortak olarak sorumlu tutulduğu mali hak talepleri ya da üyelerin eşitlik için siyasi taleplerinin sonucudur. Üretim organizasyonu birimi genellikle ev, olmuştur (bkz. İkinci kısım , III ve IV. Bölüm).

(2) Arazi bazen bir lorda ya da senyöre, (Grundherr) tahsis edilebilir. Senyörün bu konumu , daha sonra tartışılacağı gibi ,temelde bireyin bir akraba grubu içindeki otorite konumuna ya da kesin iş hizmetleri üzerinde hak talep eden bir kabile şefi sıfatına (bkz, ikinci kısım , IV. Bölüm) veya mali ya da askeri otoriteye veya yeni arazinin sistematik kullanımı ya da bir sulama projesine yönelik bir tür organizasyona dayalı olabilir. Senyörün arazi üzerindeki egemenliği (*Grundherrschaft*) kölelerin ya da serflerin hür olmayan emeklerinin istihdamıyla bir fayda kaynağı haline getirilebilir. Buna karşılık bu ayni teslimatlar ya da iş hizmeti vasıtasıyla bir bütçe biriminin parçası ya da bir kazanç aracı veya bir "çiftlik" olarak yönetilebilir. Öte yandan , hür emekle de kullanılabilir. Burada yine ayni ödemeler biçiminde ya da kiracılar tarafından yarıcılıkla veya kiracılardan kira parası biçiminde araziden gelir elde ederek bütçesel açıdan ele alınabilir. Her iki durumda da kullanılan ekipman kiracının kendisi ya da senyör (*colonate*) tarafından temin edilebilir. Bir lord arazilerini büyük ölçekli rasyonel bir ekonomik girişim biçiminde kazanç kaynağı olarak da kullanabilir. Toprağın hür olmayan işgücüyle birlikte bir bütçe ekonomisinin parçası olarak kullanıldığı yerde, lord hem seçime tabi olmayan personeli hem de onların işlevleri açısından , onu kullanırken geleneksel anlamda kısıtlanmış olabilir.

Özgür olmayan işgücünün kar amaçlı bir işletme olan "çiftlikte" de kullanımı yalnızca birkaç örnekte, özelikle eski çağlarda Kartaca ve Roma'da, modern zamanlarda da koloni bölgelerinin çiftliklerinde ve Kuzey Amerika'nın güney eyaletlerinde gerçekleşti. Kar amacı güden büyük ölçekli işletmelerde toprağın özgür işgücüyle birlikte kullanımı yalnızca modern batı dünyasında gerçekleşti. Arazilerin sahiplenilmesinin modern biçimlerini belirlemede en büyük rolü oynayan, ortaçağ lordluğunun ve senyörlüğünün gelişmesi (*Grundherrscahft*) biçim biçimi ve özelikle de bunların dağılma şeklidir. Modern saf tip yalnızca şu kategorileri

bilmektedir: Toprak sahibi , kapitalist kiracı, ve varlıksız tarım işçisi. Fakat bu saf tip, başlıca İngiltere'de bulunan , istisnai bir tiptir.

II. Madencilik tarafından işletilmeye uyarlanmış zenginlik kaynakları şu şekilde elde edilebilir: (a) Geçmişte genellikle bir senyör olan toprak sahibi tarafından, (b) siyasi bir otorite (kraliyet imtiyazlarının ve işletme paylarının sahibi) tarafından , (c) çıkarılmaya değer stoklar bulan herhangi biri tarafından (*Bergbaufreiheit*); (d) bir işçi örgütü tarafından ve (e) kar amacı güden bir işletme tarafından. Senyörler ve "işletme paylarının"sahipleri orta çağlarda ara sıra yaptıkları gibi, arazilerini kendileri yönetebilirler. Ya da onları örgütlü bir işçi grubuna yada herhangi bir bulucuya veya belli bir grubun üyesine kiralayarak gelir kaynağı olarak kullanabilirler. Bu ortaçağların "özgürleştirilmiş dağları" (*gefreite Berge*) durumuydu ve "maden çıkarma özgürlüğü "(*Berghaufreiheit*) kurumunun kaynağıydı.[42] Orta çağlarda, örgütlü maden işçileri grupları genelde üyelerin elinde bulunan paylara sahip kapalı üyelik guruplarıydı. Burada her üye ya senyör sahibe karşı ya da ortak olarak ona karşı sorumlu olan diğer üyelere karşı madende çalışma yükümlülüğü altındaydı. Bu yükümlülük ürünlerden pay alma hakkıyla dengelenmişti. Bunun yanında, her biri kazançtan pay alan ve zarara bağlı olarak katkıda bulunmak zorunda olan "sahipler birliği" tipi de vardı. Buradaki eğilim senyör sahiplerin mallarına işçilerin lehine sürekli el konulması şeklindeydi, ancak bunlar donanıma yatırım yapma ihtiyacı arttıkça, sermaye malları üzerinden kontrol sahibi olan gruplara gittikçe daha çok bağımlı hale geldi. Dolayısıyla sonunda, sahiplenme kapitalist bir *Gewerkschaft* , sınırlı sorumlu şirket biçimi aldı.

III. Enerji kaynakları, özellikle su enerjisi, çeşitli farklı amaçlarla kurulan değirmenler, atölyeler gibi sabit donanım olan üretim araçları, geçmişte özellikle orta çağlarda; (a) Prensler ve senyörler tarafından, (b) kasabalarca (bunlar ekonomik açıdan aktif de olabilir ya da sadece düzenleyici örgütler olabilir) ; (c) loncalar gibi içlerinde herhangi bir birleşik üretim organizasyonu (Betrieb) gelişmeden, (salt düzenleyici gruplar olarak) işçi birlikleri tarafından sahiplenilmiştir.

Bunlar ilk iki durumda, genellikle bir gelir kaynağı olarak kullanılırlar; kullanımları için de bir ücret talep edilir. Bu çoğunlukla rakip işletmelerin yasaklanması ve lorda ait olanların zorunlu kullanımıyla birleştirilmiştir. Her

üretim birimi sırasıyla, gereksinimine göre ya da belli koşullarda işletmeleri kullanacaktı; bu kapalı, düzenleyici bir grubun tekeli haline getirildi. Pişirme fırınları, çeşitli tahıl ya da yağ değirmenleri, dinkleme makineleri, perdah tesisleri, genellikle kiralanan demir- haneler, bira fabrikaları, damıtma tesisleri, özellikle Hansa kasabalarının mülkiyetindeki tersaneleri içine olan diğer tesisler, her türden pazar tezgâhları bu ön-kapitalist şekilde elde edilmiş, işçilere belli bir ödeme karşılığı kullanma izni verilmiş; bu şekilde sahiplerin (bireyler ya da kasaba birliklerinin içinde bulunduğu örgütler) sermayesi olmaktan çok bütçe zenginliğinin (*Vermögen*) parçası olarak kullanılmıştı. Bu tür bir üretim ve sabit tesislerin sahip durumundaki birey ya da grup veyahut da muhtemelen bir üretici kooperatifi grubu tarafından üretim için yatırım geliri olarak bütçesel kullanımı bireysel işletme birimlerinin "sabit sermayesinin" oluşturulmasından önce gelmiştir. Bu tür tesisleri kullananlar onlara, özellikle pişirme fırınları, bira ve damıtma tesisleri örneğinde kısmen, kendi ev ihtiyaçlarını karşılama aracı olarak kısmen de kar elde etme etkinlikleri olarak bakma eğilimindeydi.

IV. Deniz taşımacılığı için geçmişteki tipik uygulama geminin gerçek denizcilerden çok daha keskin biçimde ayrılma eğiliminde olan çok sayıda sahip tarafından alınmasıydı. Denizcilik yatırımının daha sonra; gemi sahiplerinin, kaptanların ve hatta mürettebatın malların taşıyıcısı olarak birlik oluşturduğu nakliyecilerle risk paylaşımı sistemine dönüşmesi yine köklü biçimde yeni sahiplik biçimleri ortaya çıkarmadı. Bu sadece hesapları tutturma biçimlerini ve dolayısıyla kar elde olasılıklarının dağıtımını etkiledi.

V. Bugün her türlü tesisin ve aracın modern fabrika için önemli olduğu gibi tek kontrol vasıtası altında sahiplenilmesi normaldir; fakat daha önceki zamanlarda bu özel bir durumdu. Özellikle Yunan ve Bizans *ergasterion*'u ve benzer Roma *ergastulum*'u oldukça karmaşıktı ve bu tarihçiler tarafından sürekli görmezden gelinmiştir. Bu (i) kölelerin bir malikânenin ihtiyaçları için olduğu gibi sahibin kendi ihtiyaçları için ürettiği ya da satılık malların tali üretimini gerçekleştirdiği bir bütçe biriminin parçası olabilen bir atölyeydi. Fakat (ii) atölye aynı zamanda bir kira geliri kaynağı, özel bir şahsın ya da Pire *ergasteria*'sında olduğu gibi kasaba olabilecek bir kurumun arazilerinin parçası olarak kullanılabilir. Bu tür bir *ergasteria* daha sonra bireylere ya da örgütlü kapalı işçi gruplarına kiralanıyordu. Bu nedenle, bir *ergasteria*'nın ve özellikle bir belediyeye ait olanının, kullanıldığı

söylendiğinde her zaman kime ait olduğunu ve iş süreci için gerekli diğer üretim araçlarının sahibinin kim olduğunu araştırmak gereklidir. Orada özgür işgücü mü çalışıyordu? Kendi karları için mi çalışıyorlardı? Bu durumda sahiplerinin kim olduğunu, efendilerine ἀποΦορά ödemeleri yaparak kendi hesaplarına mı yoksa doğrudan efendileri için mi çalıştıklarını bilmek gereklidir. Bu soruların cevaplanma şekillerine göre yapı ekonomik açıdan köklü biçimde farklı olacaktır. Çoğu durumda, Bizans ve İslam örnekleri kadar geç dönemde, ergasterion temelde bir kira kaynağı haline gelmiş gözükmektedir ve dolayısıyla modern fabrikadan ve onun erken örneklerinden köklü biçimde farklıydı. Ekonomik bakış açısından, bu kategori ekonomik belirsizliği içinde en çok orta çağlarda bulunan çeşitli türden değirmenlere benzer.

VI. Atölyenin ve üretim araçlarının işgücünü kiralayan tekil bir sahip tarafından elde edildiği durumlarda bile, durum ekonomik bakış açısından bugün genellikle "fabrika" olarak adlandırılan şey olmak zorunda değildir. Bunun için ek olarak mekanik enerji, makineler ve karmaşık bir iç farklılaşma ve işlevler birleşiminin kullanımı gereklidir. Günümüz fabrikası bir kapitalist ekonomi kategorisidir. Dolayısıyla mevcut tartışmada, fabrika kavramı en azından potansiyel olarak sabit sermaye sahibi kar odaklı bir şirketin kontrolü altında olan ve dolayısıyla işlevlerin içeride farklılaşmasına, insani olmayan bütün üretim araçlarının tahsisine, mekanik güç ve makinelerin kullanımıyla iş sürecinin yüksek düzeyde mekanikleşmesine sahip bir örgütlü atölye formu alır. Newbury'li Jack'ın onaltıncı yüzyıla ait ve sonraları şarkıları söylenen büyük atölyesi[43] bu özelliklerden hiçbirine sahip değildi. Kendi malı olan yüzlerce el tezgâhına, işçiler için satın aldığı hammaddelere ve ayrıca her çeşit "refah" düzenlemesine sahip olduğu ileri sürülür. Fakat her işçi sanki evdeymiş gibi bağımsız çalışıyordu. Evlerin iç farklılaşması ve birleşimi hiç şüphesiz bir ustanın özgür olmayan işçileriyle birlikte çalıştığı Mısır, Yunan, Bizans ya da İslam *ergasterion*'unda mevcuttur. Fakat Yunan metinleri açıkça bu tür durumlarda bile ustanın her işçinin yaptığı ἀποΦορά ödemesinden ve belki de kalfadan aldığı daha yüksek bir ödemeden memnuniyetinin yaygın olduğunu gösterir. Bu tek başına böyle bir yapıyı ekonomik olarak bir fabrikaya ya da Newbury'li Jack'ın atölyesine eşdeğer görmememiz konusunda uyarı yapmaya yeter. Genel anlamda fabrikaya en yakın benzerlik Çin imparatorluk porselen imalathanesi ve onu model alan

Avrupa lüks mallar imalathaneleri ve özellikle de askeri teçzihat üretimi için olanlar gibi kraliyet imalathanelerinde bulunur. Hiç kimse bunları fabrika olarak adlandırdığı için suçlanamaz. Serf işgücü kullanan Rus atölyeleri de ilk bakışta modern fabrikaya en yakın duranlardır. Burada işçilerin kendilerinin mülkiyeti de üretim araçlarınınkine eklenir. Bununla birlikte şu anki amaçlarımız açısından "fabrika" kavramı belirtilen nedenlerle maddi üretim araçlarının sahip tarafından tamamıyla kendine mal edildiği, fakat işçilerin bunun dışında bırakıldığı; işlevlerle ilgili iç uzmanlaşmanın olduğu ve mekanik güç ve bakım yapılması gereken makinelerin kullanıldığı örgütlü atölyelerle sınırlandırılacaktır. Örgütlü atölyelerin diğer bütün türleri uygun sıfatlarla birlikte bu sözcük tarafından tanımlanacaktır.

21. İşbölümünün Sosyal Yönleri: Yönetim İşlevlerinin Tahsisi

(1) Geleneksel bütçe birimlerinin (haneler) yönetimi ile ilgili bütün durumlarda, yönetim işlevlerinin ya ailenin ya da akraba grubunun reisi gibi itibari bir başkanın kendisi ya da hane görevlilerinin hizmet tımarları örneğinde olduğu gibi, birimin yönetimi için atanmış bir yönetim kadrosunun üyeleri tarafından sahiplenilmesi olağandır.

(2) Kar amacı güden işletmeler durumunda bu şu şekillerde gerçekleşir: (a) Yönetim ve sıradan işgücü tamamıyla ya da neredeyse aynı olduğunda. Bu durumda genellikle maddi üretim araçlarının işçi tarafından sahiplenilmesi de söz konusudur. Böyle bir sahiplenme sınırsız olabilir. Garanti bir pazarla birlikte ya da onsuz, kalıtsal ve birey tarafından devredilebilir olabilir. Bu öte yandan, kişisel kullanım hakkı ile sınırlı ve çeşitli koşullara bağımlı bir bireyin işlevi sahiplenmesiyle birlikte örgütlü bir gruba tahsis de olabilir[44]; (b) yönetim ve sıradan iş ayrıldığı zaman girişimdeki işlevlerin çeşitli mümkün biçimlerde tekelci şekilde sahiplenilmesi söz konusu olabilir. Bu özellikle loncalar gibi kapalı üyelik gruplarına ya da siyasal otorite tarafından verilmiş tekellere yönelik olabilir.

(3) Yönetim işlevlerinin biçimsel bir bakış açısından tamamıyla sahipsiz olduğu her yerde, üretim araçlarının ya da onlar üzerinde kontrol kurmak için gerekli kredinin elde edilmesi kapitalist bir örgüt biçiminde, uygulamada yönetimin kontrolünün üretim araçlarının sahipleri tarafından elde edilmesiyle öz-

deştir. Sahipler, bu tür durumlarda, kontrollerini işi kişisel olarak yöneterek ya da gerçek müdürleri atayarak uygular. Birden çok sahibin olduğu durumlarda seçim konusunda işbirliği yapacaklardır. Bu konular o kadar açıktır ki yoruma ihtiyaç yoktur.

Teknik olarak tamamlayıcı üretim araçlarının sahiplenildiği yerde, bu genellikle uygulamada en azından yönetimin seçiminde bir ölçüde etkili bir söz hakkı ve yine en azından nispi derecede, yönetimin işçilerin elinden alınması anlamına gelir. Ancak tekil işçilerin tasarruf hakkından yoksun bırakılması işçilerin genel yokluğunu ima etmez. Resmi olarak yok olmakla birlikte bir işçiler birliğinin gerçekte yönetimde veya yönetici personelin seçiminde etkin bir pay elde edecek konumda olması mümkündür.

22. Üretim Araçlarının İşçilerin Elinden Alınması

Bireysel işçilerin üretim araçlarının sahipliğinden uzak tutulması şu durumlarda tamamıyla teknik faktörlerle belirlenir: (a) üretim araçları aynı anda ya da birbiri ardına birçok işçinin hizmetini gerektiriyorsa; (b) enerji kaynaklarından yalnızca birleşik bir kontrol altında birçok benzer iş türü için aynı anda kullanılarak rasyonel olarak yararlanabiliyorsa; (c) teknik olarak rasyonel bir iş süreci organizasyonu yalnızca birçok tamamlayıcı süreci sürekli ortak bir denetim altında birleştirerek mümkünse; (d) büyük ölçekte ancak rasyonel olarak yararlanılabilen eşgüdümlü emek süreçleri yönetimi için özel teknik bir eğitim gerekiyorsa; (e) üretim araçları ve hammaddeler üzerindeki birleşik kontrol işgücünü sıkı bir disipline tabi kılma ve dolayısıyla işin hızını kontrol etme ve işin ve ürünün kalitesinin belli bir standarda ulaşması imkânı doğuruyorsa.

Bu faktörler, yine de, örgütlü bir işçi grubu ya da bir üretici kooperatifi tarafından sahiplenme olasılığını dışta bırakmaz. Bunlar sadece tekil işçinin üretim araçlarından ayrılmasını gerektirir.

Genel olarak büro işleri personelini ve teknik eğitim almış kişileri de içine alacak şekilde işçilerin üretim araçlarının sahipliğinden uzak tutulmasının her şeyden önce şu faktörlerde ekonomik nedenleri vardır: (a) Diğer şeyler eşit olmak üzere, işlerin sahiplenilmesi ya da yönetime katılma haklarının varlığının yarattığı durumla karşılaştırıldığında, eğer yönetim işçilerin seçimi ve kullanım biçimleri üzerinde kapsamlı bir kontrol sahibiyse genel anlamda daha yüksek derecede bir ekonomik rasyonelliğe ulaşmak mümkündür. Bu sonraki koşullar

ekonomik irrasyonelliklerle birlikte teknik açıdan irrasyonel engeller de yaratır. Özellikle, küçük ölçekli bütçe yönetimine uygun değerlendirmeler ve işçilerin işlerin devamına ('geçim') olan ilgileri çoğunlukla kuruluşun rasyonelliğiyle çatışma içindedir. (b) Bir pazar ekonomisinde işçilerin kazanılmış hakları tarafından engellenmemiş ve borçlanmalarının nedeni olan mallar ve donanım üzerinde sınırsız kontrol sahibi olan bir yönetim en üst derecede kredi değerine sahiptir. Bu özellikle, yönetim ticari işlerde tecrübeli olan ve sürekli iş yürütmeden kaynaklanan "güvenle" ünlenmiş bireylerden oluştuğu zaman geçerlidir. (c) Tarihsel açıdan, iş gücünün tasarruf hakkından mahrum edilmesi on altıncı yüzyıldan itibaren, pazar sisteminin bir yandan özel piyasa durumlarına yönelik yönetim türünün üstünlüğü ve gerçek vazgeçilmezliği, öte yandan toplumdaki güç ilişkilerinin yapısı nedeniyle gittikçe kapsamlı ve yoğun biçimde genişlemesiyle nitelenen bir ekonomide ortaya çıkmıştır.

Bu genel koşullara ek olarak, girişimin pazar avantajlarından yararlanmaya yönelik olması böyle bir yoksunlaştırmayı şu şekillerde desteklemiştir: (a) Sermaye muhasebesini daha az rasyonel muhasebe prosedürlerine sahip herhangi bir ekonomik davranış biçimine karşı teşvik ettiği için bu teknik olarak en rasyonel biçimde sadece sermaye mallarının tamamıyla sahiplenilmesiyle hayata geçirilebilir; (b) yönetim teknik niteliklerine karşı salt ticari niteliklerini ve teknik ve ticari sırların korunmasını teşvik ettiği için; (c) yine işçilerin tasarruf hakkının alınmasını gerektiren, spekülatif bir iş politikasını desteklediği için. Bunun yanında ve son tahlilde teknik rasyonellik derecesiyle ilgisiz olarak bu yoksunlaştırma; (d) işgücü piyasasında herhangi tür bir sahipliğin işçilere karşı kazandırdığı; emtia pazarlarında hesaplama metotları açısından daha düşük düzeyli bir rasyonelliğe dayalı olarak çalışan ya da sermaye ve kredi kaynakları açısından daha az iyi durumda herhangi bir rakip karşısında sermaye muhasebesiyle çalışan, sermaye ekipmanına sahip ve kredi alan bir ticari kuruluşun payına düşen sıkı pazarlık üstünlüğüyle mümkün hale gelir. Sermaye muhasebesindeki maksimum biçimsel rasyonelliğin, girişimciler tarafından baskı altına alındığı yerde mümkün olması modern ekonomik düzendeki özsel rasyonelliğin ilave bir özel unsurudur. Son olarak, (e) işçilerin tasarruf hakkının ellerinden alınmasının ek bir ekonomik nedeni özgür işgücünün ve üretim araçlarının sahiplenilmesinin disiplin için en uygun koşulları yaratmasıdır.

23. Üretim Araçlarının İşçilerin Elinden Alınması (Devam)

Bütün işçilerin üretim araçlarından yoksun bırakılması uygulamada şu şekilleri alabilir: (1) Yönetim bir kuruluşun idari kadrosunun elindedir. Bu çok özel olarak, üretim araçlarının bütün işçilerin elinden alınmasını sürdüren ve bunu özel mülk sahiplerine de uygulayarak tamamlayan, rasyonel olarak örgütlenmiş sosyalist bir ekonomi için de geçerli olacaktır. (2) Yönetim işlevleri, üretim araçlarını sahiplenmeleri nedeniyle, sahipler ya da onların atadığı kimseler tarafından yürütülür. Yönetim yetkisini uygulayan kişiler üzerinde sahiplerin çıkarları tarafından elde edilen kontrol şu biçimleri alabilir: (a) Aynı zamanda sahip de olan bir ya da daha fazla girişimcinin yönetimi– işletmenin işlevlerinin doğrudan sahiplenilmesi. Ancak, bu durum, yönetim politikaları üzerindeki geniş kontrol derecesinin, kredi ya da finans üzerindeki güçleri nedeniyle girişimi finanse eden banker ya da finansörler gibi girişim dışındaki ellerde bulunabileceği olasılığını dışta bırakmaz; (b) yönetim işlevlerinin, özellikle sahiplerin işlevlerinin yönetimi atamayla sınırlanmasıyla ve nominal sermaye paylarıyla (hisseler, madencilik payları) ifade edildiği gibi girişimin paylaşımı açık (yani devredilebilir) sahipliği yoluyla elde edilmiş sahiplikten ayrılması. Çeşitli türden ara formlar yoluyla salt kişisel sahiplenme biçimiyle ilişkili bu durum biçimsel anlamda rasyoneldir. Çünkü bu, tesadüfen miras alınmış özelliklerin bizzat yönetiminin süratli ve kalıtsal sahiplenilmesi durumunun aksine yönetim mevkilerine verimlilik açısından en iyi nitelikli kişilerin seçilmesine izin verir. Ancak, bunun uygulamada çok sayıda anlamı olabilir: Yönetim mevkii üzerindeki kontrol, tahsis vasıtasıyla, bir bütçe biriminin kaynaklarını ya da salt zenginliği (*Vermogen*; bkz: yukarıda 11.bölüm,10.kısım) temsil eden ve her şeyden önce yüksek düzeyde gelir arayan " yabancı çıkarların" eline geçebilir; yönetim mevkii üzerindeki kontrol, geçici hisse senedi alımlarıyla, sadece hisselerini yeniden satarak kazanç sağlamaya çalışan spekülatif " yabancı çıkarların" eline geçebilir; ya da yönetim mevkii üzerindeki kullanım çoğu zaman kurumunkilere yabancı kendi ticari çıkarlarını gözeten bankalar ya da finansörler gibi piyasalar ya da krediler üzerindeki güç sebebiyle yabancı siyasi çıkarların eline geçebilir. İşletmenin uzun vadeli verimliliğine yönelik olmayan çıkarları "yabancı" olarak isimlendireceğiz. Bu herhangi türden bir bütçesel "refah" kaygısı için de geçerli olabilir. Bununla birlikte, bu özellikle girişimin ya da ondaki bir payın tesisi ve sermaye malları üzerindeki kontrollerini sürekli bir yatırım değil salt kısa vadeli

spekülatif bir kazanç elde etme aracı olarak gören çıkarlar için geçerlidir. Girişimin mevcut ve uzun vadeli verimlilikteki çıkarlarıyla en kolay uzlaşan yabancı çıkar türleri yalnızca gelir peşinde olan çıkarlardır (*rentiers*). Bu gibi "yabancı" çıkarların, seçimlerinde en yüksek derecede biçimsel rasyonellik elde edilmiş olduğu zaman bile ve özellikle o zaman, yönetim mevkileri üzerindeki kontrol biçimini etkileyebilmesi modern ekonomik düzene özgü özsel irrasyonelliğin ek bir unsurudur. Bunlar bütünüyle özel "refah" kaygıları ya da kuruluşla hiçbir ilgisi olmayan hedeflere yönelik ticari çıkarlar veya son olarak salt kumar çıkarı olabilir. Bunlar hisselerin kontrolünü ele geçirerek yönetim personelinin atanmasını ve daha da önemlisi bu yönetime dayatılan işletme politikalarını kontrol edebilir. Üretim organizasyonları dışından spekülatif çıkarlar tarafından piyasanın durumu ve dolayısıyla malların üretiminin yönelimi üzerinde uygulanan etki modern pazar ekonomisinin "krizleri" olarak bilinen olguların kaynaklarından biridir. Ancak bunu burada daha fazla tartışmayacağız.

24. Meslek Kavramı ve Mesleki Yapı Türleri

"Meslek" terimi (*Beruf*) bir bireyin işlevlerinin, kendisi için sürekli bir gelir ve kazanç kaynağı oluşturduğu ölçüde uzmanlaşması, özelleşmesi ve birleşimi şekline uygulanacaktır. Meslek dağılımı şu şekilde gerçekleştirilebilir: (1) Ekonomik etkinliği düzenleyen bir kuruluş içinde işlevlerin ve bakım tedbirlerinin heteronom olarak dağıtılması, mesleklerin hür olmayan farklılaşması ya da pazarın mesleki hizmetler açısından bulunduğu duruma bağımsız yönelimle mesleklerin özgürce farklılaşması; (2) işlevlerin özgünleşmesi veya özelleşmesine dayalı olabilir; (3) hizmetlerin taşıyıcıları tarafından özerk ya da heterosefal temele dayalı olarak ekonomik kullanımı içerebilir. Mesleki farklılaşmanın ve ticari gelir fırsatlarının yapısı yakından ilişkilidir. Bu, "sınıf" ve "statü" katmanlaşması problemleri ile ilişkili olarak tartışılacaktır. Bir statü temeli olarak meslek ve genel olarak sınıflar ile ilgili olarak bkz. aşağıdaki 4.bölüm [45]

1. Mesleklerin hür olmayan organizasyonu bir kraliyet çiftliği, bir eyalet, feodal bir malikâne ya da bir komünün liturjiler ya da oikos tipi bir yapıya dayalı olarak organizasyonu içindeki işlevlerin zorunlu tahsisi durumlarında söz konusudur. Özgür dağılım türü mesleki hizmetlerin işgücü pazarına başarılı şekilde sunulması ya da boş "mevkiler" için başarılı başvurudan kaynaklanır.

2. Yukarıda 16. kısımda belirtildiği gibi, işlevlerin tanımlanması Orta Çağlardaki el sanatlarına özgüydü; uzmanlaşma ise modern rasyonel iş örgütlenmesinin ayırt edici özelliğidir. Bir pazar ekonomisinde mesleklerin dağılımı büyük oranda işlevlerin rasyonel uzmanlaşmasından çok, işlevlerin teknik olarak irrasyonel tanımlanmasından oluşur. Çünkü böyle bir ekonomi piyasa durumuna ve dolayısıyla alıcıların ve tüketicilerin çıkarlarına yöneliktir. Bu yönelim belli bir üretim birimi tarafından sunulan bütün iş hizmetleri paketinin belli bir iş gücünün işlevlerinin özelleşmesinden farklı biçimde konulacağı ve böylece teknik olarak irrasyonel işlevler kombinasyonu biçimlerini gerekli kılan kullanımları belirler.

3. Otosefal mesleki uzmanlaşma örnekleri, bir zanaatkârın, doktorun, avukatın ya da bir ressamın bağımsız "işidir." Öte yandan, fabrika işçisi ve hükümet görevlisi heterosefal mesleki pozisyonları işgal eder.

   Belli bir sosyal grubun mesleki yapısı şu şekillerde değişebilir: (a) Açık ve sabit mesleklerin gelişme derecesine göre. Bu bağlamda aşağıdaki koşullar özellikle önemlidir: Tüketim standartlarının gelişmesi, üretim tekniklerinin gelişmesi ve özgür olmayan mesleki organizasyon durumlarında büyük ölçekli bütçe birimlerinin ya da özgür organizasyon durumunda piyasa sistemlerinin gelişmesi; (b) tekil ekonomik birimlerin mesleki tanımı ya da özelleşme biçimine ve derecesine göre. Bu, kesin biçimde, özelleşmiş birimlerin hizmetleri ve ürünlerinin durumunca etkilenir, bu da yeterli alım gücüne bağlıdır. Bu aynı zamanda sermaye malları üzerindeki kontrollü dağılım biçiminden de etkilenecektir; (c) mesleki statüdeki sürekliliğin ya da değişimin derecesine ve türüne göre. Buna karşılık bu her şeyden önce iki faktöre bağlıdır: Bir yanda uzmanlaşmış işlevler için gerekli eğitimin miktarı, öte yanda onlardan gelen kazanç fırsatlarının kararlılık ya da kararsızlık derecesine; sonraki ise, gelir dağılımının türüne, kararlılığına ve teknolojinin durumuna bağlıdır.

   Son olarak mesleki yapıyı incelerken statü katmanlaşmasını, beraberindeki statüye bağlı eğitim türlerini ve onun belli türden vasıflı meslekler için yarattığı diğer avantajlar ve fırsatları bilmek her zaman önemlidir.

   Bağımsız ve kararlı mesleklerin objesi olan yalnızca belli bir minimum eğitim gerektiren ve kendileri için sürekli bir ödül fırsatı olan işlerdir. Meslek seçimi genellikle kalıtsal olduğu geleneğe; hedefe yönelik rasyonel değerlen-

dirmelere, özellikle kazanç olasılığına; karizmatik ya da duygusal nedenlere ve son olarak, özelde statüye verilen özel önemle birlikte prestije dayanabilir. Mesleki yapının bütün geri kalanı, farklılaşmış bir biçimde var olduğu kadarıyla, geleneksel olarak sabit iken, bireysel "meslekler" daha doğrudan öncelikli olarak karizmatik (büyüsel) öğelere dayanmıştır. Gerekli karizmatik nitelikler, özgün biçimde kişisel olmadıkları sürece, kapalı gruplarda geleneksel eğitimin ya da kalıtsal geçişin objesi olma eğilimindeydi. Kesin biçimde karizmatik nitelikte olmayan bireysel meslekler ilk defa liturjik bir temele dayalı olarak prenslerin ve toprak sahibi lordların büyük ölçekli hanelerinde ve sonra kasabaların pazar ekonomilerinde göründü. Ancak bunun yanında, gelişmelerinde büyüsel, törensel ya da dinsel profesyonel eğitimle yakın ilişki içerisinde ortaya çıkan yüksek statü saygısına sahip yazınsal eğitim biçimleri her zaman büyük rol oynadı.

Söylenilenlerden, mesleki uzmanlaşmanın zorunlu olarak, ister liturjik bir temele dayalı olarak bir kurum için -bir kraliyet hanesinde ya da atölyesinde- isterse bütünüyle serbest bir pazar için olsun, sürekli hizmet üretme anlamına gelmediği görülecektir. Diğer biçimler yalnızca mümkün değil fakat yaygındır da: (1) Mesleki olarak uzmanlaşmış mülksüz işçiler ev birimlerindeki tüketicilerden veya kar odaklı işletmelerdeki işverenlerden oluşan görece istikrarlı bir grubun hizmetinde gerektiği zaman geçici temelde istihdam edilebilir. *Haneler* için iş durumunda işçilerin en azından hammaddelerden (ve dolayısıyla nihai ürünün kontrolünden) yoksun bırakılma olasılığı vardır; hizmetler bu temelde gezgin işçiler veya yerel bir müşterinin evinin çevresinde dolaşan sabit işçiler tarafından tüketicinin mülkünde ya da işçinin kendi yerinde; bir dükkân ya da evde ([Bücher'in Terminolojisinde] "gündelik iş"[46]) üretilebilir. Her iki durumda da tüketicinin evi hammaddeleri temin eder; fakat işçinin kendi aletlerini –tırpancının tırpanını, (kadın) terzinin dikiş takımını vs.- kullanması adettir. Tüketicinin mülkü (*Stör*) ile ilgili durumları tüketicinin hanesine geçici üyeliği içerir.

Bücher, işçinin bütün üretim araçlarına sahip olduğu durumu "ücretli iş" olarak isimlendirir. Bu durum yukarıdaki duruma zıttır.

Mesleki olarak uzmanlaşmış işçiler, en azından hammadde ve dolayısıyla ürün üzerindeki kontrol işverene ait olduğu zaman *kar amacı güden işletmeler* tarafından geçici temelde istihdam edilebilir. Bu durumda, farklı birimlerdeki çok çeşitli farklı işveren için göçmen iş gücü, bir işveren için geçici ya da mevsimsel iş var olabilir; burada iş işçinin kendi evinde yapılır. Göçmen hasat işçileri

birinci tipin örneğidir. İkinci tipe atölyedeki işi tamamlayan evdeki iş tipi örnek verilebilir. Şu durumlarda, yukarıda belirtilen tiplere sürekli bağlı kalmadan da mesleki uzmanlaşma var olabilir. (2) Ekonomik etkinlik, sahiplenilmiş üretim araçlarıyla yürütülür ve (i) sermaye muhasebesi ve sahipler tarafından *kısmi* sahiplenme –özellikle sabit tesislerle sınırlı sahiplenme- söz konusudur. Bunlara örnek olarak başkalarının sahip olduğu hammaddeleri dönüştüren atölyeler ve fabrikalar (*Lohnfabriken*) ve hepsinden öte satışları ve girişimin diğer işlevlerinin sorumluluğunu üzerine alan yabancı bir girişimci için sözleşmeyle üretim yapan fabrikalar (*verlegte Fabriken*) verilebilir; birinciler uzun süredir var olmuştur; ikinciler ise son zamanlarda yaygınlaşmıştır. (ii) Üretim araçları tamamıyla işçiler tarafından sahiplenilmiştir, burada şu olasılıklar mevcuttur: (a) sermaye muhasebesi olmayan, ya evler için (müşteriler için "ücretli iş") ya da ticari işletmeler için üretim yapan küçük ölçekli birimlerde bu sahiplenme olabilir. Sonraki, üretim araçlarının sahipliğinden yoksun olunmayan bir ev endüstrisi örneğidir. İşçi resmi olarak özgür bir zanaatkârdır, fakat gerçekte ürününün alıcısı olan tekelci bir tüccar grubuna bağımlıdır; (b) büyük ölçekte sermaye muhasebesiyle birlikte sabit bir alıcılar grubuna üretim. Bu, her zaman olmasa da genellikle pazarın karteller tarafından düzenlenmesinin sonucudur.

Son olarak, her kazanım durumunun mesleki kazanç eyleminin bir parçası olmadığını; ya da ne kadar sık olursa olsun kazanım eylemine girişmenin sürekli anlamlı bir yönelimle birlikte sürekli bir uzmanlaşmayı gerektirmediği belirtilmelidir. İlk gözlemle ilgili olarak, "geçici kazanımın" bir bütçe biriminde üretilen artıkların satılması sonucu bulunduğunu belirtiyoruz. Malların büyük ölçekli bütçe birimleri, özellikle senyör malikâneleri tarafından ticaretinin yapılması bunlarla bağlantılıdır. Bu başlangıç noktasından, bir *rentier'in* geçici spekülasyonu, profesyonel bir yazar olmayan birinin ara sıra bir makale ya da şiir yayınlaması ve benzer modern olaylar gibi olası "geçici kazanım eylemlerinden" oluşan sürekli bir diziyi bu tür şeylerin "yan meslek" (Nebenhauf) oluşturduğu durumlara çevirmek mümkündür.

İkinci gözlemle ilgili olarak, sürekli değişen ve köklü biçimde istikrarsız geçim sağlama yolları hatırlanmalıdır. Bir kişi sürekli olarak, kazanç getiren "geçici" bir etkinlikten bir diğerine geçebilir; ya da normal meşru kazançtan dilenmeye, çalmaya ya da yol kesiciliğe geçiş yapabilir.

Şunlar özel terimler içinde ele alınmalıdır: (a) Salt hayır kaynaklarından destek; (b) hayır kurumu olmayan bir kurumda, özellikle ceza kurumunda bakım; (c) zorla düzenlenmiş kazanım; (d) suç işleyerek kazanç; yani bir düzenin

kurallarını ihlal ederek, güç kullanarak ya da hileyle kazanç sağlama. (b) ve (d) örnekleri görece önemsizken (a) dilenci tarikatları gibi dini gruplar için muazzam öneme sahiptir; öte yandan (c) birçok siyasi grup için savaştan kazanılan ganimet formunda önemli olmuştur, her iki durumda da ekonomi muazzam şekilde etkilenmiştir. Bu şekildeki ekonomik etkinlik alanının dışında bulunmaları her iki durumun da ayırt edici özelliğidir. Bu nedenle burası ayrıntılı bir sınıflandırmaya girecek bir yer değildir. Bu formlar başka bir yerde ele alınacaktır. Kısmen aynı nedenlerle, askeri subayların da içinde bulunduğu memurların kazançları aşağıda (38. Kısım) çok fazla ayrıntıya girmeden, yalnızca onlara emek kazançlarının bir alt tipi olarak yer vermek için anılmıştır. Bunu yapmak için, bu tür kazançların içerisine konulması gereken egemenlik ilişkilerinin yapısını tartışmak gereklidir.

24a. Sahiplenme ve Pazar İlişkilerinin Başlıca Formları

15. kısımla başlayarak geliştirilen teorik taslaklara göre teknik, örgütsel yönleri açısından sahiplenme biçimlerinin ve pazar ilişkilerinin sınıflandırılması aşırı derecede karmaşıktır. Fakat gerçekte, birçok teorik olasılığın sadece birkaçı gerçekten baskın bir rol oynar.

(1) Tarımsal araziyle ilgili olarak: (a) Ev birimleri tarafından yapılan, toprak bittiği zaman yerini değiştiren "gezgin" tarım vardır. Arazi genellikle kabile tarafından sahiplenilir, kullanımı ise geçici ya da sürekli olarak çevredeki grupların elindedir, toprağın kullanımı bireysel evlere yalnızca geçici olarak verilmiştir.

Ev grubunun derecesi tekil evlilik ailesinden, çeşitli geniş aile grubu tiplerine, örgütlü akraba tiplerine ya da çok geniş ev topluluğuna kadar değişebilir. (Tarım bir kural olarak yalnızca ekilebilir araziyle ilişkili olarak "gezicidir"; bu çiftlik alanları için çok daha az yaygın ve daha uzun aralıklıdır.)

(b) Yerleşik tarım. Ekilebilir araziler, çayırlar, otlaklar, korular ve su küçük aile hanesi için bölgesel ya da köy birlikleri tarafından düzenlenir. Binaların hemen çevresindeki bahçeler ve arazi normalde en yakındaki aile tarafından sahiplenilir; ekilebilir araziler, genellikle çayırlar ve otlakları köy birliği sahiplenir; koruları ise daha geniş bölgesel gruplar sahiplenir. Toprakların yeniden dağıtımı genellikle yasalara göre mümkündür, fakat bu genellikle sistematik olarak gerçekleştirilmemiştir ve dolayısıyla terk edilmiştir. Ekonomik etkinlikler genellikle tüm köy için geçerli bir kurallar sistemi tarafından düzenlenmiştir.

Geniş akraba grubu yalnızca Çin gibi istisnai durumlarda ekonomik bir birim oluşturmuştur. Durumun bu olduğu yerde, bu, genellikle bir klan birliği gibi rasyonelleşmiş bir kurum biçimini almıştır.

(c) Lordun merkezi malikânesi (*Fronhof*) ve aynî mal teslimi ve iş hizmetleriyle yükümlü, bağlı köylü çiftlikleriyle beraber topraklar ve kişiler (*Leibherischaft*) üzerinde senyörlük hakları. Toprağın kendisi ve işçilerin sahibi lorddur, toprağın kullanımı ve çalışma hakları da köylülerindir. Bu aynî gelire dayalı malikâne örgütlenmesinin basit örneğidir.

(d) Köylü topluluğunun mali yükümlülükleri yerine getirme ortak sorumluluğuyla birlikte topraklar üzerindeki kontrolün senyörün tekelinde olması ya da finansal olarak tekeli. Bu toprakların üzerinde cemaat kontrolüne ve arazinin düzenli sistematik yeniden dağıtımına yol açar. Arazi, mali yükün bir eşleniği olarak tekil hanelere değil, kanunla sürekli olarak örgütlü çiftçi topluluğuna tahsis edilir; haneler yalnızca kullanım haklarına sahiptir ve bunlar da yeniden dağıtıma tabidir. Ekonomik etkinlik malikâne lordu ya da siyasi lord tarafından konulan kurallarla düzenlenir. Bu *malikâne* ya da *mali toprak cemaatidir* (*Feldgemeinschaft*).

(e) Bir kira geliri kaynağı olarak bağlı köylülerin kullanılmasıyla beraber senyörün sınırsız arazi sahipliği. Arazinin sahipliği lorda aittir, fakat coloni [47], yarıcılar veya icar ödeyen kiracılar gerçek ekonomik etkinlikleri yerine getiren kişilerdir.

(f) Çiftlik. Araziye serbestçe sahip olunur ve toprak, satın alınmış kölelerce işlenir. Sahip her ikisini de özgür olmayan iş gücüne sahip kapitalist bir girişimde kar elde etme aracı olarak kullanır.

(g) Malikâne ekonomisi (*Gutswirtschaft*). Arazi onu büyük ölçekli kiracı çiftçilere kiralayarak ondan kira alan ya da onu kar için kendileri işleyen sahiplere tahsis edilir. Her iki durumda da kendi evlerinde ya da mal sahibinin temin ettiği evlerde yaşayan hür işçiler kullanılır; yine her iki durumda da tarımsal üretimde bulunurlar ya da uç durumda, kendi hesaplarına bir şey yapmazlar.

(h) Senyörlerin sahipliğinin olmaması (*Grundherrschaft*): Arazinin çiftçi(köylü) tarafından sahiplenildiği bir köylü ekonomisi. Uygulamada bu sahiplik biçimi ekilen arazinin baskın bir şekilde miras alınmış arazi olduğu ya da öte yandan, arazi parçalarının alınıp satılabildiği anlamına gelebilir. Önceki, dağınık çiftlikleri ve büyük ölçekli köylü sahipleri olan yerleşimlere özgü iken, sonrakinde yerleşim köylerdedir ve ölçek küçüktür.

Kiracıların parayla kira ödedikleri ve köylü sahiplerin toprağı alıp sattıkları yerde köylü tarımının ürünleri için yeterli bir yerel pazarı öngörmek gereklidir.

(2) Madenciliğin de içinde olduğu endüstri, ulaşım ve ticaret alanında.

(a) *Ev endüstrisi* temelde artıkların ara sıra mübadelesinin aracı olarak devam ediyordu, ancak ikincil olarak kazanç aracıydı. Bu *etnik-kültürler arası iş bölümünü* içerebilir; bundan da ara sıra *kast* meslekleri gelişti. Her iki durumda da hammadde kaynaklarının ve dolayısıyla hammadde üretiminin sahipliği normaldir; hammaddelerin satın alınması ve sahipsiz hammaddelerin dönüştürülmesi ("gündelik iş") ikincil olgulardır. Etnik gruplar arası uzmanlaşmada, resmi sahiplenme çoğu zaman yoktur. Ancak, genel olarak, kast durumunda ise her zaman, akraba ya da aile grupları tarafından belirli işlevlerden gelen kazanç imkânlarının miras yoluyla geçen sahipliği vardır.

(b) Doğrudan üreticiler için yapılan "*bağlı*" *zanaat üretimi*: İşlevlerin örgütlü bir tüketiciler grubunun hizmetinde tayini. Bu baskın bir grup (*oikos* ya da senyörlerin tayini) ya da kapalı bir üyelik grubu (biçimlendirici tayin) olabilir.

Pazar satışı yoktur. İlk durumda, işlevlerin bir bütçe temelinde ya da emeğin lordun *ergasterion*'unda olduğu gibi bir atölyedeki örgütlenmesini buluruz. İkinci durumda işçilerin statüleri onlara miras olarak geçebilir, ancak devredilebilir olabilir ve iş tayin edilmiş bir grup müşteri (tüketici) için yapılır. Şu çok sınırlı gelişme olanakları söz konusudur: (i) Bir mesleğin belirli işlevlerinin taşıyıcıları olan sahipli (resmi olarak özgür olmayan) işçiler sahiplerine gelir ödemeleri kaynağı olarak kullanılabilir; burada genellikle ve resmi köleliklerine rağmen çoğu durumda kendi müşterileri için çalışırken özsel olarak özgürdürler (kira köleleri). Ya da yine, sahibinin kazancı için üreten, ev sanatları üreticileri olarak kullanılabilirler; son olarak, yine kar için üretim yaparak sahibinin atölyesinde ya da *ergasterion*'unda işçi olarak kullanılabilirler. (ii) Bu aynı zamanda kast meslekleri tipine benzer olarak, işlevlerin mali amaçla liturjik tayinine dönüşebilir.

Madencilik alanında, özellikle özgür olmayan işçilerin, köle ve serflerin prens ya da senyör sahiplerin kontrolündeki üretim birimlerinde kullanılması gibi benzer formlar vardır.

Kara taşımacılığında ulaşım tesislerinin (yollar) bir kira geliri olarak bir senyör sahip tarafından sahiplenilmesi yaygındır. Bakım hizmetleri daha sonra belirli küçük köylü çiftliklerine zorunlu olarak yüklenir. Bir diğer olanak kapalı

üyelik grupları tarafından düzenlenen küçük ölçekli kervan ticaretidir. Tüccarlar o zaman malların kendisini sahiplenebilir. Deniz taşımacılığı alanında: (i) Gemilerin kendi hesabına ticaret yapan bir *oikos*, bir senyör ya da bir soylu tarafından sahipliği; (ii) gemilerin ortaklaşa yapımı ve sahiplenilmesi, kaptan ve mürettebatın kendi hesaplarına ticaret yapması, küçük gezgin tüccarların taşımacılık yapması, bütün tarafların riskleri paylaşması, yolculukların sıkı biçimde düzenlenmiş "kervanlarda" yapılması. Bütün bu durumlarda "ticaret" hala bölgeler arası ticaretle, yani taşımacılıkla özdeşti.

(c) Tarımsal olmayan serbest ticaret. Tüketicinin kendi binasında ya da işçinin evinde, tüketiciler için bir ücret karşılığı serbest üretim. Genellikle, hammaddeler müşterilerin, araç gereçler işçilerin, eğer varsa binalar ve tesisler bir gelir kaynağı olarak lordun veya sırayla kullanım hakkına sahip olan örgütlü grupların sahipliğindeydi. Bir diğer olasılık, hem hammaddeler hem de araç gereçlerin işçiye ait olması ve işçinin bu şekilde kendi işini yönetmesiydi; öte yandan binalar ve sabit donanım bir lonca gibi örgütlü bir grup işçiye aitti. Bütün bu durumlarda, kar elde etme etkinliğinin düzenlemesinin loncalar tarafından yapılması olağandır.

Madencilikte, rezervler genellikle siyasi otoriteler ya da senyör sahipler tarafından kira geliri kaynağı olarak sahiplenilmişken, kullanım hakları örgütlü işçi grupları tarafından sahiplenilmiştir. Madencilik operasyonları lonca temelinde düzenlenmiştir; işe katılım üyelerin kirayla ilgilenen lorda ve ona karşı ortak sorumluluk sahibi olan ve gelirle ilgilenen çalışma grubuna (*Berggemeinde*) karşı bir yükümlülüğüydü.

Ülke içi taşımacılık alanında; üyeler arasında yolculuk görevleriyle ilgili rotasyona sahip sandalcı ve arabacı localarını ve kazanç fırsatlarının düzenlenmesini görüyoruz.

Deniz taşımacılığı alanında, gemilerin ortak sahipliği, konvoylar halinde yolculuk ve evde kalan iş adamları için *commenda* ortağı olarak davranan gezgin tüccarlar her yerde görülüyordu.

Kapitalizme doğru gelişmede şu evreler vardır:

(a) İşçilere avans vermek için kullanılan para sermayesinin girişimciler tarafından etkin şekilde tekelleştirilmesi. Bununla bağlantılı olarak kredi verme nedeniyle üretim süreci üzerindeki yönetim yetkilerinin ve üretim araçlarının sahiplenilmesi biçimsel olarak, el sanatları ve madencilikte olduğu gibi, işçile-

rin elinde gerçekleşmesine rağmen, ürünün üzerindeki kontrolün ele alınması söz konusudur. (b) Hem pazarla ve dolayısıyla pazar fırsatlarıyla ilgili bilginin, hem de para sermayesinin önceki tekelleşmesine dayanarak ürünleri pazarlama hakkının elde edilmesi. Bu, tekelci bir lonca düzenlemesi sisteminin konulmasıyla veya dönemsel ödemeler ya da krediler karşılığı siyasi otorite tarafından verilen ayrıcalıklarla mümkün kılındı; (c) fason üretim sisteminde bağımlı bir ilişki içerisinde bulunan işçilerin, girişimci tarafından hammadde ve araç gereç temini yoluyla öznel disiplin altına alınması. Ev endüstrilerinin kamu maliyeleri çıkarına verilen ayrıcalıklar ya da istihdamı temelinde rasyonel tekelci örgütlenmesi özel bir durumdur. Çalışma koşulları bu şekilde kar elde etme etkinliğini mümkün hale getiren imtiyazın parçası olarak yukarıdan dayatmayla düzenlenir. (d) Üretim sürecinde iş gücünün rasyonel uzmanlaşması olmadan atölyelerin girişimcinin maddi üretim araçlarını sahiplenmesi aracılığıyla gelişmesi. Madencilikte bu maden rezervlerinin, tünellerin ve araç gerecin bireysel sahipler tarafından sahiplenilmesini içeriyordu. Taşımacılıkta, girişimler büyük sahiplerin eline geçti. Evrensel sonuç işçilerin elinden üretim araçlarının alınmasıydı; (e) kapitalist üretim örgütlenmesine nihai adım üretim sürecinin ve taşımacılığın mekanizasyonu ve sermaye muhasebesine yönelimiydi. Bütün maddi üretim araçları sabit ya da işler sermaye haline geldi; bütün işçiler "mal" oldu. Girişimlerin sermayedar birliklerine dönüşmesinin sonucu olarak, yöneticilerin kendisi de sahipliğini kaybedecek ve bir "memurun" resmi statüsünü üstlenecekti.

Bütün bu çeşitli türler içerisinde şu durumlara dikkat çekilebilir.

1. Tarımda, tip (a) yani göçmen tarım evrenseldir. Fakat etkin birimin büyük ölçekli ev ya da akraba grubu olduğu alt tür yalnızca ara sıra Avrupa'da, oldukça sık olarak Doğu Asya'da, özellikle Çin'de bulunur. Tip (b) yani arazi kullanımını düzenleyen köy birliklerine sahip yerleşik tarım Avrupa ve Hindistan'da yaygın olmuştur. Tip (c) yani karşılıklı yükümlülüklere bağlı sınırlamalarla birlikte toprak üzerindeki senyörlük hakları her yerde bulunmuştur ve Doğu'nun bazı köylerinde hala yaygındır. Tip (d) yani köylüler tarafından toprakların sistematik yeniden dağıtımıyla birlikte toprak üzerindeki senyörlük ve mali haklar senyörlere daha özgü bir tip içerisinde Rusya'da, arazi kiralarının yeniden dağıtımını içeren farklı bir tipte Hindistan'da [49] ve daha mali bir biçimde Doğu Asya, Yakın Doğu ve Mısır'da var olmuştur. Tip (e), yani küçük kiracılardan kira toplayan senyörlerin sınırsız arazi sahipliği İrlanda'ya özgüdür, fakat aynı zamanda İtalya, Güney Fransa, Çin ve antik çağda Hellenistik dünyanın

doğu bölgelerinde mevcuttur. Tip (f), yani özgür olmayan işçilere sahip çiftlik antik çağda Kartaca ve Roma'ya, modern koloni bölgelerine ve Birleşik Devletlerin güney eyaletlerine özgüdür. Sahiplik ve kullanımın ayrılmasını içeren form içerisinde tip (g), yani "malikâne ekonomisi" İngiltere'ye; sahibin yönetimi formunda Doğu Almanya'ya, Avusturya, Polonya ve Batı Rusya'nın bazı bölgelerine özgüdür. Son olarak, tip (h), yani köylünün sahipliği Fransa, Güney ve Batı Almanya, İtalya'nın bazı bölgeleri, İskandinavya, bazı sınırlamalarla Güney Batı Rusya, bazı değişikliklerle özellikle modern Çin ve Hindistan'da bulunmuştur.

Tarımsal örgütlenmenin son olarak kazandığı çok sayıda biçim farklılığı ekonomik açılardan, yani ormandaki açık alanların ve sulama gerektiren alanların işlenmesi arasındaki fark gibi faktörler açısından, yalnızca kısmen açıklanabilir. Özel tarihsel koşullar ve özellikle de siyasi ve mali yükümlülüklerin aldığı şekiller ve askeri örgütlenme büyük bir rol oynamıştı.

2. Endüstri alanında, aşağıdaki tiplerin dağılım taslağı verilebilir. Taşımacılık ve madencilikteki durumla ilgili bilgimiz bu alanlar için bu tür bir çerçeve çizmeye yetecek kadar mükemmel değildir.

(a) İlk tip olan kabile sanatları evrensel olarak bulunmuştur; (b) mesleki kastlar temelinde örgütlenme yalnızca Hindistan'da genelleşmiştir. Başka yerlerde yalnızca onur kırıcı ve bazen de ayinsel olarak kirli olduğu düşünülen meslekler için var olmuştur. (c) Endüstrinin *oikos* temelinde organizasyonu erken zamanlarda bütün kraliyet evlerinde bulunur, fakat bunun en gelişmiş haline Mısır'da rastlanır. Ayrıca tüm dünyadaki senyör malikânelerinde de var olmuştur. Yaratıcı sanatlarla üretim Batı Dünyasının da içinde bulunduğu her yerde ara sıra bulunur, fakat saf bir haline yalnızca Hindistan'da dönüşmüştür. Salt kira kaynağı olarak hür olmayan kişiler üzerinde kontrol kullanımı özel durumu Akdeniz Antikitesi'nde yaygındı. İşlevlerin liturjik olarak belirlenmesi Mısır'a, Helenistik döneme, daha sonra Roma İmparatorluğu'na özgüydü ve ara sıra Çin ve Hindistan'da da bulunmuştur; (d) lonca yönetmelikleriyle özgür el sanatları organizasyonu klasik olarak Avrupa Orta Çağlarında örneklendirilmiş ve yalnızca orada baskın form haline gelmiştir. Bununla birlikte, tüm dünyada bulunmuştur ve özelde loncalar özellikle Çin ve Yakın Doğu'da çok geniş ölçüde gelişmiştir. Ancak bu tipin Akdeniz klasik Antikitesi döneminden bütünüyle uzak olması dikkat çekicidir. Hindistan'da kast loncanın yerini aldı. Kapitalizme doğru gelişme evrelerinde Batı Dünyası dışında sadece ikincisine büyük ölçüde ulaşıldı. Bu fark salt ekonomik açılardan bütünüyle açıklanamaz.

25. İşgücü Verimliliğinin Hesaplanabilirliğini Belirleyen Koşullar

1. Tipik üç komünist organizasyon biçiminde ekonomik olmayan güdüler baskın bir rol oynar (bkz. aşağıda 26. kısım). Fakat bu durumlardan ayrı olarak, şartları yerine getirmeye çalışan işgücünün hesaplanabilir performansının optimizasyonunu etkileyen üç temel koşul vardır: (a) İşlev için optimum yatkınlık; (b) uygulamayla kazanılan optimum beceri; (c) işe optimum eğilme.

İster kalıtsal isterse çevresel ve eğitimsel etkilerin ürünü olsun, yatkınlık yalnızca test edilerek belirlenebilir. Pazar ekonomisindeki ticari işletmelerde bu genellikle bir deneme dönemi şeklini alır. Taylor sistemi bunu gerçekleştirmenin rasyonel metotlarını planlama girişimini içerir.

Uygulama ve sonuçta ortaya çıkan beceri, yalnızca rasyonel ve sürekli uzmanlaşmayla mükemmelleştirilebilir. Bugün bu, büyük oranda rasyonel bir temelde, verimlilik için giderleri en aza indirme düşünceleriyle ve bu kaygılarla sınırlanmış olarak çözümlenmektedir. Fizyolojik koşullara göre rasyonel uzmanlaşma daha yeni başlamaktadır (bakınız yine Taylor sistemi).

İşe eğilme herhangi bir başka eylem biçimine açık (bkz. yukarıda 1. bölüm, 2. kısım) yollardan herhangi birine yöneltilebilir. Fakat kişinin kendi planlarını ya da işini denetleyen kişilerinkini gerçekleştirme güdüsünün çok özel anlamı içerisinde, ya sonuca olan kendi güçlü ilgisiyle ya da doğrudan veya dolaylı zorlamayla belirlenmelidir. Bu zorlama doğrudan fiziksel güç ya da istenmeyen sonuçlar tehdidi veya tatmin edici olmayan performansın kazançlar üzerinde olumsuz etkide bulunması olasılığından oluşur.

Pazar ekonomisi için çok önemli olan ikinci tip çok daha güçlü biçimde işçinin kişisel çıkarına hitap eder. Bu aynı zamanda, doğal bir biçimde kazançla ilgili olması bakımından olmakla birlikte, hem nitel hem de nicel olarak performansa göre seçim yapma özgürlüğünü gerektirir. Bu anlamda, teknik değerlendirmeler açısından, doğrudan işe zorlamanın herhangi bir türünden daha yüksek derecede biçimsel rasyonelliğe sahiptir. Bu işçilerin elinden üretim araçlarının sahipler tarafından alınmasının güçle korunmasını öngörür. Çalışmaya doğrudan zorlamayla karşılaştırıldığında bu sistem (ailede) üreme sorumluluğuna ek olarak, yeteneğe göre seçimle ilgili endişelerin bir kısmını işçilerin kendisine transferini içerir. Bunun yanında, hem sermaye gereksinimi hem de

sermaye riskleri, hür olmayan işçilerin kullanımıyla karşılaştırıldığında azalmış ve daha hesaplanabilir hale getirilmiştir. Son olarak, para ücretlerinin büyük ölçekte ödenmesiyle kitle tüketiminin objesi olan malların pazarı genişlemiştir.

Diğer şeyler eşit olmak üzere, işe yönelik pozitif güdüler, doğrudan zorlama olmadığında, hür olmayan işçiler için olduğu kadar engellenmemiştir. Bununla birlikte, teknik uzmanlaşma çok yüksek düzeylere ulaştığında, operasyonların aşırı monotonluğu teşvikleri salt maddi ücret değerlendirmeleriyle sınırlar. Ücretler yalnızca parça başı temeline dayalı olarak performansla orantılı şekilde ödendiği zaman verimlilik artışı teşvik edilir. Kapitalist sistemde, çalışma arzusunun en dolaysız temelleri parça başına yüksek kazanç ve işten atılma tehlikesidir.

Üretim araçlarından ayrılmış hür işçilerin durumuyla ilgili olarak aşağıdaki gözlemler yapılabilir: (a) Diğer şeyler eşitken, insanların *duygusal* nedenlerle çalişmak istemesi olasılığı işlevlerin belirtimiş durumunda işlevlerin özelleşmesinde olduğundan daha büyüktür. Bu doğrudur, çünkü bireyin kendi çalışmasının ürünü daha açıkça ortadadır. Durumun doğasında, ürünün kalitesinin önemli olduğu her yerde bu neredeyse eşit derecede doğrudur; (b) geleneksel çalışma teşvikleri özellikle tarımda ve ev endüstrilerinde özellikle yaygındır. Bu her iki durumda da genel yaşam tarzı gelenekseldir. Performans düzeyinin ya miktar ve kalite olarak kalıplaşmış ürünlere ya da geleneksel kazanç düzeylerine veya her ikisine de yönelmesi buna özgüdür. Böyle bir yaklaşımın olduğu yerde, iş gücünü rasyonel bir temelde yönetmek zordur, üretim de parça başı gibi teşviklerle arttırılamaz. Öte yandan tecrübeler bir lord ya da sahiple olan geleneksel ataerkil bir ilişkinin yüksek düzeyde bir duygusal çalışma içgüdüsünü sürdürebileceğini gösterir; eskimiş değerlere dayalı teşvikler genellikle dini yönelimlerin ya da bu tarzda belirli bir iş formunun sahip olunduğu yüksek sosyal saygının sonucudur. Gözlemler mutlak değerlere yöneltilmiş bütün diğer teşvik kaynaklarının sadece geçici olduğunu gösterir.

İşçinin kendi ailesi için duyduğu "özgeci" kaygının genel anlamda çalışma isteğine katkıda bulunan tipik görev unsuru olduğu açıktır.

2. Üretim araçlarının ve biçimsel de olsa iş süreci üzerindeki kontrolün elde edilmesi sınırsız çalışma arzusu için en güçlü güdülerden birini oluşturur. Bu, tarımda, ister küçük ölçekli sahiplik biçiminde isterse sahiplik statüsüne yükselmeyi ümit eden küçük kiracılar biçiminde olsun, küçük birimlerin olağanüstü öneminin en önemli temelidir. Bu tip örgütlenmenin klasik yeri Çin'dir. İşlevsel olarak belirlenmiş vasıflı mesleklerdeki ilgili olgu en çok Hindistan'da dikkat çeker, fakat Asya'nın bütün bölgelerinde ve ayrıca Orta Çağlarda Avrupa'da da

çok önemlidir. Sonraki durumda, en önemli çatışmalar bireysel işçinin resmi özerkliği konusuyla ilgili olarak yaşanmıştır. Küçük çiftçinin varlığı bir anlamda, doğrudan sermaye muhasebesinin yokluğuna ve ev ve işletmenin birliğinin korunmasına dayalıdır. Onun işlevi uzmanlaşmış değil belirlenmiş bir işlevdir ve hem ona daha yoğun emek bir harcama hem de resmi bağımsızlığını korumak için yaşam standardını sınırlama eğilimindedir. Ayrıca, bu tarım sistemi evdeki her türlü yan ürünü ve hatta "atığı" daha büyük bir çiftlik biriminde mümkün olamayacak şekilde kullanmayı sağlar. Elimizdeki tüm bilgiler tarımdaki kapitalist örgütlenmenin, yönetimin sahibin elinde olduğu yerde; dairesel hareketlere küçük ölçekli çiftçi tarımından çok daha hassas olduğunu gösterir. (bkz. yazarın *Verhandlungen des deutschen Juristentags*, cilt XXIV. de verdiği rakamlar) [49a]

Endüstride, ilgili küçük ölçekli tip önemini, makineleşme ve işlevlerin en ayrıntılı uzmanlaşma ve kombinasyonu dönemine kadar korumuştur. On altıncı yüzyıl kadar geç bir dönemde bile, gerçekte İngiltere'de olduğu gibi (1555), işçilerin ekonomik durumunda çok kötü sonuçlar doğurmadan Newburyli Jack'inki gibi atölyelerin çalışmasını yasaklayıvermek mümkündü. Bu doğruydu, çünkü bir tek sahibi olan ve işçiler tarafından işletilen bir tezgâhlar dükkânındaki birleşim, zamanın piyasa koşullarında emek işlevlerinin uzmanlaşmasında ve koordinasyonunda kapsamlı bir artış olmadan, girişimci için dükkânı işletmenin riski ve giderlerindeki artışı kesinlikle telafi edecek kadar büyük kar artışı olasılığına yol açamazdı. Her şeyden önce, endüstride sabit sermayeye yapılan büyük yatırımlara sahip bir işletme, tarımda olduğu gibi, yalnızca dairesel dalgalanmalara değil, fakat ayrıca modern Batı dünyası dışında her yerde var olduğu gibi, kamu yönetimi ve adalet yönetimindeki her türlü irrasyonelliğe –yani hesaplanamazlığa- da duyarlıdır. Bu nedenle, Rus "fabrikasıyla" rekabette ve başka her yerde olduğu gibi, merkezi olmayan ev endüstrisinin piyasaya hâkim olması mümkün olmuştur. Bu, mekanik gücün ve makinelerin kullanılmaya başlanmasından önce ulaşılan bir noktaya kadar geçerliydi; burada pazar fırsatlarının genişlemesiyle, kesin gider muhasebesi ve ürünün standart hale getirilmesi ihtiyacı öne çıktı. Bu, su gücü ve at çırçırı kullanan, teknik anlamda rasyonel araçlarla birleşim halinde iç uzmanlaşmaya sahip ekonomik işletmelerin gelişmesine yol açtı. Mekanik motorlar ve makineler de o zaman benimsenebildi. Bu noktaya ulaşana kadar, ara sıra tüm dünyada görülen bütün büyük ölçekli sanayi tesislerinin, bunların içinde olan insanların ekonomik durumuna herhangi bir ciddi önyargı ve tüketicilerin çıkarına da ciddi bir teh-

like yöneltmeksizin yeniden ortadan kaldırılması mümkündü. Bu durum ancak fabrikanın ortaya çıkmasıyla değişti. Fakat fabrika işçilerinin çalışma arzusu temelde, İngiliz atölye sisteminde sembolleştirildiği gibi, bakım sorumluluğunun bizzat işçilere transferi ve güçlü bir şekilde dolaylı olarak çalışmaya zorlamanın birleşimiyle belirleniyordu ve bu sürekli olarak mülkiyet sisteminin zorla garanti altına alınmasına yönelik kalıyordu. Bu, 1918 devriminde bu zorlayıcı gücün ortadan kalkmasıyla o zamanki çalışma arzusunda ortaya çıkan belirgin düşüşle gösterilir.

26. Komünizm Biçimleri

Hesaplamayla çok ilgilenmeyen komünal ya da birliksel iş örgütlenmesine yönelik komünist düzenlemeler en iyi düzeyde tedarik sağlama aracı düşüncesine değil doğrudan ortak dayanışma duygularına dayalıdır. Bu nedenle tarihsel olarak, günümüze kadar, temelde ekonomik olmayan karakterde ortak değer yaklaşımlarına dayalı olarak gelişme eğilimi gösterdiler. Üç ana tür vardır:(1) Geleneksel ve duygusal temele dayalı, ailevi ev komünizmi; (2) bir ordudaki yoldaşların askeri komünizmi; (3) dini bir cemaat içindeki sevgiye ve hayırseverliğe dayalı komünizm.

Tip (2) ve tip (3) temelde özel bir duygusal ve karizmatik temele dayanır. Fakat her zaman çevrelerinin ekonomik olarak uzmanlaşmış rasyonel ya da geleneksel örgütlenmesiyle doğrudan çatışma halindedirler; bu tür komünist gruplar ya kendileri için çalışır, ya da, tam tersine, salt patronların katkılarıyla desteklenir veya bunun her ikisi de olabilir. Ya da (b) imtiyazlı kişilerden oluşmuş, örgütlerinden dışlanmış ve bu örgütün gönüllü katkılarıyla ya da liturjileriyle desteklenen diğer ev birimlerini yöneten bir bütçe organizasyonu oluşturabilirler. Ya da (c) son olarak, herhangi bir kar odaklı işletmeden ayrı, fakat onlardan gelir elde eden ve dolayısıyla onlarla birliksel bir ilişki içerisinde olan tüketici ev birimleridirler.

Bu destek biçimlerinden ilki (a) dünyayı tamamıyla reddeden ya da cemaatin hizmetlerini gören-manastır toplulukları, tarikat grupları ve ütopyacı sosyalistler gibi-dini inanca ya da bir *Weltanschaung'a* dayalı cemaatlere özgüdür.

İkinci biçim (b) tamamıyla ya da kısmen komünist temele dayanan askeri gruplara özgüdür. Buna örnek olarak birçok ilkel toplumda "erkekler evi" Sparta *syssitiası*, Liguria'lı korsan gruplar, Halife Ömer'in çevresi, her çağda savaş

alanındaki orduların tüketimi ve kısmen malların bedelini ödeyerek el koymasındaki komünizm verilebilir.Benzer bir duruma – Paraguay'daki Cizvit devletinde ve Hindistan'daki ve başka yerdeki dilenci keşişler cemaatlerinde olduğu gibi – otoriter dini gruplarda rastlanır.

Üçüncü biçim (c) bir Pazar ekonomisindeki ev idaresine özgüdür.

Bu cemaatler içerisinde çalışma arzusu ve hesapsız harcama onlara özgü ekonomik olmayan yaklaşımların sonuçlarıdır. Askeri ve dini olaylarda, taktir edilebilir derecede, sıradan günlük dünyadan ayrılık ve onunla çatışma duygusuna dayanıyorlardı. Modern komünist hareketler, kitlelerin komünist organizasyonunu amaçladıkları oranda, takipçilerine yönelik değer-rasyonel çekiciliklerine ve (dışa yönelik) propagandalarında yararlılık (*zweckrational*) tartışmalarına dayanır-dolayısıyla her iki durumda da, konumlarını özgün biçimde rasyonel değerlendirmelere ve askeri ve dini cemaatlerin aksine, günlük din dışı dünyayla ilgili düşüncelere dayandırıyorlardı.[50] Olağan koşullar altındaki başarı beklentileri istisnai etkinliklere, uhrevi değerlere ya da temelde ekonomik olmayan başka düşüncelere yönelik gruplarınkinden tamamıyla farklı öznel koşullara dayanır.

27. Sermaye Malları ve Sermaye Muhasebesi

Sermaye mallarının ilkel formları genellikle (bölgesel değil) bölgeler arası ya da kabileler arası mübadelede ticareti yapılan mallarda bulunur. Bunun şartı "ticaretin"(bkz. 29.kısım) ev (bütçe) temelinde malların salt temininden açıkça ayrı bir etkinlik olarak görülmesidir. Zira ev ekonomilerine ait mübadele (*Eigenhandel*) – artıkların değişimi– sermaye muhasebesine yöneltilemez. Evin, klanın ya da kabile sanatlarının kabileler arası satılan ürünleri mallardır; öte yandan tedarik araçları bir insanın kendi ürünü olarak kaldığı sürece, sermaye malları değil yalnızca araç ya da hammaddedir. Aynı şey, Cato'da (yaşlıların malikane yönetimi el kitabı) başlamış olanlar gibi en ilkel biçimlerde de olsa, ekonomik etkinlik sermaye muhasebesine yönelik olmadığı sürece, pazar ürünleri ve köylü ve feodal lordun tedarik araçları için de geçerlidir.

Malların, feodal bir lordun ya da *oikos*'un alanı içerisinde ara sıra gerçekleşen mübadelesi ve ürünlerin yaygın iç takas biçimlerini de içeren iç hareketliliği sermaye muhasebesine dayalı ticaretin antitezidir. *Oikos* tarafından girişilen firavunlarınki gibi bir ticaret, sadece ihtiyaç tedarikiyle ilgili olmadığı ve dolayısıyla

bir bütçe birimi değil kara yönelik bir birim olarak hareket ettiği zaman bile şu anki amaçlarımıza göre, mutlaka kapitalist değildir. Bu yalnızca, sermaye muhasebesine, özellikle de bir muameleden elde edilecek kazanç olasılıklarının parasal olarak uygulama öncesi tahminine yönelikse doğru olurdu. Bu tür tahminler ister başkaları için *commenda* temelinde satış yapsınlar,isterse örgütlü bir grup tarafından ortak olarak pazarlanan malları satsınlar profesyonel gezgin tüccarlar tarafından yapılıyordu. Sermaye muhasebesinin ve malların sermaye olarak kullanımının kaynağı geçici girişim biçiminde burada aranmalıdır.

İnsanlar (köleler ve serfler) ve senyor sahipler tarafından kira kaynağı olarak kullanılan her türden sabit tesisler, durum gereği, günümüzde servetinden bir gelir ve belki de spekülatif kazanç elde etmeye çalışan bir özel yatırımcıya faiz ya da kar payı kazandıran tahvillere benzer sermaye malları değil yalnızca kira geliri sağlayan ev eşyalarıdır. Bu ev tipi yatırım ticari sermayenin bir işletme tarafından geçici olarak yatırımından açıkça ayrılmalıdır. Araziye ve insanlara sahip bir lordun bağlılarından kendisine karşı yükümlülüklerinden senyörlük yetkileriyle elde ettiği ve sonra satılığa çıkardığı mallar, mevcut terminolojik amaçlara göre, sermaye malı değil sadece ticari maldır. Bu gibi durumlarda sermaye muhasebesi –ve her şeyden önce gider tahminleri sadece uygulamada değil prensipte de eksiktir. Öte yandan, bunlar kölelerin bir işletmede kazanç aracı olarak kullanıldığı ve özellikle örgütlü bir köle pazarının ve yaygın bir köle alımsatımının olduğu yerde sermaye mallarını oluştururlar. *Corvée* temelli üretim birimlerinin (*Fronbetriebe*) özgür biçimde devredilemeyen ve transfer edilemeyen (miras yoluyla geçen) bağlıların iş gücüyle çalıştığı yerde, ister tarımsal üretimi isterse hür olmayan ev endüstrisini ele alıyor olalım kapitalist, ekonomik işletmelerden söz edeceğiz. Belirleyici durum bağın karşılıklı- lordun da işçiye bağlı- olup olmamasıdır.

Endüstride işçilerin kendi hammaddelerini ve aletlerini kullanarak satış amaçlı üretim yapmaları küçük ölçekli bir kapitalist girişim örneğidir. Fason endüstrisi kapitalist olmakla birlikte merkezi değildir; öte yandan kapitalist kontrol altındaki her örgütlü atölye merkezi kapitalist bir örgütlenmedir.

Geçici işçilerin her türden "gündelikçi işi " ister işverenin isterse işçinin evinde olsun, bazen bütçe ekonomisi bazen de işverenin kazancı için kullanılan bağımlı iş biçimleridir.

Bu nedenle, belirleyici nokta çok fazla ampirik gerçek değil, daha çok sermaye muhasebesinin teorik kullanım olasılığıdır.

28. Ticaret Kavramı ve Başlıca Ticaret Formları

Daha önce sözü edilen çeşitli türden uzmanlaşmış ve belirlenmiş işlevlere ek olarak, her pazar ekonomisi (hatta özsel düzenlemeye tabi olan bile) bir diğer işleve daha sahiptir: Bir üreticinin mallar üzerindeki kendi kontrolünü kullanma ya da bu tür bir kontrolü diğerlerinden alma sürecinde aracılık işlevi. Bu işlev şu şekillerden birinde gerçekleştirilebilir: (1) Ayni ya da parasal, sabit ya da verilen hizmetlere göre değişen ödemeler karşılığında örgütlü bir grubun yönetim kadrosunun üyeleri tarafından; (2) üyelerinin alım satım ihtiyaçlarını karşılamak için özellikle oluşturulan örgütlü bir grup tarafından; (3) kendi kazancı için çalışan ve kendileri ilgilendikleri malların kontrolünü ele almadan harçlar ya da komisyonlar yoluyla ücret alan uzmanlaşmış bir meslek grubunun üyeleri tarafından; bu onların çok çeşitli hukuksal formlar içinde aracı olarak hareket ettikleri anlamına gelir;(4) kar odaklı kapitalist bir girişim olarak (kendi hesabına) ticaretle uğraşan uzmanlaşmış bir meslek grubu tarafından. Bu tür kişiler belli bir karla yeniden satabilme beklentisiyle mal satın alırlar ya da belli bir tarihten önce hükümlülüklerini karşılayabilme beklentisiyle karlı bir rakama gelecekte teslim için satış yaparlar. Bu, pazarda tamamıyla serbest biçimde ya da özsel düzenlemeye tabi olarak alım satımla yapılabilir.(5) Örgütlü bir siyasi grubun himayesinde tazminat karşılığında mallara el konulması ve bu malların yine tazminat karşılığı gönüllü ya da zorunlu olarak müşterilere satışı: zorunlu ticaret; (6) ticari ödemeleri gerçekleştirmek ya da krediyle üretim araçlarının alınması amacıyla kredi temini ya da profesyonel faizcilikle; bu tür işlemler ticari işletmeler ya da diğer örgütlü gruplar, özellikle siyasi oluşumlarla olabilir. Kredinin ekonomik işlevi mevcut ödemeleri ya da sermaye mallarının alınmasını finanse etmek olabilir.

4 ve 5. durumlar ve sadece bunlar "ticaret"olarak isimlendirilecektir. 4. durum serbest ticarettir. 5. durum ise "zorunlu tekelci ticarettir".

Tip (1) bütçe birimleri için *negotiatores* ve *actores* ile örneklendirilmiştir. Bunlar prensler, toprak beyleri, manastırlar adına hareket etmişlerdir. Kar amaçlı işletmeler de çeşitli türden gezgin tüccarlar tarafından tasvir edilmiştir; tip (2) çeşitli türden müşterek alım satım acenteleri tarafından temsil edilir, bunların içinde tüketicilerin kooperatif birlikleri de vardır; tip(3) simsarları, komisyon tüccarları, nakliye acentelerini, sigorta acentelerini ve çeşitli türden diğer acenteleri içine alır; tip(4) modern ticaret tarafından gerçekleştirilen serbest pazar

işlemleri durumu için ve bunun tarafından denetimli durum ise ticari işlemlerin belli müşterilere ya da belli mallara tahsisi ile piyasanın heteronom olarak dayatılan ya da özerk olarak karar verilen çeşitli türden bölünmeleriyle ya da takas koşullarının siyasi bir kurumun ya da başka türden bir müşterek grubun düzeni tarafından özsel düzenlemesiyle tasvir edilir; tip (5) tahıl ticaretinin devlet tekeline alınmasıyla gösterilir.

29. Ticaret Kavramı ve Başlıca Ticaret Formları (Devam)

Şimdi tek başına ele alacağımız kendi hesabına serbest ticaret (tip 4), hiçbir zaman bütçe yönetimi değil, her zaman kar amaçlı teşebbüs meselesidir. Bu nedenle, her zaman olamasa da normal bütün koşullar altında, alım satım sözleşmeleriyle kazanç elde etme meselesidir. Ancak bu (a) bir bütçe ekonomisine bağlı bir örgüt tarafından gerçekleştirilebilir ya da (b) sayesinde malların yerel tüketime sunulduğu bütünsel bir işlevin ayrılmaz bir parçası olabilir.

Durum (a) özellikle birimin üretiminin artıklarını kendi hesabına elden çıkarmaya yönelmiş bir bütçe biriminin üyelerince temsil edilir. Ancak bu, farklı zamanlarda farklı üyeler tarafından yapılan "geçici" satış meselesinden ibaretse, bağlı bir girişim bile değildir. Fakat söz konusu üyeler kendilerini bütünüyle ve kendi finansal sorumluluklarına dayanarak alım satıma verirlerse, bu bir ölçüde değişik de olsa tip (4)'ün bir örneğidir. Öte yandan, bir bütün olarak birimin hesabına davranırlarsa bu tip (1)'in örneğidir.

Durum (b) seyyar satıcılar ve mallarıyla seyahat eden ve dolayısıyla temelde malları satış yerine taşıma işlevini yerine getiren diğer küçük tüccarlar tarafından gösterilir. Bu nedenle yukarıda taşıma işleviyle ilişkili olarak anılmıştır. Seyyar *commenda* tüccarları tip (3)ve tip (4) arasında geçici bir formdur. Taşıma hizmetinin birincil ve ticari kazancın ikincil, ya da bunun tersi olup olmadığı genellikle pek belirsizdir-her halükarda bu kategorilerde var olan bütün kişiler "tüccardırlar".

Bireyin kendi hesabına ticareti olan (tip 4), kontrolü yalnızca ödünç almayla mümkün kılınmakla birlikte, her zaman tedarik araçlarının sahiplenilmesi temelinde yapılır. Kendi hesabına sermaye riskini taşıyan her zaman tüccardır; buna göre, tedarik araçlarının sahipliği sayesinde, kazanç fırsatına sahip olan da odur.

Kendi hesabına serbest ticaret alanında işlevlerin özelleşmesi ve belirlenmesi çok farklı şekillerde gerçekleşebilir. Ekonomik bakış açısından, onları şimdilik

tüccarın aralarında aracılık yaptığı ekonomik birim türlerine göre ayırt etmek en önemlisidir: (i)Bir artığa sahip olan evler (bütçe birimleri) ve artığı tüketen diğer evler arasındaki ticaret; (ii) kendileri üretici ya da tüccar olan kar amaçlı işletmelerle ürünü tüketen evler (bütçe birimleri) arasındaki ticaret. Sonraki tabii ki her türden örgütü, özellikle de siyasi kurumları içerir; (iii) Bir kar amaçlı işletme ile diğeri arasındaki ticaret. İlk iki durum, genellikle malların alındığı kaynaklara gönderme yapılmaksızın tüketicilere satışı içeren "perakende ticaret" adıyla anılan şeye yakındır. Üçüncü durum"toptan ticaret"e karşılık gelir.

Ticaret; pazara ya da tüketicilere yönelik olabilir. Önceki durumda, bu normalde gerçekten mevcut olan mallara sahip bir tüketici pazarı olabilir. Öte yandan, bu (zorunlu olmasa da genellikle mevsimsel) fuar ve sergilerde olduğu gibi malların gerçekten var olduğu, ya da (zorunlu olmasa da genellikle sürekli) mal değişimleri ticaretinde olduğu gibi malların var olmadığı ticari işletmeler için bir pazar olabilir. Eğer ticaret görece sabit bir alıcılar grubunun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde doğrudan tüketicilere yönelikse, bu perakende ticarette olduğu gibi evlere (bütçe birimleri) ya da kar amaçlı girişimlere yönelik olabilir. Buna karşılık sonraki üretim birimleri ya da perakende girişimleri veya son olarak diğer toptancı girişimleri olabilir. Bu anlamda, üreticilere en yakın olandan perakendeciye satış yapana kadar değişen çeşitli düzeylerde aracılar olabilir.

Ticaret satılan malların coğrafi kaynağına göre "bölgeler arası"ya da bölgesel olabilir.

Tüccar gerçekte, ona satış yapan ekonomik birimlerden yaptığı alımları kendi şartlarıyla güvence altına alacak konumda olabilir– fason ticaret. Öte yandan kendisinden alım yapan ekonomik birimlere yaptığı satışların koşullarını dayatma konumunda da olabilir-tüccar tekeli.

İlk tip fason endüstri organizasyonuyla yakından ilişkilidir ve genellikle onunla birleşmiş olarak bulunur. İkincisi, 'özsel olarak düzenlenmiş', tip(4)ün bir çeşididir.

Pazar yönelimli her ticari işletmenin, temelde üretici bir işletme dahi olsa kendi mallarını kontrol etmesi gerektiğini söylemeye gerek yok. Ancak bu tür bir pazarlama yukarıdaki terim anlamında "aracılık" değildir, zira idari kadronun üyeleri (gezgin tüccarlar gibi) bu ama sadece bu amaç için uzmanlaşmamışlardır. Uzmanlaşmış "ticaret" işlevi yalnızca o zaman gerçekleştirilir. Tabii ki her tür geçici form da mevcuttur.

Ticaret etkinliğinin temelindeki hesaplamalar gerçekleşmesi tesadüfi ve bu anlamda hesaplanamaz görülen olasılıklara yönelik olduğu derecede "spekülatif" olarak isimlendirilecektir. Bu anlamda tüccar "belirsizliğin" yükünü taşımaktadır.[51] Rasyonel hesaplamadan bu anlamda spekülatif hesaplamaya geçiş bütünüyle süreklidir, zira gelecekteki durumları tahmin etmeye çalışan hiçbir hesaplama şekli beklenmedik "tesadüfi" faktörlere karşı güvence altında değildir. Bu nedenle ayrım yalnızca rasyonellik derecesindeki bir farklılığa göndermede bulunur.

Ticaretteki işlevin teknik ve ekonomik uzmanlaşma ve belirlenme formları diğer alanlarda olanlarınkinden büyük oranda farklılaşmaz. Alışveriş merkezi işlevin iç uzmanlaşmasının en geniş biçimde gelişmesine imkân vermesi açısından fabrikaya karşılık gelir.

29a. Ticaret Kavramı ve Başlıca Formları (Sonuç)

"Bankalar" terimi para yönetimi ya da tedariki şeklinde özelleşmiş bir işlev gören kar amaçlı "ticari" işletme türlerini isimlendirmek için kullanılacaktır.

Para müstakil evler için özel mevduat hesapları açılarak ve özel şahısların mülkleriyle ilgilenerek yönetilebilir. Bu aynı zamanda, bir bankanın bir hükümetin hesaplarını bulundurduğu zaman olduğu gibi siyasi kuruluşlar için ve ticari mevduatı ve bunların mevcut hesaplarını kontrol ederek kar amaçlı işletme için de yönetilebilir.

Para, özel şahıslara özel tüketim kredisi ya da siyasi kuruluşlara kredi vermede olduğu gibi bütçe birimlerinin ihtiyaçları için tedarik edilebilir. Kar amaçlı işletmeler için, kambiyo senetleri ya da çek provizyonları veya havale poliçelerinin oluşturulmasında olduğu gibi üçüncü kişilere ödeme yapma amacıyla da tedarik edilebilir. Ayrıca müşterilerden alınacak gelecek ödemelere dayanarak, özellikle kambiyo senetlerinin kırılması şeklinde, ön ödeme yapmak için de kullanılır.

Biçimsel olarak, bankanın (1) bu parayı kendi fonlarından ön ödeme olarak yapıp yapmadığı cari bir hesabın açık kredileri için provizyonda olduğu gibi, talep durumunda onu karşılama sözü verip vermediği veya krediye bir ipotek ya da başka tür bir güvencenin eşlik edip etmediği veyahut (2) bankanın, bir tür garantiyle ya da başka bir şekilde fon sağlamaları için başkalarını ikna edip etmediği önemli değildir.

Uygulamada, bankanın işletme politikası normalde kendilerine verilen veya kullanımlarına sunulan fonları yeniden ödünç vererek kazanç sağlamaktır.

Bir bankanın kredi verdiği fonlar altın ve gümüş rezervlerinden ya da kredili olarak tuttuğu mevcut madeni paralardan, kendi oluşturduğu senetlerden ya da tedavül araçlarından (banknot) ya da son olarak, paralarını onun kullanımına bırakan özel şahısların hesaplarından elde edilebilir.

Bir banka ister kredi olarak verdiği fonları kendi başına ödünç alsın isterse tedavül araçları yaratsın, eğer rasyonel olarak davranıyorsa, likiditesini korumak için bir teminat sağlamaya çalışmalıdır; yani yeterli bir nakit karşılık bulundurmalı ya da verilen kredinin koşullarını normal ödeme yükümlülüklerini her zaman karşılayabilecek şekilde düzenlemelidir.

Kural olarak, para yaratan (yani banknot basan) bankalarca likidite oranlarına uyulması zorunlu düzenlemelerde kurumlar (tüccar loncaları ya da siyasi kuruluşlar) tarafından sağlanır. Bu düzenlemeler aynı zamanda genellikle bir bölgenin seçili para sistemini, mümkün olduğunca paranın maddi geçerliliğindeki değişikliklere karşı korumak ve dolayısıyla bütçe birimlerinin ve her şeyden önce siyasi kuruluşun ve kar amaçlı işletmelerin ekonomik hesaplamalarının (biçimsel) rasyonelliğini (özsel) irrasyonelliklerden kaynaklanan düzensizliklere karşı savunmak için tasarlanmıştır. Özelde, diğer para bölgelerinin paralarına karşı kişinin kendi parası için en istikrarlı kur oranı için mücadele edilir. Ticaret ya da kredi ilişkileri bununla var olur arzu edilir. Parasal alandaki irrasyonellik faktörlerini kontrol etmeye çalışan bu tür bir para politikası, G.F. Knapp'ı izleyerek,"*lytric*"politika (rasyonel para politikası) olarak isimlendirilecektir. Tam anlamıyla serbest bir piyasa ekonomisinde bu, devletin ekonomik politika alanında üstleneceği en önemli işlevdir. Bu tür bir politika,rasyonel formu içerisinde,tamamıyla modern devletle sınırlıdır.

Çinlilerin bakır ve kağıt parayla ilgili politika tedbirleri ve Romalıların madeni para politikası uygun bir zamanda tartışılacaktır; fakat bunlar modern rasyonel bir para politikası teşkil etmiyordu. Yalnızca Çin loncalarının, Hamburg banco markı için model oluşturan banco para politikası rasyonelliğin modern standartlarına ulaştı.[52]

"Finansman" terimi (*Finanzierungsgeschafte*) bankalar ya da bireylerin de içinde bulunduğu diğer aktörler tarafından yapılıp yapılmadığına bakılmaksızın, geçici bir kazanç kaynağı ya da ek bir girişim olarak veyahut da bir fi-

nansörün spekülatif operasyonlarının parçası olarak, ticari işletme tarafından kar elde etmenin uygun fırsatlarının kontrolünü elde etmeye yönelik bütün ticari muamelelere uygulanacaktır. Bu kontrol şu şekillerde elde edilebilir: (a) Sahiplenilmiş kazanç fırsatları haklarının tahvillere ya da ciro edilebilir ve devredilebilir diğer araçlara dönüştürülmesi yoluyla ve bu tahvillerin doğrudan ya da (c) maddesinde tanımlananlar gibi bağlı işletmeler vasıtasıyla edinilmesiyle; (b) ticari kredinin sistematik ihalesi (ya da ara sıra reddi) ; (c) gerektiği ya da istenildiği zaman, o zamana kadar rekabet eden işletmelerin (i) üretimin aynı evresinde işletmelerin tekelci düzenlemesi şeklinde (kartelleşme) ya da (ii) o zamana kadar rekabet eden işletmelerin en az karlı olanları ayıklamak amacıyla bir yönetim altında tekelci bir birleştirme (şirket birleşmesi) şeklinde ya da (iii) üretim sürecinin birbirini izleyen evrelerinde uzmanlaşmış işletmelerin mutlaka tekelci olmayan birleştirilmesi şeklinde veya son olarak (iv) birçok işletmeye iştirakleriyle (tröstler, holding şirketleri) birlikte operasyonlar vasıtasıyla egemen olmaya çalışma şeklinde veyahut da karları arttırma amacıyla ya da salt kişisel yetkileri arttırmak için yeni girişimler yaratmak (böyle finansman sağlama) şeklinde zorunlu birleştirilmesi vasıtasıyla. Tabii ki finans operasyonları genellikle bankalar tarafından gerçekleştirilir ve genel bir kural olarak kaçınılmaz biçimde onların katılımını içerir. Bununla birlikte temel kontrol çoğunlukla Harriman gibi aracı kurumların ya da Carnegie gibi üretimdeki büyük ölçekli bireysel işletmelerin ellerindedir. Kartellerin oluşturulması ayrıca çoğu zaman Kirdorf gibi büyük ölçekli girişimcilerin işidir; tröstlerin oluşturulması ise Gold, Rockefeller, Stinnes ve Rathenau gibi finansörlerin işi olabilir. Bu daha sonra ayrıntılı biçimde tartışılacaktır.

30. Sermaye Muhasebesinin Maksimum Biçimsel Rasyonelliğinin Koşulları

Aşağıdakiler üretim işletmelerinde sermaye muhasebesinin maksimum biçimsel rasyonelliğini elde etmek için gerekli temel koşullardır: (1) Bütün maddi üretim araçlarının sahipler tarafından elde edilmesi ve pazardaki kazanç fırsatlarının resmi sahipliğinin bütünüyle yokluğu, yani pazar serbestliği; (2) yönetimin sahipler tarafından seçilmesindeki bütünsel özgürlük ve dolayısıyla yönetim işlevlerinin haklarının resmi sahipliğinin bütünsel yokluğu; (3) işlerin ve kazanç fırsatlarının işçiler tarafından sahipliğinin ya da tam tersine işçilerin

sahipler tarafından sahipliğinin olmaması. Bu özgür işçiler, iş gücü pazarının serbestliğini ve işçilerin seçiminde özgürlüğü kapsar;(4) tüketim, üretim ve fiyatların özsel olarak düzenlenmesinin ya da sözleşme özgürlüğünü sınırlayan veya mübadelenin koşullarını belirleyen özsel düzenlenmenin bütensel yokluğu. Buna sözleşmenin özsel serbestliği denilebilir; (5) üretim sürecinin teknik koşullarının tamamıyla hesaplanabilirliği; yani mekanik olarak rasyonel bir teknoloji; (6) kamu yönetiminin ve yasal düzenin işleyişinin bütünsel olarak tahmin edilebilirliği ve bütün sözleşmelerin siyasi otoriteler tarafından güvenilir biçimde salt resmi olarak garanti altına alınması. Bu biçimsel olarak rasyonel yönetim ve hukuktur; işletmenin ve başarı ve başarısızlık koşullarının, haneden ya da bütçe biriminden ve onun mülke ilişkin haklarından mümkün olan en eksiksiz ayrım. İşletmenin kullanımındaki sermayenin sahiplerin özel servetinden net biçimde ayrılması ve miras yoluyla bölünmeye ve dağıtıma tabi olmaması özellikle önemlidir. Büyük ölçekli işletmeler için bu koşul biçimsel bakış açısından en uygun değere yaklaşma eğilimindedir: Taşımacılık, imalat ve madencilik alanlarında, eğer serbest biçimde transfer edilebilir paylar ve sınırlı sorumlulukla kurumsal formda örgütlenmişlerse ve tarım alanında büyük ölçekli üretim birimleri için görece uzun vadeli krediler varsa; (8) mümkün olan en yüksek derecede biçimsel rasyonelliğe sahip bir parasal sistem.

Burada sadece birkaç noktada yorum yapma ihtiyacı vardır; gerçi bunlara daha önce de değinmiştik.

(1) İşçilerin ve işlerin sahiplenilmekten uzak olmasıyla ilgili olarak, özgür olmayan işgücünün belli türlerinin, özellikle de tam kölelerin, işçi üzerinde ücretli işçilikten biçimsel olarak daha eksiksiz bir kontrol gücü sağladığı doğrudur, fakat bunun rasyonellik ve verimlilik için özgür işgücünün istihdamından daha az uygun olmasının çeşitli nedenleri vardır: (a) Kölelerin alımı ve bakımı vasıtasıyla insan kaynaklarına yatırmanın gerekli olduğu sermaye miktarı özgür işçiler kullanımının gerektirdiğinden çok daha fazla olmuştur; (6) köle sahipliğine bağlı sermaye riski, köle işgücü ekonomik olmayan her türlü etkiye, özellikle de çok yüksek derecede siyasi etkiye maruz olduğundan, sadece daha büyük değil aynı zamanda özellikle irrasyonel olmuştur; (c) köle pazarı ve buna bağlı olarak kölelerin fiyatları dalgalanmaya özellikle tabidir. Bu da kar ve zararı rasyonel bir temele dayalı olarak dengelemeyi aşırı zor hale getirmiştir;(d)özellikle siyasi durumu kapsayan benzer nedenlerle köle işgücünü toplamayla ilgili güç bir problem ortaya çıkmıştır; (e) kölelere aile ilişkilerine sahip olma izni verildiği zaman bu köle işgücü kullanımını daha da

pahalı hale getirmiştir, zira köle sahibi kadınlara bakma ve çocukları yetiştirmenin masraflarını da yüklenmek zorundaydı. Çoğu zaman, bu unsurların rasyonel ekonomik kullanımını işgücünün bir parçası haline getirme imkânına sahip değildi; (f) bu nedenle köle işçilerden tam olarak yararlanmak sadece aile ilişkilerinden uzak ve katı disiplin altında tutuldukları zaman mümkündü. Bu olduğu zaman ise işçi toplama güçlükleri büyük oranda arttı; köleleri araç ve gereçlerin işletilmesinde kullanmak genelde imkânsızdı, bunların verimliliği yüksek derecede sorumluluk ve operatörün ilgisini gerektiriyordu; (h) belki de hepsinden önemlisi sadece işte denedikten sonra işçi seçme, işin durumundaki dalgalanmalara göre ya da kişisel verimlilik azaldığı zaman işten atılacak işçiyi seçmekti.

Dolayısıyla köle işgücünün kullanımı genelde yalnızca şu koşullar altında mümkündü: (a) kölelere bakmanın çok ucuz olduğu yerde; (b) iyi beslenen bir köle pazarı vasıtasıyla düzenli işçi bulmanın mümkün olduğu yerde; (c) büyük ölçekli çiftlik tipi tarımsal üretimde ya da çok basit sanayi süreçlerinde. Kölelerin görece başarılı kullanımının bu türden en önemli örnekleri Kartaca ve Roma çiftlikleri, koloni bölgeleri ve Birleşik Devletlerin Güney bölgelerindeki çiftlikler ve Rus fabrikalarıdır. İmparatorluğun asayişinin sağlanması sonucu ortaya çıkan köle pazarının kuruması durumu Antikite çiftliklerinin çöküşüne yol açtı.[53] Kuzey Amerika'da, aynı durum sürekli bir ucuz arazi arayışına neden oldu, çünkü aynı anda hem kölelerin masraflarını karşılamak hem de arazi kirası ödemek imkânsızdı. Rusya'da serf "fabrikaları" *kustar* tipi ev endüstrisinin rekabetini zor karşılıyordu ve özgür fabrika işçileriyle hiç rekabet edemiyordu. Serflerin özgürlüğe kavuşturulmasından önce bile, işçileri kovma izni için verilen dilekçeler yaygındı ve hür işçiler kullanan dükkânların açılmasıyla fabrikalar kapanıyordu. İşçiler maaşlı olarak çalıştırıldığında bunun sanayi verimliliğine ve karlılığına olan avantajları açıktı: (a)sermaye riski ve zorunlu sermaye yatırımı daha azdı; (b)çocuk yapma ve büyütme masrafları tamamıyla işçinin sırtına yükleniyordu. Karısı ve çocukları kendi hesaplarına iş aramak zorundaydı; (c)büyük oranda bu nedenle, işten atılma riski üretimin maksimizasyonu için önemli bir teşvikti; (d) işgücünü yeteneğe ve çalışma isteğine göre seçmek mümkündü.

(2) İşletme ve evin ayrılmasıyla ilgili olarak şu yorum yapılabilir. İngiltere'de araziyi kiralayan ve sermaye muhasebesiyle işleyen üretici çiftlik işletmesinin arazinin devredilemez sahipliğinden ayrılması tesadüf değildir; bu daha çok yüzyıllar boyu müdahale edilmeden süren ve köylülerin statülerinin etkin bir şekilde korunmasının olmadığı bir gelişmenin sonucudur. Bu ise kırsal bölgenin tecrit edilmiş

konumunun bir sonucuydu. Arazi mülkiyetinin her seferinde arazinin işlenmesiyle birleşmesi araziyi ekonomik birim için bir sermaye malına dönüştürür ve dolayısıyla bu birimin sermaye gerekliliklerini ve sermaye risklerini arttırır. Bu evin ekonomik işletmeden ayrılmasına engel olur; örneğin intikalde ödenen paralar işletmenin kaynaklarına yük olur. Girişimcisinin sermaye akışkanlığını azaltır ve sermaye muhasebesine çok sayıda bir rasyonel faktör katar. Dolayısıyla, arazi sahipliğinin tarımsal üretim organizasyonundan ayrılması, biçimsel bakış açısından sermaye muhasebesinin rasyonelliğini artıran bir adımdır. Bununla birlikte bu olgunun özsel değerlendirilmesi oldukça başka bir meseledir ve sonuçları yargının altındaki değerlere dayalı olarak oldukça farklı olabilir.

31. Kapitalist Kar Yöneliminin Başlıca Biçimleri

Kapitalist kar elde etme etkinliğine yönelim (rasyonellik durumunda bu sermaye muhasebesine yönelim anlamına gelir) her biri belli tipi temsil eden, nitelik olarak farklı birkaç biçim almış olabilir:

(1) Pazarda serbest mübadeleyle birlikte sürekli alım satımdaki ("ticaret") kazanç fırsatlarına yönelim olabilir –yani herhangi bir mübadeleyi etkileyecek özsel bir zorlamanın en azından göreçe olarak biçimsel yokluğu; ya da bu sermaye muhasebesine sahip işletmelerdeki sürekli mal üretiminde var olan kazanç fırsatlarına yönelim olabilir.

(2) Farklı para biçimlerinde ticaret ve spekülasyonda, her türden ödeme işlevlerinin üstlenilmesinde ve ödeme araçlarının yaratılmasında var olan kazanç fırsatlarına yönelim olabilir; aynı şey ister tüketim için isterse kar etmek amacıyla olsun, profesyonel kredi teminiyle ilgili olarak da geçerlidir.

(3) Siyasi kuruluşlardan ya da siyasetle ilgili kişilerden gelecek yıkıcı kazanç fırsatlarına yönelim de olabilir. Bu, savaşların ya da ihtilallerin finansmanını ve parti liderlerinin kredilerle ve ödeneklerle finansmanını içerir.

(4) Sürekli ticari etkinlikte güç kullanarak egemenlik vasıtasıyla ya da siyasi otorite tarafından güvence altına alınan bir yetki konumu sayesinde ortaya çıkan kazanç fırsatlarına yönelim olabilir. İki ana alt tip mevcuttur. Zorunlu mal teslimatına ya da zorunlu emeğe sahip çiftliklerin işleyişiyle veya tekelci ve zorunlu ticaret yoluyla koloni kazançları; ülke içinde ya da kolonilerde vergilerin veya devlet dairelerinin iltizamı yoluyla mali kazançlar.

(5) Siyasi kuruluşlarla alışılmadık muamelelerdeki kazanç fırsatlarına yönelim olabilir.

(6) Şu türdeki kazanç fırsatlarına yönelim olabilir: (a) Standartlaşmış mallardaki ya da işletmelerin tahvillerindeki salt spekülatif işlemler; (b) siyasi kuruşların sürekli finansal operasyonlarının yönetilmesi; (c) yeni yatırımların destekleme amaçlı finansmanında tahvillerin yatırımcılara satışı; (d) kapitalist yatırımların ya da çeşitli diğer ekonomik örgüt tiplerinin, piyasa durumlarını karlı bir şekilde düzenleme ya da güce ulaşma amacıyla spekülatif olarak finansmanında.

Tip (1) ve (6) büyük oranda modern batı dünyasına özgüdür. Diğer türler tüm dünyada, mübadele ve para ekonomisi imkânlarının (tip 2 için) ve para finansmanının (tip 3-5 için) mevcut olduğu her yerde binlerce yıl yaygın olmuştur. Batı dünyasında, sınırlı bölgeler ve görece kısa dönemler, özellikle savaş zamanı, dışında kar elde etme biçimi olarak Antikite'de olduğu gibi büyük öneme sahip değillerdi. Büyük bölgelerin, Çin ve daha sonra Roma İmparatorluğunda olduğu gibi, uzun dönem asayişinin sağlandığı yerlerde, bu tipler gerileme eğilimindeydi; kapitalist kazanç biçimleri olarak yalnızca ticaret, para değişimi ve kredi kalmıştı. Zira siyasi etkinliklerin kapitalist finansmanı her yerde devletin birbiriyle güç için rekabetinin ve aralarında serbestçe hareket eden sermaye için mücadelelerinin ürünüydü. Bütün bunlar yalnızca birleşik imparatorlukların kurulmasıyla sona erdi.

Eğer yazarın hafızası yanılmıyorsa burada ifade edilen bakış açısı daha önce en açık biçimde J. Plenge tarafından *Von der Diskontpolitik zur Herrschaft über den* Geldmarkt'ında (Berlin 1913) öne sürülmüştür. Bundan önce benzer bir görüş yalnızca yazarın "*Agrarverhöltnisse im Altertum*" adlı makalesinde benimsenmiş görünmektedir. (1909, GAZSW, 1924'de yeniden basılmış, 1924; bkz. 275 vd.)

Sabit sermayeye sahip rasyonel kapitalist işletmeler, hür işçiler, rasyonel uzmanlaşma ve işlevlerin birleşmesi ve üretim işlevlerinin kapitalist işletmeler temelinde tahsisi bir pazar ekonomisinde bir arada olarak sadece batı dünyasında bulunur. Başka deyişle, işgücünün biçimsel açıdan salt gönüllü, kapitalist tipte örgütlenmesini, işçilerin elinden üretim araçları alınmış ve işletmeler menkul kıymet sahipleri tarafından el geçirilmiş halde, halk kitlelerinin ihtiyaçlarını karşılamanın genel ve yaygın biçimi olarak buluruz. Yine sadece burada devlet kredisini; devlet tahvilleri basılması, ticari işletmelerin 'halka açılması', rasyonel

ticari girişimlerin uzmanlaşmış işlevi olarak gerçekleştirilen finansman ve senet ihracı, düzenli mübadelelerle mal ve tahvil ticareti, para ve sermaye piyasaları, malların sadece ticareti değil aynı zamanda ticari üretiminin de rasyonel işletme organizasyonu şeklinde buluruz.

Bu farklılık bir açıklamayı gerektirir ve bu açıklama yalnızca ekonomik açılardan yapılamaz. Tip (3) ve (5) arasındakiler burada beraberce 'siyasi yönelimli kapitalizm' olarak ele alınacaktır. Sonra gelecek tartışmanın bütünü özellikle farkı açıklama problemine ayrılacaktır. Genel açıdan yalnızca şu açıklamaları yapmak mümkündür.

1. Daha en başından, siyasi kapitalizm tarafından kullanılan bu kazanç fırsatlarını yaratan siyasi yönelimli olaylar ve süreçlerin ekonomik açıdan –yani pazar fırsatlarına ve dolayısıyla bütçe birimlerinin tüketim ihtiyaçlarına yönelim açısından- irrasyonel olduğu açıktır.
2. Salt spekülatif kazanç fırsatları ve salt tüketim kredisinin hem ihtiyaçların karşılanması hem de malların üretimi açısından irrasyonel olduğu da açıktır; çünkü bunlar mülkiyetin ve pazar avantajlarının tesadüfi dağılımıyla belirlenir. Aynı şey, belli koşullarda geliştirme ve finansman fırsatları için de geçerli olabilir, fakat durum her zaman bu olmak zorunda değildir.

Modern ekonomik düzen, rasyonel kapitalist işletmeden ayrı olarak, parasal sistemin ve işletmelerdeki mülkiyet paylarının çeşitli menkul kıymetler vasıtasıyla ticarileştirilmesi açısından benzersizdir. Bu her iki özellik de tartışılmalıdır. Önce parasal sistemi ele alacağız.

32. Modern Devletin Parasal Sistemi ve Farklı Para Türleri: Tedavüldeki Para

1. (a) Modern devlet parasal sistemin kanunla düzenlenmesini evrensel olarak üstlenmiştir; (b) neredeyse istisnasız olarak, buna en azından madeni paralar basma tekeli de dâhildir.

   Başlangıçta, bu tekelin oluşturulmasında salt mali değerlendirmeler belirleyiciydi –senyoraj (sikke vergisi) ve madeni paralardan elde edilen diğer kazançlar. Yabancı para kullanmanın yasaklanmasının temel nedeni buydu. Fakat para basımının tekelleştirilmesi modern çağa kadar evrensel bir hal almadı. Bu nedenle (1871-1873) para reformuna kadar Bremen'de yabancı paralar mevcuttu.

(c) Vergilendirmenin ve ekonomik işletmelerin önemi arttıkça devlet, gerek kendi vezne daireleri gerekse kendi adına işletilenler vasıtasıyla, toplumdaki ödemelerin en büyük alıcısı ve yapıcısı haline geldi. Parasal düzenlemenin ve para basımının tekelinden oldukça ayrı olarak, devletin mali işlerinden sorumlu kişilerin parasal işlemlerindeki davranışları – her şeyden önce, ne tür parayı *gerçekten* elde bulundurdukları ve dolayısıyla ödeyebilecekleri, halka yasal ödeme aracı olarak ne tür bir parayı dayatacakları ve dahası gerçekte ne tür bir parayı kabul edecekleri ve ne tür bir parayı kısmen ya da tamamıyla reddedecekleri – devletin mali işlemlerinin muazzam öneminden dolayı parasal sistem için çok büyük öneme sahiptir.

Dolayısıyla, eğer gümrük vergileri altın olarak ödenmek zorunda olursa kâğıt para kısmen reddedilir; Fransız İhtilali'nin assignatları, Amerika Konfedere Devleti'nin parası ve Tai Piing Ayaklanması sırasında Çin hükümeti tarafından basılan para durumunda tamamıyla (en azından nihai olarak) reddedilirdi.

Yasal özellikler açısından para 'yasal ödeme aracı' olarak tanımlanabilir. Özellikle devlet ödeme dairelerinin de içinde bulunduğu herkes bunu kabul etme veya belli miktarda ya da sınırsız ödeme yapma yükümlülüğüne sahiptir. Devletin davranışı açısından devlet ödeme dairelerinin ödemede kabul ettiği ve kendi ödemelerinde de kabulünü zorunlu tuttuğu para olarak tanımlanabilir; yasal zorunlu para ödemelerinde mecbur kıldıkları paradır. 'Zorlama' 1871-1876 döneminin –bildiğimiz gibi gerçekte hiç yürürlüğe girmemiş- gümüş parasına son verildikten sonra (Alman gümüş) Taler'i ve (Fransız gümüş) beş Frankı örneğindeki gibi, mevcut yasal otorite tarafından para politikası nedenleriyle ortaya çıkabilir ya da devletin bir başka ödeme aracıyla ödeme yapamaması dolayısıyla da gerçekleşebilir. Sonraki durumda kabulü zorlayacak mevcut yasal otorite şimdi ilk defa kullanılabilir ya da *ad hoc* (özel amaçlı, geçici) bir yasal otorite oluşturulabilir; bu kâğıt paraya başvurulan bütün durumlarda neredeyse her zaman geçerlidir. Son durumda genellikle olan şey önceden yasal olarak ya da *de facto* (fiilen) ödenebilir olan kesin para cinsinden bir ödeme aracı, kabulü yasal olarak dayatılsa da dayatılmasa da, artık fiili olarak (de facto) dayatılacak ve aynı şekilde *de facto* (fiilen) ödenemez olacaktır.

Bir devlet, uygun bir yasa çıkararak herhangi bir nesneyi bir ödeme aracına dönüştürebilir ve herhangi bir kayıtlı nesneyi ödeme aracı anlamında 'paraya' dönüştürebilir. Onlar için herhangi bir arzulanan 'değer skalaları' dizisi ya da 'piyasa-

daki para' durumunda 'para ilişkileri' (bkz. Yukarıda, 2. Bölüm 6. kısım) oluşturabilir. Ancak devletin ya hiç baskı altına almadığı ya da bunu büyük güçlüklerle yaptığı bu durumlarda parasal sistemin belirli biçimsel bozuklukları vardır.

i. İdari para olayında, neredeyse her zaman çok farklı olan banknot basımı ve (b) beraberinde her türlü madeni para basımı; madenin ürünlerinin daha yüksek bir değere sahip olduğu bir ham madde olarak, parasal olmayan şekilde kullanımı. Bu özellikle söz konusu madenin diğerleriyle değerinden düşük bir para ilişkisi içerisindeyken geçerlidir. Yine piyasa parası olayında, madeni paraların parada kullanılan madenin daha yüksek değere sahip olduğu diğer ülkelere ihracını engellemek aşırı derecede zordur. Son olarak, para basımı için yasal bir para madeni önerisini dayatmak tedavüldeki para (madenî ya da kağıt) ile ilişkili olarak daha düşük değerde olduğu yerde zordur.

Kağıt parayla, madeni bir para biriminin nominal eşdeğeri kağıt parayla kur oranı, banknotların geri ödenebilirliği askıya alındığı zaman maden için çok dezavantajlı olur; ve ödemeleri madeni parayla yapmak mümkün olmadığı zaman olan da budur.

Piyasadaki çeşitli para türleri arasındaki kur oranları (a) her özel durum için ilişkiyi düzenlemekle; (b) oranları dönemsel olarak tesis etmekle ve (c) iki madenlilikte olduğu gibi yasal olarak sabit oranlar koymakla belirlenebilir.

(a) ve (b) durumlarında sadece bir madenin efektif para olması olağandır. (Orta Çağlarda bu gümüştü), diğer madenler ise değişen oranlarda ticaret paraları olarak kullanılır. Modern parasal sistemlerde piyasa parasının farklı türlerinin kullanımının özel biçimlerinin tamamıyla ayrılması seyrektir, fakat bu bazen, Çin'de ve Orta Çağlarda olduğu gibii yaygınlaşmıştır.

Yasal ödeme aracı ve siyasi kurumların 'rasyonel' yönetiminin bir eseri olarak para tanımı; sosyolojik bakış açısından, kapsamlı değildir. G. F. Knapp'ın ifadesiyle bu tanım borçların, özellikle de devlete olan vergi borçlarının ve devletin borçlarının faizinin varlığı gerçeğinden kaynaklanır[54]. Bu tür borçların yasal ödemesi için uygun olan şey, para maddesi değişmiş olsa da paranın nominal biriminin devamlılığıdır ya da eğer nominal birim değişecekse yeni nominal birimin 'tarihsel tanımıdır'. Bunun ötesinde günümüz insanı nominal para birimine, madeni ya da kağıt bir belge parçası değil nominal gelirinin belli bir parçası olarak değer verir.

Devlet yasama yetkisiyle –veya idari kadrosu, ödeme dairelerinin gerçek dav-

ranışı vasıtasıyla- yönettiği parasal alanın 'parasının' resmi geçerliliğini dayatır.

Yani, modern yönetim metotları kullanmak şartıyla. Ancak bu, mesela Çin'de bütün zamanlarda mümkün değildi. Orada daha erken zamanlarda bu genellikle mümkün olmamıştır; çünkü devlete ve devlet tarafından yapılan ödemeler, işlemlerin toplam alanına göre çok küçüktü. Çin hükümeti gümüşü yakın zamanlarda bile altın rezervine sahip 'sınırlı bir para' tedavülüne sokamamıştır, çünkü ortaya çıkacak olan sahte para basımını engelleyecek kadar güçlü değildi.

Bununla birlikte, bu sadece mevcut borçlarla değil, aynı zamanda mevcut mübadeleyle ve gelecekte ödenecek yeni borçların azaltılmasıyla uğraşma meselesidir. Fakat bu bağlamda, tarafların yönelimi temelde paranın bir takas aracı statüsüne (bkz. yukarıda 2. bölüm, 6. kısım) ve dolayısıyla onun gelecekte bir zamanda yaklaşık tahminde bulunulabilecek fiyat ilişkileri içerisinde belirli ya da belirsiz mallar karşılığında kabul edilebileceği olasılığınadır.

1. Belli durumlarda, acil borçların devlete ya da özel şahıslara gelirlerden ödenebileceği olasılığı da önemli derecede göz önünde bulundurulabilir. Fakat bu duruma burada değinmeyeceğiz, çünkü bu sadece acil durumlarda ortaya çıkar.
2. Başka türlü kesinlikle doğru ve harika şekilde uygulanmış ve dolayısıyla her zaman birinci derecede öneme sahip olmakla birlikte, bu noktada G. F. Knapp'ın *Staatliche Theorie des Geldes*' inin eksikliği ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanında devlet kendi hesabına, vergilerden ve sadece bu amaçla olmamakla birlikte çoğu zaman büyük oranda borçlarının faizini ödemek için, bir mübadele aracı olarak da diğer kaynaklardan elde ettiği paraya ihtiyaç duyar. Fakat kredi sağlayıcıları sonraki durumlarda, daha sonra onu bir mübadele aracı olarak kullanmak isteyecektir. Gerçekte parayı istemelerinin ana nedeni budur. Devletin kendisinin de paraya büyük ölçüde, bazen de bütünüyle, gelecekte piyasadan yapılacak mal ve malzeme alımlarını karşılamak için bir mübadele aracı olarak ihtiyaç duyduğu her zaman doğru olur. Bu nedenle, bunu analitik olarak ayırt etmek gerekli olsa da, bu sonuç olarak paranın kesin bir ödeme aracı olduğu değildir.

Paranın pazarlanabilir mallarla ilişkili olarak değerlemesine dayanan, diğer mallar karşısındaki takas olanağı, bir ödeme aracı olarak biçimsel, hukuksal geçerliliğinin ve bir mübadele aracı olarak resmi kullanımı için sıkça var olan yasal zorlamanın aksine 'özsel' geçerlilik olarak isimlendirilecektir.

Prensipte, gözlemlenebilir bir gerçek olarak, parasal bir birim yalnızca belirli türden mallarla ilişkili olarak ve yalnızca her ayrı birey için kendi değerlemesi olarak paranın kendisi için geliriyle birlikte değişen marjinal faydasına dayalı olarak özsel bir değerlemeye sahiptir. Bu marjinal fayda birey için elindeki paranın miktarı arttıkça değişir. Dolayısıyla, para basan otorite sadece değil her şeyden önce, yönetimsel para yarattığı ve onu mübadele yoluyla mal almak için kullandığı ya da onu ödeme aracı olarak halka dayattığı zaman paranın marjinal faydası onun için düşer. Devletle iş yapan ve paranın kamu kuruluşları için azalan marjinal faydasından kaynaklanan daha yüksek fiyatlar nedeniyle daha büyük bir para stoku sahibi haline gelen kişiler için aynı yönde ikinci bir değişiklik vardır. Artık ellerinde olan 'alım gücü' –yani, bu sahipler için paranın marjinal değerinin düşmesi- buna karşılık alım yaptıkları kişilere ödenen fiyatlarda bir artışa neden olabilir. Öte yandan, devlet aldığı banknotların tedavülü kısmından çekilirse –yani, onları yeniden dışarıya vermez imha ederse- sonuç azalmış para stoklarının marjinal değerinin artması ve buna bağlı olarak da giderlerini kısmak zorunda kalması, yani talep fiyatlarını uygun şekilde düşürmesi olacaktır. Sonuçlar çerçevesi henüz çizilenlerin tam tersi olurdu. Dolayısıyla yönetimin parasının, tek başına olmasa da, herhangi bir parasal alandaki fiyat yapısı üzerinde önemli bir etkiye sahip olması mümkündür. (Bunun gerçekleşme hızı ve farklı malları etkilediği farklı biçimler burada tartışılamaz.)

3. Para basımında kullanılan madenlerin üretimindeki işletme malzemelerinde bir ucuzlama, artış ya da bunun tersine giderlerin artması ve miktarın azalması onu parasal amaçlarla kullanan bütün ülkelerde benzer bir etki doğurabilir. Madenlerin parasal amaçlarla ya da parasal olmayan nedenlerle kullanımı birbiriyle çok yakından ilişkilidir; fakat madenin parasal olmayan kullanımının parasal olarak değerlemesi açısından belirleyici olduğu tek durum Çin'deki bakırdır. Altın, parasal alanlar arasında bir ödeme aracı olarak kullanıldığı ve lider ticari güçlerin parasal alanlarında piyasa parası olduğu sürece, nominal altın para biriminde eşdeğer bir değerlemeye, daha az basım masraflarına sahip olacaktır. Geçmişte bu gümüş için de geçerliydi ve eğer gümüş altınla aynı konumda olsa günümüzde de geçerli olurdu. Parasal alanlar arasında ödeme aracı olarak kullanılmayan, fakat bazılarında piyasadaki parayı oluşturan bir maden bu bölgelerin nominal para birimi açısından doğal olarak belirli bir değere sahip olacaktır. Fakat buna karşılık, işletme malzemelerine ek yapmanın giderlerine ve dolaşımdaki miktara ve son olarak da sözde 'ödemeler dengesine' göre diğer

para birimleriyle dalgalanan bir değişim ilişkisine sahip olacaklardır. Son olarak, piyasa parası değil de yönetim parası olarak sınırlı bir para basımı için evrensel olarak kullanılan değerli bir maden öncelikli olarak parasal olmayan kullanımı temelinde değerlenir. Sorun her zaman söz konusu madenin kazançlı biçimde üretilip üretilemeyeceği ve hangi oranda üretileceğidir. Tamamıyla tedavülden kaldırıldığı zaman, bu değerleme bütünüyle uluslararası ödeme aracında ona yönelik parasal olmayan taleple ilişkili olarak hesaba katılan yönetimin parasal giderine dayanır. Öte yandan, eğer piyasa parası ve uluslararası ödeme aracı olarak evrensel olarak kullanılırsa, değerlemesi uzun vadede, uluslararası ödeme aracı bakımından ifade edildiği şekilde, ona olan iki talebin hangisinin üretim giderlerini daha iyi ödeyebildiğiyle belirlenecektir. Eğer piyasa parası olarak kullanımı belirli bir para alanıyla sınırlıysa uzun vadede parasal kullanımının değerleme için belirleyici olması muhtemel değildir. Zira bu gibi özel-standart alanların diğer para alanlarına kur oranı düşme eğiliminde olacak ve yalnızca –geçmişte Çin ve Japonya'da ve günümüzde savaştan sonra birbirinden hala gerçekten kopuk bölgelerde olduğu gibi- uluslararası ticaret tamamıyla kesildiği zaman içerideki fiyatları etkilemeyecektir. Aynı şey denetlenen [yani sınırlı, basılı] yönetim parası olarak kullanılan bir maden durumunda da geçerlidir; madenin para olarak sıkı biçimde sınırlı kullanım olasılığı sadece büyük miktarlarda basılırsa değerlemesi açısından belirleyici olabilir. Bu durumda uzun vadeli sonuç, yalnızca kısıtlı bir alanda piyasa parası olarak kullanılan bir madeninkine benzer olacaktır.

Çin'de geçici olarak yaşanmış olsa da para basımında kullanılan madenin toplam üretiminin ve kullanımının tekel altına alınması temelde teorik, sınırlı bir durumdur. Rekabet eden birkaç para alanı varsa ve maaşlı işçi kullanılıyorsa bu durumu beklenildiği kadar çok değiştirmez. Zira devlet daireleri tarafından bütün ödemeler bu maden cinsinden yapılıyorsa, onun basımını sınırlamak ya da büyük kazanç getirecek şekilde onu ağır olarak vergilendirmek çok yüksek Çin senyorajı durumundakiyle aynı sonucu doğururdu. Birincisi, madenle ilişkili olarak paranın yüksek bir değeri olurdu; eğer maaşlı işçi kullanılıyorsa, madencilik faaliyetleri büyük oranda kazançsız hale gelirdi. Dolaşımdaki miktar azalırsa ortaya bir karşı-enflasyon çıkardı; bu durum, bunun ara sıra para basımının tamamıyla serbest olmasına neden olduğu Çin'de gerçekten olduğu gibi paranın yerine geçecek şeylerin kullanılmasını ve doğal ekonomi alanının büyük oranda genişlemesini teşvik edecek kadar ileri gidebilir. Bu Çin'de de olmuştur.

Eğer bir pazar ekonomisi sürdürülecekse, para politikasının uzun vadede serbest para basımının yasal olarak geçerli olmasından başka şekilde olması neredeyse mümkün değildir. Tek fark madeni para basımının ilgili tarafların inisiyatifine terk edilmemesidir –öte yandan, bütünsel sosyalizmde para sorunu önemli olmaktan çıkacak ve değerli madenler neredeyse hiç üretilmeyecektir.

4. Değerli madenlerin normal olarak para standardı ve paranın yapıldığı madde haline gelmesi tarihsel olarak süs ve dolayısıyla özellikle hediye işlevlerinin bir sonucudur. Fakat salt teknik faktörler dışında, bu kullanım aynı zamanda bunların normal olarak ağırlığa göre ticareti yapılan mallar olmasıyla belirlenir. Bu işlevlerinin devamı ilk bakışta pek açık değildir, çünkü bugün çok küçük ödemeler dışında hepsi için herkes normal olarak banknot kullanmaktadır ve ödemelerde onları almayı beklemektedir. Ancak, maden standartlarının korunmasının altında yatan önemli güdüler vardır.

5. Bütün modern devletlerde, sadece kâğıt para biçiminde para basımı yasal olarak düzenlenmekle kalmaz aynı zamanda devlet tekeline alınır. Bu ya doğrudan devletin kendisi tarafından ya da özel imtiyazlara sahip, fakat devletin kontrolüne tabi birkaç sürüm dairesi –banknot bankaları- tarafından yapılır.

6. 'Kamu tedavül parası' terimi (*regiminales Kurantgeld)*[55] sadece, kamu idareleri tarafından gerçekten ödenen ve kabulü mecbur kılınan paraya uygulanacaktır. Öte yandan, zorunlu kabule göre ödenmemekle birlikte resmi yasal hükümler gereği özel şahıslar arasındaki işlemlerde kullanılan herhangi başka bir para 'tali standart para' olarak adlandırılacaktır. Özel işlemlerde yalnızca belli bir maksimum miktara kadar yasal olarak kabul edilmek zorunda olan para 'demir para' olarak isimlendirilecektir. (*Scheidegeld*). (Bu terminoloji Knapp'ınkine dayanmaktadır. Bu aşağıdakilerde daha kesin biçimde doğrudur.

'Kesin' tedavül parası kamu tedavül parası anlamına gelir; öte yandan herhangi türden bir para eğer gerçekte efektif olarak değiştirilebilir veya kesin para anlamında geri ödenebilir ise 'geçici' tedavül parası olarak adlandırılacaktır.

7. Uzun vadede, kamu tedavül parası doğal olarak dolaşımdaki para ile çakışmalıdır. Bu ayrı, salt 'resmi' yasal para olamaz. Ancak dolaşımdaki para zorunlu olarak üç şeyden birisidir: (a) serbest piyasa parası (b) denetlenmeyen; ya da (c) denetlenen yönetim parası. Devlet hazinesi ödemelerini yalnızca kendisine bir şekilde ideal görünen bir para sisteminin kurallarına başvurmaya karar vererek yapmaz; eylemleri kendisinin ve önemli ekonomik grupların çıkarlarıyla belirlenir.

Dolaşımdaki standart bir para çartal formu açısından madeni ya da kâğıt para olabilir. [56] Sadece madeni para bir serbest pazar parası olabilir; fakat bütün madeni paralar için durum mutlaka bu değildir.

Rasyonel yönetim standart madenden belli bir miktar bastığı ya da onu çartal madeni paralarla değiştirdiği zaman – madenin kontrolü serbest piyasa parasıdır. [57] O zaman, standart olarak seçilen değerli madene göre efektif bir altın, gümüş ya da bakır standardı olacaktır. Rasyonel yönetimin gerçek bir "maden kontrolü" (*hylodromy*) sistemini sürdürme konumunda olup olmadığı sadece kendi isteklerine değil, bireylerin para basımı için madeni arz etmekle ilgilenip ilgilenmediklerine de bağlıdır.

Bu nedenle madeni kontrol fiili olarak var olmadan resmi olarak mevcut olabilir. Resmi konum ne olursa olsun *hylodromy* şu durumlarda efektif değildir. (a) çeşitli madenlerle ilgili *hydlodromy* göz önüne alındığında, bunlardan bir ya da ikisi resmi kurda, ham maddenin piyasa fiyatına göre daha az değerlidir. Bu durumda, doğal olarak, sadece aşırı değerli maden para basımı için ve kredi verenlere ödeme için teklif edilecektir. Eğer devlet ödeme daireleri bu eğilime katılmazsa, aşırı değerli madeni paralar, onlar da ödemelerinde sunacak bir şeyleri olmayana kadar ellerinde birikecektir. Eğer fiyat ilişkisi yeterince sıkı biçimde sürdürülürse, o zaman değeri az madeni paralar eritilecek ya da aşırı değerli madenin paralarıyla mal olarak ağırlık hesabına göre takas edilecektir.

(b) Özellikle gereklilik stresi altında bulunan devlet dairelerinin de içinde bulunduğu ödeme yapan kişiler, o sırada geçici (yani geri ödenebilir) para değil ya tali para ya da eğer önceden geçiciyse de sürüm dairesinin iflası nedeniyle geri ödenemez hale gelen madeni ya da kâğıt bir başka ödeme aracının kabulünü dayatmak için sürekli olarak ve büyük ölçekte resmi haklarını ya da zorla alınmış yetkilerini kullanılır.

Tali para biçimleri veya artık efektif anlamda geçici olamayan formlar halka sürekli olarak büyük ölçekte dayatılmıyorsa (a) durumunda *hylodromy* kesilir, (b) durumunda da aynı şey olur.

(a) durumundaki sonuç, sabit oranı daha sonra serbest piyasanın tek parası haline gelen aşırı değerli madenle sınırlamaktadır; (b) durumunda ise artık efektif olarak geçici olmayan tali madeni ya da kâğıt paralar standart para haline gelir. İlk durumda 'sınırlı bir paraya' sahip oluruz, ikinci durumda

ise bir kâğıt standardına. *Hylodromy* 'nin yasal olarak çıkarılma anlamında resmi olmadan efektif olması da mümkündür.

Buna bir örnek orta çağlarda madeni para basan çeşitli otoritelerin rekabetidir. Bu rekabet onların senyorajdaki mali çıkarlarından kaynaklanmakta ve para madenlerinden olabildiğince çok para basmaya çalışmaktaydılar. O zaman resmi olarak *hylodromy* (madenin kontrolü) yoktu, fakat gerçek durum sanki böyle bir şey varmış gibiydi.

Söylenilenlerin ışığında, altın, gümüş ya da bakır olabilecek bir 'tek maden yasal standardının' bir madenin yasayla korunduğu zaman var olduğu söylenebilir. Öte yandan, 'çok madenli yasal' bir standart birden fazla (bu bir, iki ya da üç) olabilir. Maden kullanıldığı ve birbiriyle sabit bir kur içinde serbestçe basıldığı zaman var olur. 'Paralel yasal bir standart' birkaç madenin sabit bir kur olmadan serbestçe basılabilir olduğu zaman var olur. Standart bir madenden ve bir maden standardından, ancak bu maden etkili bir şekilde kontrol edildiği ve dolayısıyla uygulamada gerçek piyasa parasını oluşturduğu zaman söz edilecektir.

Yasal olarak, Latin Birliği'nin bütün ülkeleri, Alman para reformundan sonra (1871) gümüş para basımının kaldırılmasına kadar iki para (altın ve gümüş) kullanma sistemindeydi. Fakat fiilen, bir kural olarak, o sırada çok değerli olan maden gerçekte standart bir madendi. Bununla birlikte, kur oranının yasal olarak istikrara kavuşturulması o kadar iyi işliyordu ki değişiklik çoğu zaman nadiren fark ediliyordu ve fiili bir **bimetalizm** var gibi görünüyordu. Fakat kur değiştiği ölçüde değer kaybeden para tali para haline geliyordu. (Konuyla ilgili bu anlatım Knapp'ınkiyle çakışmaktadır.) En azından, rekabet eden birkaç otosefal ve özerk para basım kurumu arasında rekabet olduğunda **bimetalizm** sadece geçici bir olgu olarak fiili parasal bir durumdur ve genellikle fiili değil yasal bir durumdur.

Değerinden aşağı değeri olan madenin para basımında kullanılmaması doğal olarak idari eylemin değil, madenlerin yasal basım oranlarının devamıyla ilişkili değişen piyasa durumunun sonucudur. Tabi ki para basım evinin bir madeni, yönetim parası olarak zararına basmayı sürdürmesi de mümkündür fakat madenin parasal olmayan kullanımları daha kazançlı olduğu için, tedavüle de tutulmayabilir.

33. Sınırlı Para

Para basımında kullanılan madeni kontrol altında olmayan herhangi tür bir madeni para eğer tedavüldeki bir paraysa 'sınırlı para' (*Sperrgeld*) olarak isimlendirilecektir. Sınırlı para tali para olarak tedavülde, yani aynı para alanındaki bir diğer parayla sabit bir ilişki içinde olabilir. Bu sonraki sınırlı paranın, kâğıt paranın ya bir piyasa parasının bir diğer formu olabilir.

Ya da sınırlı para uluslararası bir standarda yönelebilir. Bu, kendi alanında tek geçerli para olduğu ve dışarıdaki ödemeleri madeni parayla veya altın ya da gümüşle yapmak için uluslar- arası ödeme araçlarına sahip olmak amacıyla önlem alındığı zamanki durumdur. Bu, yabancı paradan oluşan bir yedek fona sahip konvertibl sınırlı para standardıdır.

Sınırlı para, tek geçerli para olduğu, fakat uluslararası bir standarda yönelik olmadığı zaman "özel" olarak adlandırılacaktır.

Sınırlı para, o zaman uluslararası ödeme araçları ya da yabancı para satın alındığı her seferinde geçici olarak uluslararası değerlemeye sahip olabilir ya da bu mümkün olduğu zaman uluslar- arası standartla sabit bir ilişki kazandırılabilir. Taler ya da beş franklık madeni para aynı ülkenin tedavüldeki parasıyla sabit bir ilişkiye sahip sınırlı paralardı; her ikisi de tali paralardı. Hollanda' nın gümüş guldeni para basımının kısıtlanmasından sonra kısa bir süre "özel" olduktan sonra uluslararası altın standardına yönelmişti ve şimdi rupi aynı konumdadır. Bu aynı zamanda 24 Mayıs 1910 para basımı düzenlenmesinden beri, kanunda zikredilmeyen para madeninin kontrolü fiilen mevcut olmadığı sürece, "özel" olan Çin doları için de geçerlidir. Uluslararası altın standardına yönelim, Amerikan Komisyonu tarafından önerildiği şekliyle, reddedildi.

(a) Sınırlı ulusal para, henüz anılan durumun aksine, serbest para basımı yasal olarak var olduğu, fakat özel işlere kazançsız geldiği ve dolayısıyla gerçekleşmediği zaman "engellenmiş" piyasa parası olarak adlandırılacaktır. Bu tür para geçmişte bir zaman piyasa parası olmuş olmalıdır; fakat çok madenlilikle birlikte, madenlerin görece pazar fiyatlarındaki değişiklikler ya da çok veya tek madenlilikle birlikte finansal felaketler hükümet tarafından madeni para ödemesini imkânsız kılmış ve onu kağıt parayı benimsemeye ve onu karşılanamaz kılmaya itmiş olmalıdır. Sonuçta, özel girişimin para

madeninin etkin kontrolüyle ilgili ön koşulları ortadan kalktı. Bu para o zaman – en azından eylem rasyonel olduğu ölçüde – artık işlemlerde kullanılmayacaktır.

(b) Burada tek başına "sınırlı para" olarak adlandırılan tedavüldeki sınırlı paradan başka sınırlı "demir" para – yani sadece belli bir miktara kadar ödeme aracı olarak kabul edilmesi gereken para – da olabilir. Zorunlu olmasa da genellikle, standart madeni parayla ilişkili olarak eritilmesini engellemek için bilerek onun değerini aşan oranda basılır. O zaman genellikle, belli yerlerde bozdurulabilir olması açısından geçici para statüsüne sahiptir. Bu durum her gün rastladığımız türden bir olaydır ve buradaki amaçlarımız açısından özel bir öneme sahip değildir.

(c) Bütün "demir" para ve birçok türden sınırlı madeni para, para sistemlerinde banknotun (bugünün kağıt parasının) yerine benzer bir yere sahiptir. Ondan sadece para madeninin belli önemde parasal olmayan bir kullanımının olması açısından ayrılır. Sınırlı madeni para geçici para olduğu, piyasa parasıyla ödeme yapmak için yeterince rezerv var olduğu zaman neredeyse bir tedavül aracıdır.

34. Banknot

Banknot doğal olarak her zaman yönetim parasıdır. Sosyolojik para teorisinin amaçları açısından, üzerine basılı, parayı oluşturan özel biçimsel anlamı içeren belgenin çartal bir formudur ve zorunlu olmasa da temsil edebileceği başka bir şey iddiasında bulunmaz. Gerçekte, bozdurulamayan kâğıt para olayında böyle bir iddia hiç yoktur.

Biçimsel hukukun bakış açısından, banknot (en azından resmi olarak) on yedinci yüzyılda İngiliz sarraflar örneğindeki gibi özel bir şahıs, banknotlar örneğinde olduğu gibi imtiyazlı bir banka, devlet bonoları örneğindeki gibi siyasi bir kurum tarafından kabul edilen ödenebilir borçlanma senetlerinden ibaret olabilir. Etkin biçimde ödenebilirse ve dolayısıyla sadece tedavüldeki bir araç ya da geçici para olarak işlev görüyorsa tam olarak karşılanabilir – ve böylece bir senet oluşturur - ya da sadece normal ödeme taleplerini karşılayacak ölçüde garanti edilebilir bu da onu tedavüldeki bir araç yapar. Teminat kapsamı – *banco* parası örneğinde gibi – belli ağırlıkta altın ve gümüş ya da madeni para cinsinden olabilir.

Banknot ilk defa geçici paranın bozdurulabilir formu olarak basılmıştır

Modern zamanlarda genellikle, neredeyse her zaman banknotlar şeklinde bir tedavül aracı olmuştur. Bu nedenle mevcut maden standardı açısından isimlendirilmişlerdir.

1. Son paragrafın birinci kısmı doğal olarak bir kâğıt para türünün yerine bir diğerinin geçtiği, ya da tersi durumlar için geçerli değildir. Fakat bu birincil bir para basımı olayı değildir.
2. Mübadele ve ödeme araçlarının özel çizimi olan biçimler almadan, yani madeni veya kağıt paralar ya da diğer maddi nesneler olmadan var olabileceği tabii ki doğrudur. Bununla ilgili bir şüphe yoktur. Ancak, bunlardan para olarak söz etmek uygun değildir; "hesap birimi" ya da özel duruma göre uygun olan bir başka terim kullanmak uygundur. Bu, belli miktarlarda çartal nesnelerle özdeşleşmiş paraya özgüdür. Bu salt dışsal ya da ikincil` öneme sahip olmaktan çok uzak bir özelliktir.

Önceden geçici para olan şeyin ödenebilirliği askıya alınırsa, ilgili tarafların bunu geçici bir ölçü olarak mı yoksa tahmin edebildikleri sürece kesin bir ölçü olarak mı gördüklerini ayırt etmek önemlidir. İlk durumda, madeni para ya da altın ve gümüş bütün uluslararası ödemelerde arandığı için, kağıt paranın nominal maden eşdeğeriyle ilişkili olarak indirime girmesi olağan olacaktır. Fakat bu her halükarda kaçınılmaz değildir; indirim de çoğu zaman mütevazıdır. Bununla birlikte, indirim yabancı paraya olan ihtiyaç çok şiddetliyse büyür. İkinci durumda, bir süre sonra kesin bir " kâğıt para standardı" gelişecektir. O zaman para birimi üzerinde bir "indirimden" söz etmek artık uygun değildir, fakat en azından geçmiş kullanımında "değerin düşmesi" söz konusudur.

Artık engellenmiş ve konunun tanımlandığı önceki piyasa parasının madeninin pazar fiyatının uluslararası ödeme araçlarına göre bir nedenle çarpıcı biçimde düşmesi ihtimal dışı değildir. Bu arada kâğıt paranın değerindeki düşüş daha az belirgindir. Bu (gerçekte Avusturya ve Rusya'da olduğu gibi) önceden madenin (bu iki durumda gümüş) ağırlığı açısından nominal birim olan şey artık ondan bağımsız hale gelmiş olan daha küçük bir nominal kağıt para miktarıyla satın alınabilirdi. Bu kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla, salt kağıt standardının başlangıç aşamalarında kağıt para birimi uluslararası mübadelede muhtemelen istisnasız aynı nominal maden miktarından daha düşük bir rakamla değerlense bile bu adım her zaman ödeme güçlüğünden kaynaklandığı için ardından gelen gelişme, Avusturya ve Rusya'daki gibi, içerideki ödeme araçlarına olan dış talebi belirleyen ödemeler dengesinin geliş-

mesine, basılan kağıt paranın miktarına, para basan otoritenin yeterli miktarda uluslararası ödeme aracını elde etme başarısının derecesine bağlıdır. Bu üç faktör uluslararası ödeme araçları – bu olayda altın – karşısında kâğıt paranın kur oranının gittikçe daha çok sabitleştirilmiş olduğu ve hatta yükseleceği öte yandan aynı zamanda önceki standart madenin fiyatının uluslar- aras standarda göre düşeceği biçimde şekillenebilir (ve gerçekte bazen şekillen miştir). Gümüş olayında bu, madenin (altın karşısında) artan ve ucuzlaya üretimi ve para olarak kullanımdan gittikçe kalkması nedeniyle oldu. Ger çekten bağımsız bir kâğıt standardı, önceki oranda maden cinsinden ödeme nin efektif olarak devamı ihtimali kalmadığı zaman var olur.

35. Paranın Resmi ve Maddi Geçerliliği

Günümüzde bir devletin kendi yetki alanında bir para türünün resmi g çerliliğini yasayla ve idari eylemlerle standart olarak güvence altına alabilece (kendisi ödemeleri bu parayla yapacak konumda kalması şartıyla) doğrudu

Eğer önceden tali ya da geçici olan bir paranın (madeni para durumu da) serbest piyasa parası ya da (senet para olayında) bağımsız kâğıt para hali gelmesine izin verirse bunu yapma durumunda kalmayacaktır. Bunun nede bu para türlerinin o zaman başka bir türü yönetene ve dolayısıyla onları ken ödemelerinde dayatana kadar devletin elinde birikecek olmasıdır. (Knapp ha olarak, standarttaki "engelleyici" değişiklikler durumundaki normal sürecin olduğunu savunmuştur.)

Fakat bu resmi güç paranın maddi geçerliliği, yani mal mübadelelerin hangi oranda kabul edileceğiyle ilgili hiçbir şey ifade etmez. Para otoritelerir onun maddi geçerliliğini etkileyip etkilemeyeceği ya da bunu ne ölçüde ya cağıyla ilgili bilgi de vermez. Tecrübeler gösterir ki siyasi otorite tüketime k konması, üretimin kontrolü, maksimum ve minimum fiyatların tespiti gibi t birlerle en azından kendi bölgesinde mevcut ya da üretilen mal ve hizmetl ilgili olarak bu maddi geçerliliğin kontrolünü yüksek derecede sağlayabilir. cak yine tecrübeler gösterir ki bu tür kontrolün etkinliğine aşırı derecede öne sınırlar da konulur. Bu başka yerde tartışılacaktır. Fakat bu gibi tedbirler halükarda para yönetimi kategorisine ait değildir. Öte yandan, rasyonel tür para politikası oldukça farklı bir amaca sahipti. Buradaki eğilim, genellikle is rarı sürdürmek veya bazı durumlarda mümkün olan en yüksek orana ulaşı

amacıyla yerli paranın yabancı para açısından maddi değerlemesini, yani yerli paranın yabancı para birimleriyle ifade edilen piyasa fiyatını etkilemek olmuştur. Bu tür bir politikayı belirleyen çıkarlar arasında itibar ve siyasi güç vardır. Fakat ekonomik tarafta belirleyici olanlar, gelecekteki yabancı kredilerle özellikle ilgili olan parasal çıkarlar ve başta dışarıdan hammadde kullanmak zorunda olan endüstrilerin ve ithalatçıların çok güçlü ticari çıkarlarıdır. Son olarak, nüfus içerisinde bu ithal malları satın alan tüketiciler sıfatıyla çıkarlar mevcuttur. Bugün rasyonel politikanın temel kaygısının gerçekte yabancı paraların düzenlenmesi olduğuna şüphe yoktur.

> Hem bu hem de aşağıdakiler Knapp' ın görüşlerine uygundur. Kitabı, hem şekil hem de içerik açısından Alman edebi tarzının ve anlayışının en büyük şah eserlerinden biridir. Birçok uzman eleştirmenin onun bilerek görmezden geldiği problemler üzerinde yoğunlaşması talihsizliktir. – bunlar bazı durumlarda tamamıyla önemsiz olmamakla birlikte gerçekte az sayıdadır.

Resmi standart olarak istenen gümüşün değeri resmi kur tarafından düşürüldüğü için İngiltere altın standardına muhtemelen bir ölçüde tereddüt ederek girerken, modern dünyada modern örgütlenme biçimine sahip bütün diğer devletler para standartlarını İngiliz altın standardıyla mümkün olan en istikrarlı değişim ilişkisine göre seçmiştir. Ya sınırlı tali gümüş parayla birlikte saf altın standardını ya da uluslararası ödemeler için altın rezervlerinin korunmasını hedefleyen rasyonel bir politikaya sahip sınırlı bir gümüş ya da denetli bir senet para standardı seçtiler. Salt kâğıt standartlarının benimsenmesi, daha önceki standart parayla ödeme yapamama problemini karşılamanın tek yolu olduğu her yerde, her zaman siyasi bir felaketin sonucu olmuştur. Bu, günümüzde büyük ölçekte olmaktadır.[58]

Yabancı parayı altınla ilişkili olarak stabilize etmek amacıyla birinin kendi para sisteminde sabit altın oranıyla madeni para basmasının tek mümkün araç olmadığı doğru görünmektedir. Madeni kontrol altındaki farklı çartal altın para türleri arasındaki değişim paritesi gerçekte ciddi biçimde bozulabilir. Bununla birlikte, ihtiyaç durumunda altın ihraç etme ve yeniden altın para basma yoluyla uluslararası ödeme aracı edinme olasılığı içerideki maden kontrolüyle büyük oranda arttırılır ve maden kontrolü var olduğu sürece bu ancak altın ihracı üzerindeki doğal ticaret engelleri veya ambargolarla ortadan kalkabilir. Fakat öte yandan, tecrübenin de gösterdiği gibi, normal barış zamanı koşullarında iyi

düzenlenmiş bir hukuk sistemine uygun üretim koşullarına ve uluslararası ödemeler için yeterli yabancı para tedarikine bilerek yöneltilmiş bir rasyonel politikaya sahip bir bölgenin görece istikrarlı bir kur oranı sürdürmesi mümkündür. Ancak, diğer şartlar eşitken bu, devlet maliyesine ve altın ihtiyacı olan kişilere önemli derecede ağır yükler getirir. Tabii ki uluslararası işlemlerde başlıca ödeme aracı gümüş olsaydı ve dünyanın belli başlı tüccar ülkelerinde böyle kabul edilseydi tamamıyla aynı şey geçerli olurdu.

36. Para Politikasının Metotları ve Hedefleri

Yabancı parayla ilişkili rasyonel politikanın tipik metotlarının daha temel olanları arasında şunlar bulunur(özel önlemler genelde burada ele alınmayacaktır):

(a) Altın madeninin kontrol altında tutulduğu ülkelerde; (1) karşılığı altın olmadığı sürece, dolaşımdaki aracın ticari senetle; yani satılan mallar için güvenli kişiler ya da, başka deyişle, kendini ispatlamış yatırımcılar tarafından garanti altına alınan ödeme talepleriyle desteklenmesi. Kendi hesaplarına senet basan bankaların işlemleri mümkün olduğunca bu gibi senetlerle uğraşma, mal stoklarının ipoteğine dayalı kredi verme, teminatların alınması, çek ödemelerinin takası, ve son olarak devlet için finansal aracı olarak hareket etmekl sınırlıdır; (2) emisyon bankalarının "indirim politikası". Bu dışarıdaki ödemelerin ülke içindeki, özellikle de emisyon bankasının elindeki altın stokunı tehdit edecek derecede bir altın talebi yaratması olasılığı olduğunda indirim yapılan senetlere uygulanan faiz oranının artmasından ibarettir. Amaç yabancı para stokuna sahip olanları daha yüksek faizin avantajından yararlanmay teşvik etmek ve ülke içindeki kredi alımlarını azaltmaktır.

(b) Altından başka sınırlı bir maden standardına ya da kağıt standardına sahi bölgelerde başlıca önlemler şunlardır: (1) Kredinin aşırı yayılmasını ör lemek için (a:2) de tanımlanan benzer bir indirim politikası; (2) bir altı pirimi politikası. Bu aynı zamanda tali bir sınırlı gümüş paraya sahip altı standartlı bölgelerde yaygın olan bir tedbirdir. (3) Planlı bir altın alımı pc litikası ve yabancı senetlerin alım satımıyla yabancı para kurunun plan kontrolü.

Bu politika ilk planda salt rasyonel değerlendirmelere yöneliktir, fakat bel koşullar altında ekonomik etkinliğin özsel olarak düzenlenmesini de içerebili Emisyon bankaları ticari bankalar sisteminde büyük bir güç konumuna sahi

tir, zira ticari bankalar çoğu zaman emisyon bankası tarafından açılan krediye bağımlıdır.

Emisyon bankası para piyasasını, yani kısa vadeli kredinin verildiği koşulları tek şekilde düzenlemek üzere diğer bankaları etkileyebilir ve oradan ticari kredinin planlı düzenlemesine geçebilir; bu şekilde de malların üretiminin yönünü etkileyebilir. Bu, kapitalist bir ekonomik düzen içerisinde, planlı bir ekonomiye en yakın yaklaşımdır. Bu, biçimsel olarak sadece gönüllü düzenlemeler meselesidir, fakat gerçekte söz konusu siyasi otorite tarafından kontrol edilen bölgedeki ekonomik etkinliğin maddi düzenlemesini içerir.

Bu önlemler savaş öncesi çok normaldi. Bunlar bir paranın istikrara kavuşturulmasına, ya da sınırlı ya da kağıt paraya sahip ülkelerde olduğu gibi değişiklik istenmesi durumunda, en çok, paranın yabancı para değerinde dereceli bir artış yaratma girişimlerine yönelik bir para politikasının yararına kullanılıyordu. Bu nedenle son tahlilde, en önemli tüccar ulusların para madenlerinin kontrolüne sahip para sistemlerine yönelikti.

Fakat tam tersi bir politikayı isteyen güçlü çıkarlar da mevcuttur. Şu türden rasyonel bir politikayı desteklerler: (1) İhracat çıkarlarının konumunu düzeltmek için kendi paralarının yabancı para değerinde bir düşüş yaratan tedbirler; (2) paranın ülke içindeki mallara göre değerini düşürmek ve böylece yerli malların parasal fiyatlarını arttırmak için (ki bu da aynı şeydir) altına ek olarak (onun yerini alması düşünülmeyen) gümüşün de serbestçe para olarak basılması yoluyla para basımını ve hatta bazı durumlarda kâğıt paranın planlı basımını arttırmak. Hedef, bu tür malların üretimindeki kazanç olasılıklarını arttırmak olmuştur; yerli para açısından bakıldığında bunların fiyatlarındaki bir artış dolaşımdaki yerli para miktarındaki artışın ve buna bağlı olarak yabancı para değerindeki düşüşün ilk sonucu olarak düşünülüyordu. Burada amaçlanan süreç "enflasyon" adını alır.

Şu noktalar belirtilebilir: (1) Nicel önemi hala tartışmalı olsa da, madenin herhangi bir şekilde kontrolüyle değerli madenin üretiminin aşırı şekilde ucuzlaması ya da madenin arzında bir başka artış kaynağı, çok ucuz olan zorla elde etme yoluyla olduğu gibi, bu madenin para standardı olduğu bölgelerde en azından birçok ürünün ve farklı derecelerde bütün ürünlerin fiyatında bir yükselişe doğru dikkat çekici bir eğilime yol açacaktır. (2) Aynı zamanda, bağımsız bir kâğıt para standardına sahip bölgelerde şiddetli finansal baskı durumlarının, özellikle de savaşın, para otoritelerini politikalarını büyük oranda savaşın fi-

nansal gerekliliklerine yöneltmeye ittiği şüphesiz bir gerçektir. Değerli maden kontrolüne ya da sınırlı madeni paraya sahip ülkelerin, benzer koşullarda, tedavüldeki senetlerinin geri ödemelerini askıya almakla kalmayıp, kesin ve saf bir kâğıt para standardı tesis etmeye kadar gittikleri de eşit derece de açıktır. Fakat ikinci olayda artık tali para haline gelen madeni para, senetlerle ilişkili primi göz ardı edildiği için, sadece parasal olmayan amaçlarla kullanılabilirdi. Bu nedenle tedavülden kalktı. Son olarak, saf kâğıt para standardına bu gibi geçişler durumunda (ki bu kağıt paranın sınırsız basımıyla birlikte gerçekleşir) enflasyon bütün neticeleriyle birlikte muazzam ölçekte ortaya çıkmıştır.

Bütün bu süreçler karşılaştırıldığında, serbest biçimde basılan madeni piyasa parası var oldukça enflasyon olasılığının zorlukla sınırlandırılacağı görülebilir. Bu ilk planda mekanik nedenlerle geçerli olacaktır. Bir ölçüde elastik olmakla birlikte, parasal kullanım için hazır söz konusu değerli madenin miktarı kesin biçimde sınırlıdır. İkinci olarak, burada paranın oluşturulması özel çıkarların inisiyatifiyle, madeni para basımı talebi ödeme aracı için piyasa sistemine yöneltilecek şekilde gerçekleşmesi açısından ekonomik nedenler söz konusudur. O zaman, enflasyon sadece sınırlı madeni para (bugün altın standardına sahip ülkelerdeki gümüş para gibi) serbest basıma açılırsa mümkündür. Bununla birlikte, sınırlı maden çok ucuza ve büyük miktarlarda üretilebilirse etki çok büyük olabilir.

"Tedavül araçlarının" miktarındaki artış yoluyla bir enflasyon sadece dolaşımda kredi koşullarının uzamasıyla çok aşamalı bir artışın sonucu olarak anlaşılabilir. Sınırlar elastiktir, fakat son tahlilde bu süreç emisyon bankasının ödeme gücünü sürdürme gerekliliğiyle kesin biçimde sınırlanır. Sadece bankanın ödeme gücünün ortadan kalkması tehlikesi varsa ağır bir enflasyon tehlikesi vardır. Normalde bu sadece savaş gereksinimlerinden kaynaklanan kâğıt para standardının olduğu yerde gerçekleşebilir. Savaş sırasında İsveç'in, savaş malzemelerinin ihracından kaynaklanan altın enflasyonu gibi durumlar, burada ele alınması gerekmeyen bu gibi özel koşulların sonucudur.

Bağımsız bir kâğıt para standardının bir kere oluşturulduğu yerde bizzat enflasyon tehlikesi olmayabilir (zira savaş zamanı neredeyse bütün ülkeler kısa süre içinde kağıt para standardına geçerler); fakat genelde enflasyonun neticelerinin gelişmesiyle ilgili dikkat çekici biçimde daha büyük bir olasılık vardır. Finansal zorlukların ve artan ücret ve maaş taleplerinin ve yüksek fiyatların neden olduğu diğer giderlerin baskısı, mutlak gereksinim olmasa da ve büyük

fedakârlıklara maruz kalınırsa onu bastırma olasılığına rağmen, mali yönetimlerin enflasyonu sürdürme eğilimini dikkat çekici biçimde güçlendirecektir. Bu açıdan kâğıt para ve diğer paralar arasındaki farklılıklar, yalnızca nicel olsa da, [savaş sırasında ve savaştan sonra] bir grup olarak müttefiklerin, Almanya'nın ve son olarak hem Avusturya hem de Rusya'nın finansal yönetiminin göstereceği gibi kesinlikle dikkat çekicidir.

Dolayısıyla, rasyonel para politikası özellikle tali sınırlı madeni para ya da kâğıt para olayında, enflasyon politikası olabilir. Birleşik devletler gibi, parasının oranıyla çok az ilgilenen bir ülkede bu devletin finansal ihtiyaçlarından kaynaklanan herhangi bir güdüye dayanmadan oldukça normal koşullarda bir süre geçerli olmuştur. Savaş sırasında enflasyon önlemleri alan birçok ülkede, zorunluluk baskısı daha sonra da enflasyon politikasının devamına yol açtı.

Burası bir enflasyon teorisi geliştirmenin yeri değildir. Enflasyon ilk planda her zaman belli çıkarların alım gücünü arttırmanın özel bir yoludur. Biz sadece planlı bir ekonominin özsel rasyonelliğine yönelik, devlet parası ve özellikle de kâğıt parayla geliştirilmesi çok daha kolay olan rasyonel bir para politikasının aynı zamanda kur oranının istikrarı açısından irrasyonel olan çıkarlara hizmet etmesinin çok daha olası olduğunu belirteceğiz. Zira rasyonel para politikasının (pazar ekonomisi tipinin) ve dolayısıyla da parasal sistemin biçimsel rasyonelliği burada sürekli olarak ileri sürülen "rasyonellik" terimine uygun olarak sadece şu anlamlara gelebilir: Devletin finansal çıkarları gibi piyasa yönelimli olmayan ya da rasyonel hesaplama için en uygun bir temel olarak diğer para birimleriyle istikrarlı değişim ilişkilerinin sürdürülmesiyle ilgilenmeyen, aksine enflasyon yoluyla belli çıkar grupları için alım gücü yaratmaya ve kamu maliyesi açısından yeni para basımına artık ihtiyaç olmasa bile onun devamına yönelik bu tür bütün çıkarların dışlanması anlamına gelebilir. Özellikle bu sonraki sürecin desteklenmesi mi yoksa engellenmesi mi gerektiği somut temellere dayanarak çözülebilecek bir soru değildir. Onun somut varlığı konusunda ise hiçbir şüphe olamaz.

Özsel sosyal ideallere yönelik bir bakış açısının savunucularının, saf bir piyasa ekonomisinde para ve döviz oluşturulmasının yalnızca karlılığa yönelen çıkar gruplarının oyun nesnesine dönüştürüldüğü ve "doğru" miktar ve "doğru" türden para açısından düşünülmediği gerçeğinde çok önemli bir eleştiri olanağı bulabilecekleri de doğrudur. Haklı olarak, "yönetilebilenin" piyasa parası değil yalnızca " yönetim parası" olduğunu savunabilirler. Dolayısıyla yönetim parası-

nın, özellikle istenilen şekilde ve miktarda ucuza üretilebilen kâğıt paranın kullanımı, özsel rasyonellik açısından, hedefleri ne olursa olsun, para sorununu ele almanın tek doğru yoludur. Bu tez biçimsel mantıksal açılardan kesindir. Ancak, değeri doğal olarak, dünyayı yönetecek olanın geçmişte olduğu gibi gelecekte de ekonomik bir yönetimin fikirlerinden ziyade bireylerin "çıkarları" olması açısından sınırlıdır.[59] Dolayısıyla, mevcut anlamı içerisinde *biçimsel* rasyonellik ve bir madenin kontrolünü sürdürme yükümlülüğünden tamamıyla bağımsız, rasyonel para politikası yürüten bir otorite için teorik olarak oluşturulabilecek özsel rasyonellik arasındaki çatışma olasılığı da bu açıdan gösterilmiştir. Bu tartışmanın tek amacı buydu.

Parayla ilgili tüm bu tartışmanın Knapp'ın muhteşem kitabı *Die Staatliche Theorie des Geldes*' le bir tür tartışmaya dayandığı açıktır. Ancak bu tartışma günümüz problemleriyle ilgili noktalarla sınırlıdır ve oldukça şematik bir temelde yürütülmüş, ince noktaları tamamıyla atlamıştır. Çalışma, kendi açısından kusursuz olmakla birlikte, yazarın niyetlerinden oldukça farklı biçimde hemen değer yargılarının desteklenmesinde kullanılmıştı. Özellikle kâğıt para taraftarı olan Avusturya rasyonel para yönetimi tarafından sıcak karşılanmıştı. Olaylar, Knapp'ın teorisini herhangi bir açıdan çürütmemekle birlikte, daha önce bilineni yani paranın özsel geçerliliğini ele almasının eksik olduğunu göstermiştir. Şimdi bu ifadeyi daha ayrıntılı biçimde doğrulamak zorunlu olacaktır.

36a. Ek: "Parayla ilgili Devlet Teorisi Üzerine Önemli bir Not"

Knapp başarılı bir şekilde hem devletlerin kendilerinin hem de devletin yönlendirmesi altında olan birimlerin son zamanlardaki para politikasının, bir altın standardını ya da buna mümkün olduğunca çok yaklaşan bir başka standardı benimseme çabalarında paralarının diğerleri özellikle İngiliz parası cinsinden değişim değeriyle ilgilendiklerini gösterir. Amaç, uluslararası ticarette ödeme aracı olarak evrensel biçimde kullanılan dünyanın en büyük ticaret alanının parası olan İngiliz altın standardıyla belli bir kambiyo paritesi sürdürmekti. Bunu başarmak için Almanya ilk olarak gümüş parayı tedavülden kaldırdı; daha sonra Fransa, İsviçre ve Latin Birliğinin diğer ülkeleri, Hollanda ve son olarak Hindistan gümüşü piyasa parası olarak kullanmayı bıraktı ve onu sınırlı para haline getirdi. Bunun dışında, dış ödemeleri altınla yapmak için dolaylı olarak,

altın madenini kontrol altına alacak önlemler aldılar. Avusturya ve Rusya da aynısını yaptı; geri ödemesi olmayan, bağımsız kâğıt para kullanan bu ülkeler en azından dış ödemeleri istedikleri zaman altınla yapabilme pozisyonunda olmak için altın madenini kontrol altına alacak dolaylı önlemlere başvurdular. Böylece, yabancı döviz kurlarının mümkün olan en büyük stabilizasyonunu elde etmekle ilgilendiler. Knapp bundan döviz kuru stabilizasyonunun belli bir paranın materyalini ve bunun kontrolünü önemli yapan tek faktör olduğu sonucuna varır. Döviz kuru istikrarı hedefinin (Avusturya ve Rusya' da olduğu gibi) kağıt para idarelerinin kontrol uygulamalarıyla dolaylı olarak ve aynı zamanda yine para materyalini kontrol tedbirleriyle doğrudan desteklendiğine hükmeder. Tabii ki bu iddiası, aynı madenin tam olarak kontrol edildiği bölgeler için *ceteris paribus* (bütün her şey eşit kalmak şartıyla) koşullarında kesin biçimde ve tamı tamına doğru değildir. Zira aynı madende kontrollü bir para basımı sürdüren iki bölge para madeninin ihracı üzerindeki ambargodan uzak durduğu sürece, ister altın isterse gümüş standardı ülkeleri olsunlar, her iki tarafta da aynı türden maden kontrolünün varlığı hiç şüphesiz kambiyo paritesinin devamını önemli ölçüde kolaylaştırır. Ancak, Knapp' ın ulaştığı sonuç büyük ölçüde doğrudur. Fakat bu, paranın materyalinin seçiminde – bugün altın ya da gümüş herhangi bir madenle kâğıt para arasındaki seçimde –önemli olabilecek tek değerlendirmeler kümesidir. İki madenlilik ve sınırlı parada söz konusu olan özel durumlar daha önceden ele alınmıştır ve burada makul biçimde konu dışında tutulabilirler.

Böyle bir iddia bir kâğıt standardı ve maden standardının bütün diğer açılardan aynı şekilde hareket ettiğini ima eder. Fakat biçimsel bir bakış açısından bile fark önemlidir. Kâğıt para zorunlu olarak yönetim parasının bir formudur, bu madeni para için de geçerli olabilir, ama zorunlu değildir. Kağıt paranın "serbestçe basılması" imkansızdır. Değerini yitirmiş kâğıt para (örneğin *assignatlar*) ile gümüşün gelecek bir zamanda evrensel olarak tedavülden kalkması ve bu şekilde salt bir sanayi hammaddesi haline gelmesinden kaynaklanan türde bir değer kaybı arasındaki fark görmezden gelinemez. Bununla birlikte, Knapp' ın bazen bunu kabul ettiği doğrudur. Kâğıt da aynen değerli madenler gibi serbestçe elde edilebilen bir mal olmamıştır ve bugün de (1920) öyledir. Fakat hem artan üretim olasılığı hem de muhtemel taleple ilişkili üretim giderleri arasındaki fark büyüktür, zira madenlerin üretimi nispi derecede kesin biçimde maden rezervlerinin varlığına bağlıdır. Bu fark rasyonel bir para politikası yönetiminin, savaştan önce, kâğıt para üretecek konumda olduğu önermesini doğrular. Bu

Çin' de kullanıldığı şekliyle bakırdan (bile), gümüşten (kesinlikle) ve altından (çok kesin biçimde) önemli bir farklılıktır. Göreceli olarak konuşursak giderler görmezden gelinebilir. Bunun yanında, senetlerin nominal değeri keyfi olarak belirlenebilir ve kullanılan kağıdın miktarıyla özel bir ilişkisi olmak zorunda değildir. Madeni para olayında, bu sonuncusu sadece "demir" para olarak kullanımı bakımından doğrudur; dolayısıyla herhangi bir benzer derecede ya da benzer açıdan geçerli değildir. Bu para madeni için kesinlikle geçerli değildi. Sonraki olayda, mevcut miktar bir şekilde elastikti, fakat kâğıdın üretilebilirliğinden muazzam derecede daha katı biçimde sınırlandırılmıştı. Bu gerçek para politikasının keyfiliğine sınırlar koymuştur. Rasyonel para politikası münhasıran döviz kurlarının mümkün olan en büyük istikrarının devamına yöneldiği derecede, senet para basımında teknik sınırlamalar olmasa bile, çok kesin normatif sınırlamalara tabi olurdu. Bu Knapp'ın da pekâlâ verebileceği bir cevaptır; bu cevabı verirken de sadece biçimsel bakış açısından 2da olsa haklıdır. Tamamıyla "bağımsız" kâğıt paraya ne demeli? Knapp Avusturya ve Rusya' ya işaret ederek durumun aynı olduğunu söyleyecektir: "Sadece" para madenlerinin kıtlığı tarafından dayatılan salt teknik sınırlamalar yoktur. Sonuç bu yokluğun tamamıyla önemsiz bir fark olup olmadığıdır. Bu Knapp'ın görmezden geldiği bir sorundur. "Bir paranın yok oluşuna karşı henüz bir iksir bulunmamıştır" der. Eğer kâğıt üretiminin mevcut (1920) mutlak ve anormal engellenmesi görmezden gelinebilirse o zaman hiç şüphesiz kâğıt paranın sınırsız basımına eğilimli belli faktörler mevcut olmuştur ve hala da vardırlar. İlk planda, Knapp'ın da varsaydığı gibi siyasi otoritede para politikasının mutlak sorumluluğunu taşıyanların çıkarları ve ayrıca özel çıkarlar vardır. Her ikisi de ilk planda istikrarlı döviz kurlarının devamıyla ilgili zorunluluktan değildir. Çıkarlarının, en azından geçici olarak, doğrudan karşı tarafta bulunabileceği bile doğrudur. Bu çıkarlar ya siyasi yönetim ve para yönetiminin içinden ya da ona güçlü bir baskıda bulunarak, "enflasyona" ya da terimi kullanmaktan kesin biçimde kaçınan Knapp'ın uluslararası kambiyo kuruna yönelik olmadığı için "kabul edilemez" olan kağıt para basımı olayı olarak tanımladığı şeye neden olacak politika üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

İlk planda enflasyona başvurmak için finansal çekicilikler vardır. Alman markının, en önemli ev eşyaları ve kişisel mallarla ilişkili olarak, enflasyon sayesinde önceki değerinin ortalama 20 katı kadar değer kaybetmesinin – karlar ve ücretler bu fiyat düzeyine uydurulduğu zaman – bütün yerli malların ve iş hiz-

metlerinin nominal olarak öncekinden 20 kat yüksek değerlenebileceği anlamına geleceği burada varsayılabilir. Bu aynı zamanda, bu şanslı durumda olanlar için, savaş borçlarının esas düzeyinden 20 kat azalması demektir. Nominal para gelirleri arttığı için vergi gelirlerinde orantılı bir artış sağlayacak olan devlet, en azından bu kaynaktan bir rahatlama sağlayacaktır. Bu gerçekte çekici bir beklentidir. Birilerinin bunun maliyetini karşılayacağı açıktır, fakat bu ne devlet ne de bu iki özel satış kategorisindeki girişimciler ya da ücretliler olacaktır. Eski dış borçları istenildiği zaman ve göz ardı edilebilir maliyetle üretilebilen bir para birimiyle ödeyebilmek daha da çekici bir beklentidir. Dış borçlara yönelik bu politikanın, siyasi müdahale olasılığından başka, gelecekteki kredileri de tehlikeye atacağı şeklinde bir itiraz vardır. Fakat devlet şu ya da bu şekilde uzak bir gelecekten çok şimdiki zamanla daha çok ilgilidir. Bunun yanında, işçilerin nominal ücretlerinin pazarlık gücünün olmaması ya da durumun anlaşılamaması veya başka herhangi bir nedenle sadece beş ya da muhtemelen on misli artarsa, ki bu pekala mümkündür, ürünlerinin fiyatlarının enflasyon sayesinde 20 kat arttığını görmekten sadece çok mutlu olacak girişimciler vardır.

Bu tür kamu maliyesi güdülerinden kaynaklanan şiddetli enflasyonun ekonomik politika alanındaki uzmanlar tarafından kesin biçimde reddedilmesi olağandır. Bu Knapp'ın kambiyo kuru yönelimli para politikası türüyle kesinlikle uyumlu değildir. Öte yandan, tedavül araçlarının hacmindeki kesin fakat aşamalı, bazen bankalar tarafından kredi açılmasını kolaylaştırarak üstlenilen türden bir artış, teşvik edici spekülatif yaklaşımların aracı olarak çoğu zaman olumlu karşılanır. Daha büyük kar beklentisi vaat etmekle, girişimcilik ruhunu ve bununla serbest paranın sabit faizli tahviller yerine kar odaklı girişimlere yatırılmasını teşvik ederek kapitalist üretimde bir artışı teşvik ettiği savunulur. Bununla birlikte, bu daha muhafazakâr politikanın döviz kurunun istikrarı üzerindeki etkisinin ne olduğunu sormalıyız. Doğrudan etkisi –yani girişimcilik ruhunu teşvikinin sonuçları- daha uygun bir ödemeler dengesinin oluşturulması ya da en azından ulusal paranın yabancı para pozisyonundaki düşüşü kontrol altına almak olabilir. Bunun ne kadar sıklıkla işlediği ve etkisinin ne kadar güçlü olduğu bir diğer sorudur. Ayrıca burada para hacminde devletin para gereksinimleri tarafından yaratılan mütevazı artışın etkilerinin olup olmayacağı tartışılmayacaktır. Ulusal para stokunda döviz pozisyonuna görece zararsız olan böyle bir artışın maliyeti şiddetli enflasyon durumunda 'kamulaştırmaya' tabi olacak aynı gruplar tarafından azar azar ödenecektir. Bu, nominal geliri aynı kalan herkesi

ya da sabit bir nominal değeri olan tahvillerin sahiplerini, her şeyden önc sabit gelirli bono geliri sahiplerini ve ancak çok sıkı bir mücadeleyle yükseltil bilecek olması açısından 'sabit' maaşları kapsar. Dolayısıyla, Knapp'ı kâğıt pa yönetimi için bir ölçüt olarak önemli olanın yalnızca yabancı paranın istikra olduğunu söylemeye çalışıyor olarak yorumlamak mümkün değildir; aslında bunu iddia etmez. Onun yaptığı gibi, bunun ampirik olarak tek ölçüt olaca şeklinde çok yüksek bir olasılık olduğuna inanmak da doğru değildir. Bunun birlikte, bunun Knapp'ın anladığı şekilde tamamıyla rasyonel olan bir para p litikasını belirleyici ölçütü olacağı inkar edilemez. Bu mümkün olduğunca, pa politikalarından kaynaklanan fiyat ilişkilerinin bozulmasını engellemeye çal şan bir ölçüttür. (Bu Knapp'ın kendisinin dile getirmediği bir tanımdır.) Fak oluşturulan para politikası türünün pratik öneminin döviz kurlarının istikra sorunuyla sınırlı olduğu kabul edilemez. Ve Knapp da bunu iddia etmez.

Enflasyondan burada fiyat devrimlerinin ya da en azından yavaş fiyat düze artışlarının bir kaynağı olarak söz edilmiş ve bu tür fiyat düzeyi değişiklikleri yaratma arzusu tarafından çıkarılabileceği belirtilmiştir. Doğal olarak, bir fiy devrimi yaratacak kadar kapsamlı bir enflasyon kaçınılmaz olarak döviz istikr rını bozacaktır. Gerçi bu, tedavüldeki araçta meydana gelen aşamalı artışlar iç mutlaka geçerli değildir. Knapp bunu kabul ederdi. O açıkça ve haklı olara teorisinde ister devrimsel, evrimsel ya da muhafazakâr olsun, emtia fiyatlarıy ilgili bir döviz politikasına yer olmadığını kabul eder. Neden? Bunu muhtem len şu biçimsel nedenlerle yapar:

İki ya da daha fazla ülkenin standartları arasındaki kambiyo ilişkisi pa birimlerinin biçimsel olarak açık ve tek biçimli az sayıda piyasa fiyatında günlü olarak ifade edilebilir. Bu ilişki rasyonel bir para politikası için bir rehber olar kullanılabilir. Rasyonel bir para politikası otoritesinin, özellikle de tedavül ara larıyla ilgili olanın, genel koşullar yaklaşık olarak aynı kalmak şartıyla, gelec belli bir dönemde pazar ilişkileriyle bağlantılı belli bir nüfus tarafından yalnız ödeme amaçlı olarak istenen belli bir ödeme araçları stokundaki muhtemel da galanmalarla ilgili kesin tahminler (ama yalnızca, pazarda belli aralıklarla gö lemlenen önceki talep koşullarına dayanan tahminler) yapması mümkündü Fakat belli bir gelecek dönemdeki bir para artışı ya da daralmasının –devrims ya da aşamalı bir artış ya da belki de bir azalma- fiyatlar üzerindeki etkisini ay anlamda nicel olarak tahmin etmek mümkün değildir. Bunu yapmak için, di katin yoğunlaştırılacağı enflasyon durumunda, aşağıdaki ilave gerçekleri bilm

zorunlu olacaktır: (1) Mevcut gelir dağılımı; (2) bununla bağlantılı olarak, ekonomik etkinlikle uğraşan farklı bireylerin oradan kaynaklanan mevcut politika kararları; (3) enflasyon sürecinin izleyeceği kanallar, yani yeni basılan paranın ilk ve sonraki alıcılarının kim olacağı. Bu, nominal gelirlerin enflasyon tarafından artırılma sırasını ve bunun gerçekleşme derecesini bilmeyi içerecektir. (4) Yeni oluşturulan mal talebinin tüketim, maddi duran varlık yatırımı, ya da yeni sermaye için uygulanma şekli. Bu nitel ve hatta nicel olarak önemli olacaktır; (5) fiyatlarda sonuç olarak ortaya çıkan değişiklikler ve buna karşılık meydana gelen gelir değişiklikleri ve bunlara bağlı olarak alım gücünün yeniden dağıtımıyla ilgili sayısız bulgu ve ayrıca mal üretiminde teşvik edilen (olası) artışın hacmi. Bütün bunlar, bütünüyle yeni ekonomik durumla karşılaşan bireyler tarafından alınan kararlara bağlı verilerdir. Bu kararlar da diğer bireylerin fiyatlarla ilgili beklentileri üzerinde etki yapacaktır; gelecekteki gerçek fiyatları yalnızca sonuçtaki çıkarlar çatışması belirleyebilir. Böyle bir durumda, ilave bir milyar para biriminin 'X' in pik demir fiyatında ya da 'Y' nin tahıl fiyatlarında artışlar doğuracağı konusu gibi, tahmin biçiminde geleceği ön görme sorunu olamaz. Minimum değil maksimum fiyatlarla ilgili ve etkinlikleri sınırlı olsa da yerli malların fiyatlarıyla ilgili bir geçici düzenlemeye gidilebileceği gerçeği beklentiyi daha güç hale getirebilir. Fakat spesifik fiyatları hesaplama şeklindeki bu imkansız iş, başarılsa bile görece az kullanılacaktır. Bu sadece ödeme aracı olarak gereken paranın miktarını belirleyecek; fakat para buna ek olarak ve daha büyük ölçekte, sermaye mallarını elde etme aracı olarak kredi şeklinde gerekecektir. Burada, tasarlanan bir enflasyon önleminin olası sonuçları da söz konusudur ve bunlar elverişli değildir. Bu nedenle, her şey göz önüne alındığında, Knapp modern piyasa ekonomisinde enflasyonist fiyat politikalarının, kambiyo istikrarının sürdürülmesininkine benzer planlı bir rasyonel politika olarak kullanılma olasılığını bütünüyle göz ardı etmiş olabilir.

Fakat tarihsel olarak bu tür politikaların varlığı bir gerçektir. Hiç şüphesiz, kaba biçimde ve para ekonomisinin daha ilkel koşulları altında ciddi başarısızlıklara neden olsa da, Çin'in bakır parasıyla ilgili olarak defalarca enflasyon ve deflasyon teşebbüsünde bulunulmuştur. Amerika'da enflasyon önerilmiştir. Bununla birlikte, Knapp, kitabı sadece ispatlanabilir varsayımlar adını verdiği şey temelinde işlediği için, kendisini devletin bağımsız para basımında dikkatli olması gerektiği tavsiyesinde bulunarak rahatlatır. O tamamıyla döviz kurunun istikrarı ölçütüne yöneldiği için, bu tavsiye görece açık görülmektedir; dövizde enflasyondan

kaynaklanan ayar bozulması ve değer azalması genellikle çok yakından ilişkilidir. Fakat bunlar özdeş değildir ve her enflasyona temelde döviz pozisyonunun neden olduğu da doğru değildir. Knapp, enflasyonist bir para rejiminin fiyat politikası nedenleriyle diğerleri arasında serbest gümüş kampanyası sırasında Amerikalı gümüş üreticileri ve Greenbacks* talep eden çiftçiler tarafından istendiğini, fakat bunun sadece bu olaylarla sınırlı olmadığını açıkça kabul etmez; ama bunları ret de etmez. Bunun uzun vadede hiçbir zaman başarılı olmaması onun için belki de rahatlatıcıdır. Fakat durum bunun kadar basit değildir. Sadece fiyat düzeyini artırmaya yönelik olsalar da olmasalar da bu türden enflasyonlar gerçekleşmiştir; Avrupa'dan söz etmezsek, Uzak Doğu'da bile assignat'ların karşılaştığı türden felaketler bilinmedik değildir. Bu parayla ilgili özsel teorinin ele alması gereken bir olgudur. Knapp gümüşün değerinin düşmesiyle *assignatların* değerinin düşmesi arasında hiçbir fark olmadığını kesinlikle savunmayacaktır. Biçimsel olarak da durum bu değildir. Değeri düşen gümüş para değil, endüstriyel amaçlarla kullanılan ham gümüştür. Aksine, basılı çartal gümüşün kaderi çoğunlukla bunun tersi olmuştur. Öte yandan 'değeri düşen', endüstriyel amaçlarla kullanılan kâğıt değil sadece **çartal** *assignatlardır*. Knapp'ın da haklı biçimde işaret edeceği gibi, yalnızca devlet tarafından nihai olarak yürürlükten kaldırıldığı zaman sıfıra ya da koleksiyoncuların biçtiği değere ya da müze parçalarına düşecekleri doğrudur. Dolayısıyla, bu bile 'devlet' eyleminden kaynaklanır. Bu varsayım olabilir, ancak, resmi olarak tedavülden kaldırılmadan önce kamu yükümlülüklerinin ödemelerini yapmak için nominal olarak hala geçerli olmalarına rağmen, maddi değerleri öncekinin çok küçük bir oranına düşmüş olabilir.

Fakat, bu gibi felaketlerden oldukça ayrı olarak, tarih oldukça fazla sayıda enflasyon örneği ve öte yandan Çin'de para madenlerinin parasal olmayan kullanımının sonucu olarak deflasyonist örnekler sunar. Daha önce tali olmayıp o hale gelen belli para türlerinin, belli koşullarda devletin elinde toplanma eğilimi gösterdiğini ve standarttaki engelleyici değişiklikleri gerekli kıldığını belirtmekten fazlasını yapmak gereklidir. Özsel bir para teorisi, daha önce öne sürülen sebeplerle teorik bir çözümü ne kadar başarabileceği sorgulanabilir olsa bile, en azından fiyatlar ve gelirin ve dolayısıyla tüm ekonomik sistemin bu gibi durumlarda nasıl etkileneceğiyle ilgili soruyu formüle etmelidir. Benzer şekilde gümüş ya da altının fiyatlarında diğeri açısından ortaya çıkan görece bir düşüş sonucunda, daha önce resmi olarak *bimetalizm* ülkesi olan Fransa'nın gerçekte ara sıra tek başına altın standardında bazen gümüş standardında işlem yaptığı, diğer

madenin tali hale geldiği gerçeği bir başka problemi yansıtır. Bu gibi bir durumda, ortaya çıkan fiyat değişikliklerinin parasal bir kaynaktan çıktığına dikkat çekmek tek başına yeterli değildir. Aynı şey paranın maddesinin değiştirildiği diğer olaylarda da geçerlidir. Ayrıca (Cortez ve Pizzarro olayında olduğu gibi) ister yağmadan, (erken Hıristiyanlık döneminde ve 16. yüzyıldan itibaren Çin'de olduğu gibi) ister ticaret yoluyla zenginleşmeden, isterse üretim artışından kaynaklansın değerli madenlerin arzındaki bir artışın kaynaklarının ne olduğunu bilmek isteriz. Kaynak sonraki ise, üretim sadece artmış mıdır yoksa aynı zamanda ucuzlamış mıdır, neden? Madenin parasal olmayan kullanımlarındaki değişiklikler ne gibi bir rol oynamış olabilir? Örneğin Antik çağdaki Akdeniz bölgesi gibi belli bir ekonomik bölge için, Hıristiyan çağının erken yüzyıllarında olduğu gibi Çin ya da Hindistan gibi bütünüyle ayrı bir bölgeye belirli bir ihracatın gerçekleşmesi olabilir. Ya da nedenler, tamamıyla ya da kısmen, paranın küçük işlemlerde kullanımı gibi para kullanımıyla ilgili geleneklerdeki değişiklerden kaynaklanan para talebindeki bir değişiklikte yatabilir. Bütün bu ve diğer çeşitli olasılıkların durumu nasıl etkileme eğiliminde olduğu bir para teorisinde tartışılması gereken bir konudur.

Son olarak bir pazar ekonomisinde paraya olan talebin düzenlenmesini tartışmak ve bu kavramın anlamını sorgulamak gereklidir. Bir şey açıktır ki o da serbest para basımı sisteminde serbest pazar parasının oluşturulmasını belirleyen pazar ilişkilerinin taraflarının ödeme araçlarına olan gerçek talebidir. Bunun yanında modern emisyon bankalarının tedavül araçları politikalarını belirleyen, piyasa katılımcılarının emisyon bankalarının ödeme yeteneklerinin ve bu da hesaba katılarak tesis edilen normların bileşimi içerisinde ödeme araçlarına ve her şeyden önce de krediye olan efektif taleptir. Bütün bunlar modern ekonomik düzenin genel karakteriyle uygunluk içersinde olduğu gibi ilgili tarafların ihtiyaçlarına yönelmiştir.

Ekonomik sistemimizin hukuksal koşulları altında, doğru biçimde 'para talebi' olarak adlandırılabilecek tek şey budur. Bu kavram bu nedenle, ilişkili efektif mal talebi gibi özsel ölçütle oldukça ilgisizdir. Bir pazar ekonomisinde, para basımına yönelik temel bir engel sadece madeni para olayında söz konusudur. Fakat daha önce belirtildiği gibi, değerli madenlerin parasal sistemler için önemini oluşturan da tam olarak bu sınırın varlığıdır. Standart bir paranın istenildiği gibi sınırsız üretilemeyen bir maddeyle, özellikle de değerli madenlerden biriyle sınırlandırılması, bunun yanında tedavül araçlarının bu standart

kapsamına alınması herhangi tür bir para basımına sınır teşkil eder. Her ne kadar belli elastikiyeti engellemese ve evrimsel türden bir kredi enflasyonunu bütünüyle imkânsız hale getirmese de hala önemli derecede bir esnemezliğe sahiptir. Paranın pratik amaçlarla, kâğıt gibi sınırsız üretilebilen bir maddeden yapıldığı yerde bu tür mekanik bir sınır yoktur. Bu durumda, para miktarının düzenleyicisinin, bu tür mekanik kısıtlamalarla engellenmeyen siyasi otoritelerin özgür kararı olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu daha önce işaret edildiği gibi, siyasi otoritenin finansal çıkarları kavramıyla ve hatta belli koşullarda, baskı makinelerinin Kızıl ordular tarafından kullanılmasında olduğu gibi, yönetim kadrosunun üyelerinin salt kişisel çıkarlarıyla belirleme anlamına gelir. Madeni standartlarının önemi günümüzde tam olarak, bu çıkarların parasal durum üzerindeki etkisinin kaldırılmasında ya da daha kesin biçimde, devleti her zaman etkilemeye çalışarak onu salt kağıt standardına yönelerek madeni terk etmeyi teşvik edebilecekleri için, bu tür çıkarlar üzerindeki belli kısıtlamada yatar. Bir maden standardı, işleyişinin mekanik karakterine rağmen, bir pazar ekonomisinde daha yüksek derecede biçimsel rasyonellik olanağı sağlar; çünkü eylemin tamamıyla pazar avantajlarına yönelmesine izin verir. Avusturya ve Rusya'nın deneyiminin gösterdiği gibi, saf bir kağıt standardı altındaki rasyonel para otoritelerinin para politikasının ya otoritenin ya da yönetim kadrosunun salt kişisel çıkarlarına veyahut da devletin finansal çıkarlarına yönelik olmadığı tabiki doğrudur. (Bu bir mübadele aracı olarak paraya ne olduğuna bakılmadan mümkün olan en büyük hacimde ödeme aracının, en az pahalı biçimde oluşturulması anlamına gelecektir.) Fakat böyle bir yönelimin baskı hale gelme tehlikesi bir kâğıt standardında sürekli mevcuttur; öte yandan para madenini kontrol edildiği bir sistem de (serbest piyasa parası) benzer anlamda mevcut değildir. Bir pazar ekonomisinin resmi düzeni açısından, bu tehlikenin varlığı maden kontrolü standardından herhangi türde başka bir parasal sistemde mevcut 'irrasyonel' bir faktördür. Bu, böyle bir parasal sistemin kendisinin, mekanik karakteri nedeniyle sadece görece bir biçimsel rasyonellik derecesine sahip olduğu kolaylıkla kabul edilebilmesine rağmen doğrudur. Knapp'ın kabul edebildiği ve etmesi gereken de bu kadardır.

Parayla ilgili miktar teorisinin eski formları ne kadar ilkel olursa olsun devletin finansal ihtiyaçları tarafından belirlenen kâğıt para basımıyla birlikte ortaya çıkan herhangi bir enflasyonun paranın 'değerinin yitirilmesi' ne neden olan tehlikesi içinde olduğu inkar edilemez. Bunu hiç kimse, Knapp bile, redded

mez. Fakat onun bunu önemsiz olarak atmasının nedenleri hiç de ikna edici değildir. Knapp'ın bütün ciddiyetiyle, herhangi bir paranın ayarının düşmesiyle mutlak ilgisizliğinin kanıtı olarak ileri sürdüğü, her bireyin '*amfiprotik*' konumu, yani hem borçlu hem borç veren olması,[60] hepimizin kendi tecrübemizden bildiği gibi bir hayalden ibarettir. Bu konum sadece gelir sahipleri için değil, günümüzde çoğumuzun başına geldiği gibi, giderleri yirmi kat artabilirken geliri nominal birim olarak aynı kalan veya en iyi ihtimalle devlet maliyesi ve bürokratların ruh hali izin verirse iki kat artan sabit maaşlı herkes için ne fark eder? Bu herhangi bir uzun vadeli alacaklı için ne ifade eder? Paranın maddi geçerliliğindeki bu türlü radikal değişiklikler, günümüzde birçok yatırımcı uluslararası mübadele durumundan kazanç elde etme konumunda olsa ve bazı (çok az sayıda) işçiler nominal ücretlerinde artış sağlayacak kadar güçlü olsalar da, paranın maddi geçerliliğindeki bu gibi radikal değişiklikler toplumsal devrim yönünde kronik bir eğilim yaratır. Tabii ki, herkes bu devrimsel etkiyi ve beraberinde piyasa ekonomisinin muazzam derecede bozulmasını hoş karşılamada özgürdür. Bu gibi bir görüş bilimsel olarak çürütülemez. Doğru ya da yanlış, bazıları bu eğilimin piyasa ekonomisinin sosyalizme dönüşmesine neden olacağını ümit edebilir. Ya da bazıları, tesisinin yol açtığı fedakârlıklara bakılmaksızın, sadece küçük üretim birimlerine sahip planlı bir ekonominin özsel rasyonelliği gerçekleştirebileceği tezine kanıt bekleyebilirler. Bilimin bu tür sorulara karar vermesi imkânsızdır, fakat aynı zamanda bu etkiler hakkındaki gerçekleri alabildiğince açık ve nesnel biçimde ifade etmek de onun görevidir. Knapp'ın insanların aynı derecede hem borçlu hem alacaklı olduğu varsayımı (ki genel formül içerisinde yaptığı önerme savunulamaz) sadece durumu gizlemeye yarar. Çalışmasında belirli yanlışlar vardır; ancak yukarıdaki, teorisindeki eksikliğin en önemli öğesi olarak görünmektedir. Bu aynı zamanda, normalde çalışmasına karşı olmayan kimi bilim adamlarını 'ilkesel' olarak teorisine hücum etmeye itmiştir.

37. Siyasi Kurumların Ekonomik Düzen İçin Parasal Olmayan Önemi

Özerk siyasi kuruluşların var olması, ekonomik sistem için parasal düzen dışında her şeyden önce şu açılardan önem taşır: (1) Diğer her şey neredeyse eşit olmak üzere, ihtiyaç duydukları hizmetler için arz kaynakları olarak kendi nedenlerini tercih etme eğilimi göstermelerinde. Bu siyasi kurumların ekonomisi, daha

çok tekelci bir karaktere ya da ihtiyaçların bütçesel tatmini sisteminin karakterine daha çok sahip oldukça, bu gerçeğin etkisi daha büyük olur; dolayısıyla bu şimdilerde artmaktadır. (2) Bazı temel ölçütlere dayanarak sınırları dışındaki ticaret işlemlerini planlı bir şekilde teşvik etme, kısıtlama ya da düzenleme – yani bir dış ticareti yürütme – imkânında. (3) Ekonomik etkinliğin, şiddeti ve tipi değişmekle birlikte, siyasi kurumlar tarafından biçimsel ve özsel anlamda çeşitli şekillerde düzenlenmesi olanağında. (4) Otorite ve siyasi güç yapısında ve bununla yakından ilişkili idari yapı ve özellikle en yüksek itibara sahip olan sosyal sınıfların yapısındaki çok büyük farklılıkların ve kazanç ve kar olgularına yönelik olarak bunlardan kaynaklanan yaklaşımların önemli sonuçlarında. (5) Bu siyasi kurumların yönetici otoriteleri arasında kendi güçlerini artırmak ve otoriteleri altındakilere tüketim ve kazanç araçlarını ve buna bağlı gelir ve kar fırsatlarını sağlamak için var olan rekabette. (6) Bu kurumların kendi ihtiyaçlarını karşılama şekillerindeki farklılıklarda. Bununla ilgili olarak bir sonraki kısma bakınız.

38. Siyasi Kurumların Finansmanı

Ekonomik sistem ile temelde ekonomik olmayan kuruluşlar arasındaki en doğrudan bağlantı kurumsal etkinliklerini, yani idari kadrosunun kendisinin etkinliğini ve onun tarafından yönetilen etkinliği, sürdürme araçlarını sağlama şeklinde yatar. (bkz. 1. bölüm, 12. kısım) Bu tedarik biçimi, en geniş anlamı içerisinde, aynı malların tedarikini içine alan 'finansman' olarak adlandırılabilir.

Finansman – yani, kurumsal etkinlik için ekonomik olarak kıt araçların tedariki – sadece en basit tipler göz önüne alınarak, şu şekillerde düzenlenebilir.

(1) Salt gönüllü ya da zorunlu katkılara ya da hizmetlere dayanan aralıklı finansman: Gönüllü aralıklı finansman üç şekilden birini alabilir:

(a) Büyük hibeler ve bağışlar.[61] Bu, yardım maksatlı, bilimsel ve temelde ekonomik ya da siyasi olmayan diğer hedefler ile ilişkili olarak tipiktir.

(b) Dilencilik. Bu belli türden tarikat cemaatlerine özgüdür.

Ancak, Hindistan'da laik dilenciler kastına ve başka yerlerde, özellikle Çin'de, örgütlü dilenci guruplarına rastlarız. Bu durumlarda dilencilik bölgesel bölüşümler ile kapsamlı biçimde tekelleşebilir ve sistemli hale gelebilir. Ayrıca, karşılık verme bir görev ve erdemlilik sayıldığı için dilencilik aralıklı olma niteliğini kaybedip gerçekte vergi benzeri bir gelir kaynağı haline gelebilir.

(c) Siyasi ve sosyal olarak üst olarak kabul edilen kişilere verilen, biçimsel olarak gönüllü armağanlar. Bu; şeflere, prenslere, patronlara, feodal toprak beylerine ya da kişilere verilen hediyeleri kapsar. Bunlar adet haline geldiği için, gerçekte zorunlu ödemelere çok benzeyebilir. Fakat genel olarak bunlar rasyonel uygunluk temelinde tasarlanmaz. Fakat çoğunlukla örneğin özel yıl dönümleri gibi belli geleneksel olaylarda ya da aile etkinliklerinde veya siyasi önemi olan olaylarda verilebilir. Öte yandan, aralıklı finansman, zorunlu katkılara dayalı olabilir.

Zorunlu 'aralıklı' finansmanın tip durumu Güney İtalya'da *Camorra* ve Sicilya'da *Mafia* gibi örgütler ve başka yerlerdeki benzer örgütlü gruplar tarafından gösterilir. Hindistan'da törensel olarak ayrılmış 'hırsız' ve 'soyguncu' kastları ve Çin'de benzer ekonomik tedarik metoduna sahip tarikatlar ve gizli dernekler var olmuştur. Ödemeler yalnızca görünüşte 'aralıklıdır', çünkü bunlar resmi olarak yasa dışıdır. Uygulamada çoğu zaman, belli hizmetlerin –özellikle bir güvenlik garantisi- verilmesi karşılığında ödenen 'dönemsel' aidatlar karakteri alır. Yaklaşık yirmi sene önce Napolili bir imalatçı *Camorra*'nın ticari işletmelerle ilgili etkinliği hakkındaki şüphelerine cevap verdi: 'Signore, la Camorra mi prende X lire nel mese, ma grantisce la sicurrezza, -lo Stato me, ne prende 10. X, e garantisce: niente. '[bayım *Camorra* benden ayda on liret alıyor, fakat bana güvenlik sağlıyor: Devlet bu miktarın on katını alıyor fakat bana hiçbir şey sağlamıyor.] Afrika'ya özgü gizli dernekler –belki de önceki 'erkekler evinin' işlevini yitirmiş organları- benzer şekilde (gizli mahkemeler olarak) işler ve bu şekilde güvenlik sağlar. Siyasi gruplar – Liguria 'korsan devleti' gibi temelde yağmadan elde edilen kazançlara dayanıyor olabilir, fakat bu uzun bir dönem boyunca asla tek destek kaynağı olmamıştır.

(2) Öte yandan, finansman, sürekli bir temele dayalı olarak düzenlenebilir.

A.— Bu, örgüt tarafından herhangi bir ekonomik üretim olmaksızın gerçekleşebilir. O zaman, bir para ekonomisine dayalı olabilen mal bağışlarından ibaret olabilir. Eğer böyle ise, para bağışları toplanır ve ihtiyaçlar gerekli hizmetlerin parayla satın alınmasıyla sağlanır. Bu durumda, yönetici kadro üyelerinin tüm maaşı parayla karşılanır. Öte yandan mal bağışları doğal ekonomi temelinde düzenlenir. Sonra, üyelere aynı bağışlar tahsis edilir. Bu kategori içinde, şu alt tipler vardır: Yönetici kadroya ayni arpalıklar temin edilebilir ve grubun ihtiyaçları aynî şekilde sağlanabilir. Öte yandan aynî

olarak toplanan bağışlar tamamıyla ya da kısmen para karşılığı ve parasal olarak yapılan tedarik karşılığı satılabilir.

İster nakdi isterse ayni olsun katkıların en temel tipleri şunlardır:

(a) Vergiler; yani tüm varlıkların (para ekonomisinde: servetin), ya da tüm kazançların (para ekonomisinde: gelirlerin) ya da son olarak sadece üretim araçlarının bir kısmı olabilen ya da kar amaçlı belli türden işletmelerden gelen katkılar (sözde 'gelir vergisi') .

(b) Ücretler, yani örgüt tarafından sağlanan imkânları, onun mülklerini ya da hizmetlerini kullanma ya da bunlardan yararlanma karşılığı yapılan ödemeler.

(c) Malların belirli türden kullanımı ya da tüketimi, özel türden işlemler, hepsinden öte malların taşınması (gümrükler), ve malların değişimi (tüketim vergisi ve satış vergisi) gibi şeyler üzerindeki harçlar.

Katkılar kurumun kendisi tarafından toplanabilir ya da kiraya (kesime) verilebilir; faizle borç verilebilir ya da rehin olarak verilebilir. Sabit miktarda bir paranın toplanmasının kiraya verilmesi (vergi kesimi) mali sistem üzerinde rasyonel bir etki doğurabilir; zira bu, hesapları denkleştirmenin tek mümkün yolu olabilir. Genellikle, borç ve rehin verme mali açıdan rasyonel değildir; bu normalde finansal zorunluluktan ve yönetici kadrosunun haksız kazancından kaynaklanır ki bu da güvenilmez bir yönetim örgütlenmesinin sonucudur.

Katkı gelirlerine devlete kredi verenler, ordu ya da vergi ödemelerinin özel garantörleri, ücretleri ödenmemiş paralı asker komutanları (*condottieri*) ve askerler ve son olarak resmi makamlar üzerindeki hak sahipleri tarafından sürekli el konulması arpalık tahsisi (*Verpfründung*) olarak adlandırılacaktır. Bu sırasıyla, el koymayı müşterek olarak yürüten gruptan alma özgürlüğüyle bireysel ya da kolektif el koyma formu alabilir.

Finansman, kurumun kendisi tarafından herhangi bir ekonomik üretim olmaksızın kişisel hizmetlere, yani yapılacak iş özelliğine sahip dolaysız kişisel hizmetlere yükümlülükler koymakla gerçekleşebilir.

B.—Sürekli finansman, yukarıdaki durumların aksine kurumun doğrudan kontrolü altındaki üretim kuruluşunun varlığına dayalı olabilir. Böyle bir kuruluş bir *oikos* ya da bir feodal malikâne gibi bir bütçe birimi ya da kar amacı güden diğer işletmelerle serbestçe rekabet edebilen kar odaklı bir işletme ya da bir tekel olabilir.

Bir defa daha, kullanım kurumun doğrudan yönetimi altında olabilir

ya da kesime verilebilir, kiralanabilir ya da rehine verilebilir.

C. — Son olarak, finansmanın 'liturjik' olarak imtiyazlarla özdeşleşmiş yükümlülükler aracılığıyla düzenlenmesi mümkündür. Bunlar bir grubun belli katkılar yapma yükümlülüğünden bağımsız olduğu zamanki gibi 'pozitif ayrıcalıklar' ya da (muhtemelen önceki durumla özdeş olarak) belli yükümlülükler belirli gruplara atandığı zaman olduğu gibi 'negatif ayrıcalıklar', içerebilir. Sonrakiler genellikle statü grupları (Stände) ya da mülk ve gelir sınıflarıdır. Son olarak, liturjik tip, özel tekelleri belli hizmetleri yerine getirme ya da belli malları tedarik etme yükümlülüğüyle özdeşleştirmekle benzer şekilde düzenlenebilir. Bu "zümreler" örgütlenmesi formunu; yani örgütün üyelerini her bir statü ayrıcalıklarına sahip, mülk ve servet temelinde kalıtsal olarak kapalı liturjik sınıflar şeklinde zorunlu olarak biçimlendirme formu alabilir. Ya da bu kapitalist biçimde, tekel haklarına ve buna bağlı parasal yardımlar yapma yükümlülüğüne sahip kapalı loncalar ve karteller oluşturarak yapılabilir.

Bu çok kaba sınıflandırma her türden örgüt için geçerlidir. Bununla birlikte, örnekler sadece siyasi kuruluşlar cinsinden verilecektir.

Ekonomik üretim olmadan, parasal katkılar vasıtasıyla tedarik sistemi modern devlete özgüdür. Bununla birlikte, burada modern vergilendirme sistemleriyle ilgili özet bir analiz teşebbüsüne dahi girişilmeyecektir. Uzun uzadıya tartışılması gereken şey ilk olarak, vergilendirmenin "sosyolojik yeri" – yani, belli türden katkıların (örneğin, ücretler, kesintiler, vergiler) gelişmesine tipik olarak yol açan egemenlik yapısı tipidir.

Ayni katkılar; ücretler, harçlar, kesintiler ve satış vergileri durumlarında bile, Orta çağlar'da yaygındı. Bunların parasal ödemeler şeklinde düzenlenmesi görece modern bir olgudur.

Malların ayni olarak teslimi haraç ya da bağlı ekonomik birimlere yüklenen ürünlerin vergilendirilmesi şeklinde tipik olarak görülür. Ayni katkıların nakliyesi yalnızca küçük siyasal birimler için ya da Nil nehri ve Çin büyük Kanalı tarafından sağlandığı gibi istisnai şekilde uygun koşullar altında mümkündür. Aksi takdirde, ayni katkılar, eğer nihai alıcı bunlardan faydalanacaksa, paraya dönüştürülmek zorundadır. Bu Antikite'de yaygındı. Bunlar, taşınması gereken uzaklığa göre, daha yüksek fiyat-ağırlık oranlarına sahip mallara dönüştürülebilir. Bunun antik Çin'de yapıldığı söylenir.

Kişisel hizmet yükümlülüklerine örnek olarak askerlik yapma, sarayda

ya da mahkemelerde hizmet etme, yol ve köprülerin bakımını yapma, bir bentte ya da madende çalışma yükümlülükleri ve çeşitli örgüt türlerinde bulunan kurumsal amaçlara yönelik her türden zorunlu hizmet verilebilir. Bunun tip durumu, en iyi örneği eski Mısır'ın Yeni Krallığı olan '*corvée devletinde*' görülebilir. Benzer durumlar bazı dönemlerde Çin'de daha az derecede Hindistan'da ve daha da az derecede geç Roma İmparatorluğunda ve erken Orta Çağların birçok kuruluşunda bulunabilir. Arpalıkların verilmesi yoluyla destek şu durumlarla betimlenir: (1) Çin'de resmi görevler için sınava giren başarılı adaylar gurubuna müşterek olarak; (2) Hindistan'da askeri hizmetlerin ve vergi ödemelerinin özel garantörlerine; (3) geç halifelik ve Memluk rejimi döneminde olduğu gibi ücret ödenmeyen *candottieri* (komutanlar) ve paralı askerlere; (4) her yerde yaygın resmi görevlerin satılmasında olduğu gibi devlete kredi verenlere.

Kuruluşun bir bütçe temelinde yönetilen kendi üretim tesisinde yapılan tedarik, doğrudan kontrol altında olan malikânelerin kralın sarayı için kullanılmasıyla ve tebaanın doğrudan kontrol edilen üretim tesislerinde, Mısır'da olduğu gibi sarayın ihtiyaç duyduğu ya da siyasi amaçlara yönelik malları üretmek için kullanılıyorsa, zorunlu hizmetlerle yükümlü olmalarında gösterilir. Modern örnek olarak devlet tarafından askeri mühimmat ve giysi üretmek için işletilen fabrikalar verilebilir.

Üretim tesislerinin özel teşebbüsle serbest rekabet halinde kar için kullanımı nadirdir, fakat ara sıra, örneğin Prusya *Seehandlung*'unda olduğu gibi söz konusu olmuştur.[62] Öte yandan tekelci tip tarihin büt2ün dönemlerinde çok yaygın olmuştur. Fakat batı dünyasındaki en yüksek gelişmesine 16. ve 18. yüzyıllar arasında ulaşmıştır.

Liturjik temele dayalı 'pozitif ayrıcalıklar' Çin'deki *literatinin* feodal yükümlülüklerin dışında bırakılmasıyla gösterilir. İmtiyazlı grupların tüm dünyada sıradan işlerden muaf tutulduğu benzer örnekler vardır. Birçok ülkede eğitimli kişiler askerlikten muaf tutulmuştur.

Negatif ayrıcalık, Antikitenin demokrasilerinde servete konulan çok daha liturjik yükümlülüklerde bulunur. Bu ayrıca, henüz söz edilen durumlardaki muafiyetlerden hoşlanmayan sınıflar üzerindeki yükümlülükler tarafından da gösterilir.

Yukarıda (C) maddesindeki 'bağlantılı' durumunu ele alırsak: İmtiyazlı

sınıfların belirlenmiş liturjik yükümlülüklere tabi olması, kamu gereksinimlerinin düzenli vergilendirmenin dışında bir temele dayanarak sistemli olarak tedarikinin en önemli biçimidir. 'Akışkan' bürokrasinin en erken geliştiği ülkeler olan Çin, Hindistan ve Mısır'da liturjik örgütlenme aynî mal teslimleri ve hizmetler yükümlülüklerine dayanıyordu. Bu kaynaklardan Helenistik devletler ve geç Roma İmparatorluğu tarafından kısmen devralındı; fakat orada önemli derecede aynî katkılar yerine parasal vergiler ödeme şeklinde liturjik yükümlülükler şeklini aldığına şüphe yok. Bu tür tedarik her zaman, nüfusun mesleki olarak farklılaşmış sınıflar açısından örgütlenmesini içerir. Eğer kamunun ihtiyaçlarının vergiler yoluyla sağlanması çöker ve özel ihtiyaçların kapitalist girişim tarafından karşılanması devletin kapsamlı düzenlemesine tabi olursa, modern dünyada bu şekliyle yeniden görünüp görünmeyeceği hiçbir şekilde konumuzun dışında değildir. Şimdiye kadar modern devletin finansal güçlükleri, parasal katkılar karşılığında tekel haklarına sahip üretici kartellerinin zorunlu olarak oluşturulmasıyla yeteri kadar karşılanıyordu; buna örnek olarak İspanya'da yeni kuruluşlara karşı tekel korumasına sahip ve devlet hazinesine sürekli yüksek katkıda bulunan barut fabrikaları verilebilir. Bu fikir şunu çağrıştırır: Zorunlu kartelleri ya da büyük miktarda vergi ödeme yükümlülüklerine sahip kombinasyonları dayatarak, farklı dallardaki kapitalist girişimlerin 'sosyalleştirilmesinde' aynı yolda ilerlenebilir. Dolayısıyla bu, mali açıdan faydalı hale getirilebilir. Öte yandan üretim de rasyonel olarak fiyat durumuna yöneltilebilir.

39. Kamu Finansmanının Özel Ekonomik Etkinlik Üzerindeki Etkileri

Siyasi ve dini kuruluşların kurumsal ihtiyaçlarını tedarik şeklinin özerk ekonomik etkinlik üzerinde önemli etkileri vardır. Özellikle parasal katkılara dayalı bir devlet, kendi kadrolarıyla (başka ekonomik etkinlikte bulunmayıp yalnızca) vergi toplama işini yürüterek ve siyasi ve adli amaçlar için kişisel hizmet katkıları talep ederek rasyonel bir piyasa yönelimli kapitalizm için uygun çevreyi yaratır. Vergi iltizamı yoluyla vergi toplayan bir devlet siyasi yönelimli kapitalizmin gelişmesi için uygun bir çevredir; fakat bu, kar elde etme etkinliğinin pazara yönelmesini teşvik etmez. Katkıları toplama haklarının verilmesi ve onların arpalık olarak dağıtılması normalde, mevcut vergi ve katkı kaynaklarının deva-

mında çıkarlar oluşturmakla kapitalizmin gelişmesini engelleme eğilimindedir. Bu nedenle ekonomik sistemi klişeleştirme ve gelenekselleştirme eğilimindedir.

Salt aynî mal tedarikine dayalı siyasi bir kurum kapitalizmin gelişmesini destekleyemez. Aksine onu, kar amaçlı işletmenin bakış açısından rasyonel olmayan bir biçimde, üretim yapısının katı şekilde sınırlanmasını içerecek derecede engeller.

Zorunlu aynî hizmetlerle tedarik sistemi, her şeyden önce iş gücüne el konulmasının ve sonuçta serbest bir işgücü pazarının gelişmesinin önüne engeller koyarak pazar kapitalizminin gelişmesinin önüne set çeker. Bu, siyasi yönelimli kapitalizm için olumsuzdur; çünkü gelişmesini sağlayan tipik muhtemel avantajları ortadan kaldırır.

Kar amacı güden tekelci işletmeler aracılığıyla finansman, para karşılığı satılan aynî katkıların kullanımıyla ve mülkiyet üzerindeki liturjik yükümlülüklerle ortak yönleri vardır. Bütün bunlar, pazara özerk biçimde yönelen kapitalizm tipinin gelişmesi açısından olumsuzdur. Aksine, piyasanın bakış açısından, ayrıcalıkların ve başka kanallarla para kazanma fırsatlarının oluşturulması gibi rasyonel olmayan mali tedbirlerle onu baskı altına alma eğilimindedir. Öte yandan bunlar, siyasi yönelimli kapitalizm için olumlu belli koşullar altındadır.

Sabit sermayeye ve hassas sermaye muhasebesine sahip kar odaklı işletmeler için önemli olan, her şeyden önce, biçimsel açıdan vergi yükünün hesaplanabilirliğidir. İçeriksel olarak, kaynakların kapitalist kullanımına aşırı ağır vergi yükü yüklenmemesi önemlidir. Böyle bir şey her şeyden önce piyasa devir hızı üzerinde bir yük anlamına gelecektir. Öte yandan spekülatif ticaret kapitalizmi kamu maliyesinin her hangi biçimde bir örgütlenmesiyle uyumludur. Böyle bir örgütlenme onu liturjik yükümlülüklerle bağlayarak tüccarın malları ticari mal olarak kullanmasını doğrudan etkilemez.

Kamu maliyesinin dayattığı yükümlülüklerin düzenleniş biçimi, önemli olsa da, ekonomik etkinliğin yönelimini bütünüyle belirlemek için yeterli değildir. Bu türden daha önemli bütün engellerin açıkça yok olmasına rağmen, büyük bölgelerde ve uzun dönemler boyunca rasyonel kapitalizmle ilgili hiçbir önemli gelişme olmamıştır. Öte yandan, kamu maliyesi sistemi tarafından yoluna koyulmuş çok ciddi görünen engellere rağmen, böyle bir gelişmenin olduğu durumlar vardır. Bunda çeşitli faktörler rol oynamış gözükmektedir. Temelde devletin ekonomik politikası büyük oranda ekonomik olmayan hedeflere yöne-

lik olabilir. Entelektüel disiplinlerin, özellikle bilim ve teknolojinin, gelişmesi önemlidir. Buna ek olarak, ahlaki ve dini kaynaklardan gelen belli değer–yaklaşımları, modern türde özerk bir kapitalist sistemin gelişmesini belli bölgelerle sınırlamıştır. Bunun yanında, işletme ve şirket biçimlerinin teknik ürünler gibi icat edilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Tarihsel bir analiz içerisinde, sadece geçerli düşünce süreçleri üzerinde negatif etki –yani onları geciktiren ve hatta engelleyen etkiler- yaratan ya da pozitif, destekleyici bir etki oluşturan belli koşullara işaret edebiliriz. Bununla birlikte, bu gibi durumlarda kesin biçimde kaçınılmaz nedensel bir ilişkiyi ispatlamak, kesin biçimde bireysel herhangi bir olaydakinden daha fazla mümkün değildir.[63]

Son ifadeyle ilgili olarak, doğa bilimleri alanındaki somut bireysel olayların da sadece çok özel durumlarda özel nedensel parçalarına kesin biçimde indirgenebileceği belirtilebilir. Bu nedenle, prensipte eylem alanı ile diğer alanlar arasında çok fark yoktur. [64]

Bu noktada, siyasi kuruluşların örgütlenme ve yönetim biçimiyle ekonomik sistem arasındaki çok önemli ilişkiler hakkında sadece birkaç şeyi belirtmek mümkündür.

1. Tarihsel olarak, kamu gelirlerini özel kişilerin elinde tuttuğu arpalıklara dönüştürürerek piyasa kapitalizminin gelişmesini engellemenin en önemli örneği Çin'dir. Gelirlerin, çoğunlukla bundan ayırt edilemeyen tımarlar olarak verilmesi Yakın Doğuda halifeler zamanından beri aynı etkiyi yapmıştır. Her ikisi de yeri geldiğinde tartışılacaktır. Vergi mültezimliği Antikite'de ve Orta Çağlarda Hindistan'da, Yakın Doğuda ve Batı Dünyasında bulunur. Ancak özellikle Antikite'de, Romalı vergi mültezimi finansörler olan *equites*'in gelişmesinde olduğu gibi, kapitalist kazancın yönelim biçiminin belirlenmesinde belirleyici oldu. Öte yandan Hindistan ve Yakın Doğuda özellikle toprak sahipliği olmak üzere, servetin gelişmesi ve dağılımını belirlemede daha önemliydi.

2. Kapitalist gelişmenin kamu maliyesinin liturjik organizasyonuyla engellenmesinin tarihteki en önemli örneği geç Antikite'de olandır. Bu muhtemelen Budist dönemden sonra Hindistan'da ve belli zamanlarda Çin'de önemli olmuştu. Bu da daha sonra tartışılacaktır.

3. Kapitalizmin tekelci bir yön almasının en önemli tarihsel örneği, Helenistik ve özellikle de Helenistik Mısır öncülerinden sonra erken modern zamanlardaki kraliyet tekelleri ve tekel imtiyazları dönemidir. Bu da yeri gel-

diğinde tartışılacaktır. Bu gelişmenin başlangıcı İmparator II. Frederick tarafından Sicilya'da, muhtemelen Bizans modelini izleyerek ve Stuartların Uzun Parlamento ile çatışmasındaki son evresinden sonra uygulanan belli önlemlerde görülebilir.

Soyut bir forma sahip bu tartışma sadece olası problemlerin mümkün olduğunca doğru ifade edilmesini sağlamak için yapılmıştır. Fakat ekonomik etkinliğin gelişme evrelerine ve bu gelişmenin temelinde yatan koşullara dönmeden önce, ekonomik olmayan parçalarla ilgili sıkı bir sosyolojik analize girişmek gereklidir.[65]

40. Ekonomik Faktörlerin Kuruluşların Oluşumu Üzerindeki Etkisi

Ekonomik düşünceler, neredeyse her zaman doğru olduğu gibi, yönetici otorite ve yönetim kadrosu ödüllendiriliyorsa kuruluşların oluşumu üzerinde çok genel türden bir sosyolojik öneme sahiptir.

Eğer durum buysa, kuruluşun asli ideolojik temeli zamanla ortadan kalksa da, aşırı güçlü bir ekonomik çıkarlar kümesi kuruluşun devamıyla bağlı hale gelir.

Katılımcılarının gözünde bile artık 'anlamsız' hale gelen her türden kuruluşun bir yönetici sekreterin ya da başka bir memurun 'geçimini' bu şekilde sağlaması ve aksi takdirde başka bir geçim kaynağı bulamayacak olması nedeniyle varlığını sürdürmesi günümüzde çok rastladığımız bir olaydır.

Tahsis edilen ya da belli durumlarda resmi olarak tahsis bile edilmeyen her kazanç sosyal eylemin var olan formlarını kalıplaştırma etkisine sahip olabilir. Günlük ihtiyaçların barışçı yollarla tedariki alanındaki ekonomik kazanç ya da gelir fırsatları arasında, rasyonel anlamda devrimci olan özerk güçleri oluşturanlar genelde yalnızca kar amacı güden işletmelere açık olan fırsatlardır. Fakat onlar için bile bu her zaman doğru değildir.

Örneğin, bankacıların komisyonlarını koruma uğraşları kambiyo senetlerinin cirosunun kabulünü uzun bir süre engellemiştir. Kapitalist kazançlardan ibaret olabilen çıkarlara sahip, biçimsel olarak rasyonel kurumların engelleme örneklerine aşağıda sıkça rastlayacağız. Ancak, bunlar arpalıkların, statü avantajlarının ve ekonomik olarak rasyonel olmayan çeşitli güçlerin edinilmesi gibi faktörlerden kaynaklanan engellemelerden oldukça seyrektir.

41. Ekonomik Etkinliğin Kaynağı

Bir piyasa ekonomisindeki tüm ekonomik etkinlikler, kendi ilkesel ya da maddi çıkarlarını temin etmek için hareket eden bireyler tarafından üstlenilir ve yerine getirilir. Bu, ekonomik etkinlik, kuruluşların düzen örüntülerine yönelik olduğu zaman da doğal olarak doğrudur. Bu kuruluşların ekonomik etkinliğe kısmen katılması, ya da karakter olarak birinci derecede ekonomik olması ya da sadece ekonomik etkinliği denetlemesi mümkündür. Bu gerçek, yeterince garip biçimde, yeterince dikkate alınmaz.

Sosyalist temelde örgütlenen bir ekonomik sistemde, bu açıdan temel bir fark olmayacaktır. Karar alma, doğal olarak, merkezi otoritenin elinde bulunacak ve malların üretimiyle uğraşan bireyin işlevleri teknik hizmetlerin yerine getirilmesiyle, yani burada kullanılan terim bağlamında, emekle sınırlı olacaktır. Bireyler diktatörce, yani hiçbir söz hakları olmayacak şekilde, yukarıdan otokratik kararla yönetildiği sürece bu geçerli olacaktır. Fakat halka bir defa "ortak karar" hakkı verildiğinde, bu hemen, aynı zamanda resmi anlamda da, karar almanın tarzı ve her şeyden önce ne kadar tasarruf edilmesi (yani mevcut üretimin ne kadarının kenara konulması) gerektiği sorunu üzerinde odaklanan çıkar çatışmalarının yaşanmasını mümkün kılacaktır. Fakat belirleyici nokta bu değildir. Sosyalizmde de belirleyici olan, bireyin bu koşullar altında kişisel olarak kendisine, tahsis edilen miktarların ve verilen işin, diğer olasılıklarla karşılaştırıldığında kendi çıkarlarıyla uyumlu gözüküp gözükmediğini soracak olmasıdır. Davranışını yönlendirmesini sağlayan ölçüt budur, şiddetli güç mücadeleleri normal sonuç olacaktır. Bir defa dağıtılan miktarların değiştirilmesi ve devamı üzerindeki mücadeleler – örneğin ağır iş için ilave miktarlar; fazladan maaş ya da iyi iş ortamı nedeniyle aranan özel işlerin sahiplenilmesi ya da bunlara el konulması; grev ya da lokavt gibi durumlarda olduğu gibi işin durması; belli dallarda iş koşullarında değişiklik yapılmasını zorlamak için üretimin kısılması; boykotlar ve hoşa gitmeyen denetleyicilerin zorla işten kovdurulması ile ilgili kavgalar – kısacası, her türden sahiplenme süreci ve çıkar çatışmaları o zaman hayattaki normal olaylar haline gelecektir. Bu çatışmaların çoğunlukla örgütlü gruplar vasıtasıyla yürütülmesi ve avantajlardan bir yandan en temel hizmetlerle ilgilenen işçilerin, öte yandan da fiziksel olarak en güçlülerin yararlanıyor olması sadece mevcut durumu yansıtacaktır. Fakat bu olsa da, bütün eylemin

temelinde muhtemelen başkalarının çıkarlarına karşı birçok bireyin benzer çıkarları açısından örgütlenmiş, bireyin çıkarları olacaktır. Çıkarların *yapısı* ve geçerli durum farklı olacak ve çıkarları *takip etmenin* başka yolları olacaktır; fakat bu temel faktör önceden olduğu kadar çok geçerli kalacaktır. Salt ideolojik temellerde başkalarının çıkarlarına yöneltilmiş ekonomik eylemin olduğu tabii ki doğrudur. Fakat insan kitlelerinin bu şekilde davranmadığı daha kesindir ve bu şekilde davranmadıkları ve asla davranmayacakları tecrübeyle elde edilmiş bir çıkarımdır.

Bütünüyle sosyalleşmiş planlı bir ekonominin kapsamında sadece şunlar olacaktır: (a) reel malların planlı, miktarı tespit edilmiş ihtiyaçlar temelinde dağıtımı; (b) bu malların üretim planına göre üretilmesi. Para ekonomisinin bir kategorisi olarak " gelir " zorunlu olarak kaybolacak, fakat miktarı belirlenmiş "kazançlar" mümkün olacaktır.

Bir piyasa ekonomisinde *gelir* için mücadele zorunlu olarak bütün ekonomik etkinliğin itici gücüdür. Zira her düzenleme, aktörün istediği kullanım için tamamıyla hazır bir formda mevcut olmayan mallar ve hizmetler üzerinde hak iddia ettiği ölçüde, gelecekteki gelirin elde edilmesi ve bunun kullanımını gerektirir ve uygulamada mallar ve hizmetler üzerinde var olan her kontrol gücü önceki geliri öngörür. İşletmelerin bütün ticari kazançları bir evrede ve bir biçimde ekonomik olarak davranan bireylerin gelirine dönüşecektir. Kontrollü bir ekonomide düzenlemelerin temel amacı genellikle gelir dağılımını bir şekilde etkilemektir. (Doğal ekonomide mevcut terminolojinin kullanımında hiçbir "gelir" bulamayız; bunun yerine, bütün bir mübadele aracı açısından değerlemesi yapılamayacak mal ve hizmetler biçiminde "kazançlar" vardır.)

Gelir ve kazançlar , sosyolojik bakış açısından, aşağıdaki temel biçimleri alır ve aşağıdaki temel kaynaklardan çıkarılabilir.

A. Özelleşmiş veya belirlenmiş işlevlerden çıkarılan kişisel hizmetlerden kaynaklanan gelirler ve kazançlar:

(1) Ücretler: (a) Bir zaman dönemi başına sabit oranlarda anlaşılan, serbestçe belirlenen ücret gelirleri ya da kazançlar; (b) yerleşik bir ölçekte belirlenmiş ücret gelirleri ya da kazançları (devlet memurlarına verilen maaşlar ya da aynî ücretler); (c) kiralık işçilerin emeklerinin karşılığı olarak, sözleşmeli parça başı oranlara göre aldıkları ücretler; (d) tamamıyla açık emek gelirleri.

(2) Kazançlar: (a) Mal ve hizmetlerin girişimsel temelde karşılanmasından kaynaklanan serbest mübadele kazançları; (b) aynı, fakat düzenlenmiş kazançlar; (a) ve (b) durumlarında "gelirler", giderler çıkarıldıktan sonra net kazançlar olarak hesaplanır. (c); yağma kazançları; (d) iktidarın elde edilmesiyle kazanılan, bir dairenin harç gelirleri, rüşvetler, vergi iltizamı gibi siyasal otorite konumlarından kaynaklanan kazançlar. (c) ve (d) durumlarında giderler yalnızca etkinliğin sürekli bir örgütlü kazanım biçimi olarak yürütülmesi durumunda 'geliri' hesaplamak için düşülecektir; aksi takdirde genellikle brüt gelirler 'gelir' sayılacaktır.

B.—Önemli üretim araçları üzerindeki kontrolün kullanılmasından kaynaklanan, mülklerden elde edilen gelir ve kazançlar:

(1) 'Gelirin' normalde giderler düşüldükten sonra 'net kira' olarak hesaplandığı gelir ve kazançlar. (a) Köleler, serfler veya azatlı köleler için olduğu gibi insanların sahipliğinden elde edilen kira. Bunlar nakdi ya da ayni kazançlar olabilir; miktar olarak sabit olabildikleri gibi, bakım giderleri çıkarıldıktan sonra kaynağın kazançlarının paylarından da oluşabilir. (b) Siyasi otorite memurluklarından (yönetim giderleri çıkarıldıktan sonra) elde edilen ayrılmış gelirler. (c) Toprak sahipliğinden elde edilen kira gelirleri (arazi vergileri ve bakım giderleri çıkarıldıktan sonra –ayni ya da parasal olarak yapılan *métayage* ödemeleri ya da birim başına sabit kiralar, senyörlerin kira gelirleri). (d) Masraflar düşüldükten sonra ev kiraları. (e) Ayrılmış tekellerden gelen kira gelirleri (feodal *banalités*, harçlar düşüldükten sonra imtiyaz ücretleri).

(2) Emlak geliri ve normalde brüt gelirlerden giderlerin düşülmesini gerektirmeyen kazançlar: (a) Yatırım geliri (kaynaklarını ya da sermayelerini kullanma hakkı karşılığında hanelere ya da kar amacı güden işletmelere ödenen faiz – bkz. yukarıda, II. bölüm II. kısım). (b) Hayvan kredilerinden alınan faizler (Viehrenten).[66] (c) Diğer somut nesnelerle ilgili kredilerden gelen faizler ve sözleşmesi yapılmış ayni tahviller. (e) İpotekler üzerindeki nakdi faiz. (f) Menkul kıymetlerden elde edilen, sabit faizden ya da karlılığıyla değişen kar paylarından oluşabilen parasal kazançlar. (g) Geçici kar amaçlı yatırımların gelirlerindeki paylar ve rasyonel spekülatif operasyonlardan elde edilen kazançlar ve her türlü girişimin uzun vadeli rasyonel kar amaçlı etkinliğindeki paylar gibi diğer kar payları.

Hisselerden elde edilen bütün kazançlar ve kar payı gelirleri (oran ve miktarla ilgili olarak) ya önceden kontratlı değildir ya da (fiyatlar veya parça başı fiyat üzerinde anlaşmayla) dolaylı olarak kontratlı gelirlerdir. Sabit faiz ve ücretler, arazi kiraları ve ev kiraları kontratlı gelirlerdir. Güç icrasından, insanların sahipliğinden, toprak üzerindeki seniyör otoritesinden gelen gelir ve yağma gelirlerinin hepsi zorla elde etmeyi içerir. Emlak gelirleri, geliri elde eden kişinin mülkü başkasının kullanmasına izin verebileceği göz önüne alınarak herhangi bir meslekten ayrı tutulabilir. Ücretler, maaşlar, iş kazançları ve yatırımcı kazançları ise mesleki gelirlerdir. Diğer türlü emlak gelirleri ve kazançları biri ya da diğeri olabilir. Burada kapsamlı bir sınıflandırma niyetimiz yoktur.

Bütün gelir türlerinden ekonomik hayat için dinamik, devrimsel önemi olanlar, özellikle ticari kazançlardan ve kontratlı parça başı ücretlerden gelen gelirler ya da serbest emek gelirleridir. Bunların yanı sıra serbest ticaretten ve oldukça farklı şekillerde, belli koşullar altında "yağmadan" gelen gelirler mevcuttur.

Ekonomik etkinlik üzerinde statik, muhafazakâr etkiye sahip olanlar her şeyden önce, önceden belirlenmiş bir ölçekle uygun olarak elde edilen gelirler, yani maaşlar, birim çalışma zamanı için düşünülen ücretler, makam yetkilerinin kullanılmasından elde edilen kazançlar ve normal olarak her türlü sabit faiz ve kiralardır.[67]

Bir mübadele ekonomisindeki 'gelirlerin' ekonomik kaynağı, çoğu durumda mal ve iş hizmetleri pazarındaki mübadele durumunda bulunur. Dolayısıyla bu, son tahlilde, tarafların pazar ilişkileriyle olan, az ya da çok güçlü doğal ya da yasal tekel konumlarıyla bağlantılı olarak tüketicilerin talebiyle belirlenir.

Doğal bir ekonomideki 'kazançların' ekonomik kaynağı, genel olarak, mülklerden ya da hizmetlerden kazanç için yararlanma fırsatlarının tekelci bir şekilde sahiplenilmesinde yatar.

Bütün bu gelirlerin temeli kazanılmış avantajların (bkz. yukarıda 2. bölüm, 1. kısım, 4. madde) korunması adına şiddet kullanma olasılığından başka bir şey değildir. Yağma gelirleriyle ilgili kazanç biçimleri gerçek şiddet üzerindeki kardır. Bu çok kaba ilk taslakta kapsamlı bir sınıflandırmadan vazgeçilmek zorunda kalındı.

Belki noktalardaki birçok anlaşmazlığa rağmen, R. Liefmann'ının çalışmalarındaki 'gelirle' ilgili kısımları onun en değerli katkıları arasında sayıyorum.[68] Söz konusu ekonomik teorinin problemleri burada daha fazla ele alınamaz; ekonomik dinamikler ve sosyal düzen arasındaki ilişkiler defalarca tartışılacaktır.

NOTLAR

Aksi belirtilmedikçe, notlar Parsons'a aittir.

1. Ekonomik anlamda
2. Robert Liefmann, *Grundsötze der Volkwirtschaftslehre* cilt 1,3. basım (Stuttgart 1923), sayfa 74 vd. ve birçok yerde (Wi)
3. Bkz., Franz Oppenheimer, *System der Soziologie* III. Kısım, *Theorie der reinen und politischen Ökonomie* ,5. basım (Jena 1923), sayfa 146-152. (Wi)
4. Weber'in burada kullandığı Almanca kelime *Technik*, İngilizce "teknik" ve "teknoloji" kelimelerinin her ikisinin de anlamını kapsar.Weber'in terminolojisinde ayrım açık bir şekilde yapılmadığı için, bu çeviride içeriğe göre sunulmak zorunda olacaktır.
5. Yasal olarak onaylanmış kontrol ve kullanım güçlerini ima eden, Weber'in sık kullandığı *Verfügungsgewalt* terimi hukuk kökenlidir. Tabii ki bunun, tamamen ekonomik kavramsal şemada yeri yoktur; ama ekonomik sistemlerin sosyolojik değerlendirilmesinde gereklidir. Bir başka deyişle, somut biçimde ekonomik eylem, mülkiyet ilişkileri sistemine dayanmaktadır.
6. Bu, Çin ve Batı Dünyası arasında var olan, Weber'in iki medeniyetin dini farklılığından kaynaklanan ekonomik etkinliklere yönelim farklılığına bağladığı pek çok farklılıktan birisidir. Bkz. *The Religion Of China: Confucianism and Taoism*'i, çeviri H.H. Gerth (Glencoe, III. 1951).
7. *Beschaffung*. Weber, "Sağlamak" , "meydana getirmek" , "temin etmek " vb. gibi farklı biçimlerde tercüme edilebilen bu terimi , bu bölüm boyunca bugün "üretim" teriminin olağan hale geldiği kombinasyonlarda kullanır ve biz normal olarak onu bu şekilde çevirириz.Yine de bu terim, dar anlamıyla üretimin ötesinde; ürünleri, hizmetleri, parayı ya da faydalı başka bir şeyi- yani, ulaşım (burada belirtildiği gibi), ticaret, bankacılık vb. elde eden her çeşit etkinliği de kapsar. Bu daha geniş anlamı açıkça belirtmek gerektiği her yerde, terimi "temin" olarak çevirdik.(Wi)
8. Özellikle ilkel toplumda, ekonomik olarak önemli mübadelenin büyük bir bir oranının biçimsel olarak hediyelerin takası olarak ele alınması çarpıcı bir gerçektir. Karşılık olarak verilen uygun değerde bir hediye kesinlikle zorunludur, ama salt ekonomik rasyonel mübadelenin spesifik özelliği olan pazarlık sadece yok değildir, aynı zamanda özel olarak yasaklanmıştır.
9. Weber'in aklındaki tip örneği devletin modern mülkiyet ve kontrat sistemiyle olan ilişkisidir. Yurttaşların belli bir etkinlikle meşgul olup olmayacağı hukuk tarafından belirlenmez. Sonraki, böyle etkinliklerle kimin meşgul olacağını yöneten belli biçimsel kuralların uygulanmasıyla sınırlandırılmıştır.
10. Bu, ,Alman ekonomisinde genel kullanımı olmayan ama aşağıda belirtildiği gibi, Weber'in G.F. Knopp'dan devraldığı bir terimdir. Buna uygun İngilizce bir terim bulunmamaktadır ve bu nedenle kullanımı sürdürülmüştür.
11. *Theorie des Geldes un der Umlaufsmittel* (Munich 1912), İngilizce baskı: *The Theory of Money and*

Credit, çeviri H.E.Botson (Londra 1934; 2. gözden geçirilmiş baskı, New Haven 1953). (Wi)

12. İngilizce baskı : *The State Theory of Money*, kısaltılmış baskı, çeviri H.M Lucas ve T. Bonar,Royal Economic Society için için yayınlanmıştır.(Londra 1924). (Wi)
13. Weber, bu bölümde daha açık hale geleceği gibi, (Rusya'daki Bolşevik Devriminin liderlerini de içine alan) çağdaşlarının pek çoğu ile birlikte, "sosyalizm" ve "komünizmi" güçlü biçimde para ve parasal kategorilerin (parasal ücretler, para maaşları vb.) yokluğuyla tanımladı. Sonuçta, bu kategoriler, elbette, her ne kadar kullanımlarında henüz çözümlenmemiş birçok zorluk olsa da, rasyonel ücretlerin belirlenmesinde Komünist ülkelerde serbest pazarların maddi yokluğunda bile kullanıldı. Bu, bu ülkelerin iç ekonomileri için olmakla birlikte özellikle burada bahsedilen Komünist ülkeler (birlikte var olan "komünist örgütlenmeler") arasındaki mübadele ilişkisi için geçerlidir. Weber dönemindeki fikir çatışması durumu için bkz. F.A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning* (Londra 1935); Weber'in katkısının takdiri için s. 32 vd. (Wi)
14. *Haushalt* kavramı, *Erweb*'den ayrıldığı şekliyle, bu bağlamda Weber'in analizinde merkezdir. Onunla özellikle Aristo'nun "evin yönetimi" (Jowett'in çevirisi) ile kast ettiğini kast eder. Bu belli bir grup ihtiyacı karşılamada kaynakların rasyonel dağıtımı meselesidir. Bütçe kavramı ve bütçe yönetimi yaygın kullanımda en yakın İngilizce eş değeri olarak görünür.
15. Weber, *Haushalt* ve *Erweb* ayrımına karşılık olarak *Vermögen* ve *Kapital*'i ayırır. Bunlar, elbette, ekonomik bir birliğin yönetimindeki işlevleri açısından ayrılan mülkiyet sınıflarıdır. Bu anlamda, Vermogen'in İngilizce karşılığı yoktur ve daha genel bir terim olan "servet" i kullanmak gerekli görülmüştür. Karışıklık tehlikesinin olduğu yerde bu "bütçesel zenginlik" olarak genişletilecektir.
16. Yaygın kullanımda *Erwerben* terimi belki en iyi "kazanç" olarak çevrilir. Bu yine de, Weber'in terimi *Haushalten*'in antitezi olarak teknik anlamda kullanıldığı gibi kullanılmamıştır. "Kar elde etme " bu spesifik anlamı çok daha açıkça ortaya koyar.
17. Weber yazdığından beri, bağımsız, rekabetçi biçimde belirlenmiş ücretlerin olmadığı tamamen sosyalist ekonomide kaynakların rasyonel dağılımının mümkün olup olmadığı problemiyle ilgili kapsamlı bir tartışma vardı. Teknik görüş hali hazırda, Weber'in burada savunduğuna karşı bir görüşü benimser gözükür. Problemle ilgili bir tartışma B.E. Lippincott tarafından basılan *On The Economic Theory Socialism* ,Oscar Lange ve F. M.Telor'da (Minneapolis 1938) bulunacaktır. Kitap, konuyla ilgili bir bibliyografiyi kapsar.
18. K. Rodbertus tarafından yazılan ilgili makaleler için bkz. *Jahrbücher for National-ökonomie und Statistik*, IV. V. ve VIII. ciltler (1865-1869); K.Bucher, *Industrial Evolution*, çeviri S.M. Wickett (Newyork 1901) (Wi)
19. *Banko*-paralar hakkında, bkz. *Economic History*,189 vd.; Mısır'daki "tahıl mevduat bankaları" hakkında bkz. aynı eser, 59 . (Wi)
20. Otto Neurath, *Bayerische Soziolisierungserfahrungen* ,Vienna 1920 ; age. ,*Vollsozialisierung*. Von der nächsten u. übernächsten Zukunft (Deutsche Gemeinwirtschaft, cilt 15; Jena 1920) ve orada verilen bibliyografi. Neurath, aynı şekilde, sadece ekonomik sosyalleşme hakkında yazmış ve heyecanlanmış değildir; aynı zamanda, 1919 ilkbaharında Bavyera devrimci rejimi Räterepublic ya da "Sovyet" everesi boyunca kısa bir dönem, sosyalleşme planlarının sorumluluğunu üstlenmiş kuruluş olan Bavyera *Zentralwirtschafisamt*'inin yöneticisi olarak çalıştı; devrimin baskısından sonra mahkemeye götürüldüğünde , Weber onu savunan bir ifade verdi. Bkz. A. Mitchell,

Revolution in Bavaria 1918-1919 (Princeton 1965) s.293-305; Mairanne Weber, *Max Weber* (Tübingen 1926) s. 673&677; Ernest Niekisch, Gewagtes Leben (Köln 1958) s. 53-57. (Wi)

21. J.C.L. Simonde de Sismondi ,Makale X ("de la condition des cultivateurs dans la Campagne de Rome") *Etudes sur l'Economie Politique*'inde ,Cilt II (Paris 1838); W.Sombart , *Die römische Campagna* Eine Sozialökonomische Studie (Leipzig 1888) (Wi)
22. Hayatının bir bölümünde Henry George hareketiyle birlik olan Oppenheimer, kapitalizmin nihai temelini toprağın elde edilmesinde gördü; kendisi "özgür toprak" hareketinin kurucusudur. (Wi)
23. F.A. Hayek'deki (ed.)İngilizce çeviri, *Collectivist Economic Planning* (Londra 1935) (Wi)
24. Weber bu paragrafta genel olarak daha ciddi ekonomik kuramcılar ve refah ekonomistleri arasında genel olarak kabul edile gelmiş şeyden oldukça karmaşık bir şekilde bahsetmiş görünmektedir. Aynı noktayı ifade etmenin daha basit bir yolu azami memnuniyet doktrini tarafından sağlanır. Bu, Weber'in kendi ifadesini kullanırsak, biçimsel ve özsel rasyonelliğin çakıştığı koşulları ifade eder. Bu koşullar arasında servet eşitsizliğinin belli tiplerinin olmadığı genel olarak kabul edilir. Problemin en iyi ifadelerinden birisi Frank H. Knight'ın, aynı başlıklı kitabında yeniden basılmış " the Ethics of Competition" adlı makalesindeki ifadesidir. Bununla birlikte, biçimsel ve özsel rasyonellik ilişkileri problemi Weber için daha geniş sonuçlar içermektedir.
25. Planlı ekonominin uygulanmasına yönelik olarak, 1919 yazının başında Weimar Cumhuriyeti'nin ilk Reichswirtschaftsminister'ı, Sosyal Demokrat Rudolf Wissell ve Müsteşarı Wichard Von Moellendorf tarafından yapılan öneriler. Wissell, planlarının reddedilmesinden sonra, o yılın Temmuzunda istifa etti ve yerine bir planlama karşıtı geçirildi. Arthur Rosenberg, *A History of German Republic*, çeviren I.F.D. Morrow ve M. Sieveking (Londra 1936) 108. Vd.. Önerilerin metni Wissell'in bakanlığının idaresinin savunmasını içerir: Praktische Wirtschaftspolitik, Unterlagen zur Beurteilung einer fünfmonatlichen Wirtschaftsführung. (Berlin 1919) ve kısmen *Deutsche Gemeinwirthschaft*, cilt 9 ve 10'da (Jena 1919) (Wi)
26. İngilizce basım: Industrial Evolution çeviri: (3. Almanca basımından, 1900) S. Morley Wickoff (New York ,1901) (Wi)
27. Weber, tartışmasının pek çoğunda, *Betrieb* terimini bu ayrımın önemli olmadığı bir bağlamda kullanır. Terimin karışıklığından kaçmak için Betrieb'i "girişim" (bkz. devamlı rasyonel etkinlik olarak "girişim" tanımı, yukarıda, bölüm I:15) olarak çevirmek genelde en elverişlisiydi. Ama ayrımın bağlamda önemli olduğu yerde "kuruluş " terimi kullanılır. Unternehmen aynı sebeple "firma" olarak çevrildi (Wi)
28. Yukarıdaki nota bakınız. Pek çok durumda, şimdiye kadar Erwerbsbetrieb' i "girişim" ile çevirmek en iyisi göründü.
29. Aşağıya bakınız, bölüm II, kısım 20, madde 5 (Wi)
30. Burada Weber, aşamaları yöneten gruplar açısından tanımlayan Gustav Schmoller tarafından ileri sürülen gelişim dönemleri teorisine karşı Karl Bucher'in tarafını tutar. Bkz. Schmoller, " Städtische, territoriale und staatliche Wirtschaftpolitik" Jahrb.f. Gesetzgebung,Verwaltung u. Volkswirtschaft, VII (1884) 4 vd. ve II (1904) 668 vd; Bucher "The Rise of the National Ekonomy ", *Industrial Evolution* age. 83-149. Schmoller ve Bucher arasındaki polemik için bkz. Jb.F.G. , V&V. , VXII. Ve VXIII. (1893-1894) Ayrıca bakınız , aşağıda Kısım İki, bölüm XVI:i:4. (Wi)
31. İlgili Almanca terimler: *Hauswirtschaft, Dorfwirtschaft, grundherrliche ve patrimonialfürstliche Haushastwirtschaft, Stadtwirtschaft Territorialwirtschaft ve Volkswirtschaftdır.*

32. Weber'in görünüşte aklında olan hammaddeden bitmiş ürüne üretim sürecinin tüm aşamalarını kontrol eden "tröst" tipidir. Bu nedenle çelik işletmelerimizin çoğu sadece maden eritme ocakları ve un değirmenlerine değil, aynı zamanda kömür ocakları, kok fırınları, demiryolları ve gemiler ve demir cevheri madenlerine de sahiptir. Weber zamanında Almanya'daki en dikkate değer örnek Stinnes karteliydi.
33. *Demiurgoi* eski Yunan'ın kamu esnafı ("halk için çalışanları") idi. Bireysel işleri için ücret alan kişilerden ziyade gerçekten yıllık hizmetliler olup olmadıkları hala tartışmalıdır. (bkz. M.I. Finley, *The World of Oddyseus* [New York, 1959], 51 vd.) ; Weber'in kendisi genelde bir örnek olarak Hindistan köylerinin kamu esnaflarına atıfta bulunur. (örneğin , *Economic History* , 34 vd., 103 vd.,) (Wi)
34. K. Rodbertus "Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus," *Jahrbücher f. Nationalök. u. Statistik*, IV (1865); ayrıca bkz. *Economic History*,108 (wi.)
35. Şarlman imparatorluğu'nun kraliyet malikânelerine (*villae*) yönelik detaylı yönetim prosedürünü belirleyen yönetmelik. (Wi)
36. 20. alt bölümde tartışıldı, aşağıda (Wi)
37. 21. alt bölümde tartışıldı, aşağıda (Wi)
38. Demosthenes'in dükkanları ve Karolenj kadınlar evi (*genitium*) hakkında bkz. *Economic History* , 104 vd.; Roma malikane dükkanları hakkında, H. Gummerus, *Der Römiche Gutsbetrieb als wirtschaftl. Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella* (Leipzig 1906) ; Rus serf fabrikası hakkında bkz.. M.I Tugan-Baranovskii, *Geschichte der russischen Fabrik*, çeviren B. Minzes (Berlin 1900) (Wi)
39. Beunden, köy (*Mark-*) ortaklığının ekim yönetmeliklerinden (ekin dönüşümü,otlatma hakları vs.) muaf arazi parçalarıydı; sıradan tarıma elverişli olanın aksine, bunlar çitle çevrilebilirdi. *Herrenbeunden* ya da özel bir görevli (*Beundehofman*) tarafından işletilen sınırsız senyör çiftlikleri erken belgelerde bulunur. I&W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* ,I (Leipzig 1854) (Wi)
40. Paria terimi Weber tarafından teknik anlamda, diğerleri gibi aynı bölgesel alanda çalışan ama gruplar arasındaki sosyal ilişkiyi şiddetle sınırlayan dini engeller tarafından onlardan ayrılan bir grubu belirlemek için kullanılır. Bu gibi grupların uzmanlaşmış işlere, özellikle daha geniş toplumlarda küçümsenen işlere sahip olması yaygındı.
41. Normal olarak, ' üreticilerin kooperatif birliği' olarak adlandırılan şey bu tip içinde bulunurdu; fakat Weber bu tipi daha geniş olarak algılar. Belli açılardan , örneğin, ortaçağ köy cemaati bir örnek olarak düşünülebilir.
42. "Serbest bırakılmış dağlar" ve madencilik serbestliği" hakkında bkz. *Economic History*, 142 vd.(Wi)
43. Gerçek ismi John Winchcombe'ydi. Bkz. şiirin bir parçasını yeniden basan W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* II. (Londra 1893) 229 vd. Ve 255 vd.; ayrıca *Economic History* 132 .(Wi)
44. Bu, miras ya da devir hakları olmadandır. Bkz. yukarıda I. bölüm, kısım 10.
45. Bu bölüm, yine de; Weber in diğerleriyle karşılaştırabilir bir ölçek geliştirmeye niyetlendiği sade bir bölümdür. Bu nedenle bu notun tekabül ettiği pek çok madde muhtemelen not edilmedi.
46. Stör, yani " yevmiyeli iş" ve "ücretli iş" ile ilgili tartışma için bkz. Karl Bücher, *Industrial Evolution*, age., 4. bölüm (wi)

47. *Coloni* hakkında, bkz. *Economic History*, 56, 73. (Wi)
48. Bu sınıflamada Weber'in Birleşik Devletler ve Kanada'nın çoğunun temel gıda maddeleri tarımsal üretiminde egemen hale gelmiş tarımsal örgütlenme tipine değinmemesi garip görünür. Bu, Avrupa'daki tiplerden büyük ölçekli köylü işletmesine en çok yaklaşır. Fakat buğday gibi tek bir temel gıda maddesi için çok daha açıkça pazara yöneliktir. Gerçekte, pek çok açıdan, bu çiftlik tipi küçük ölçekli endüstriyel girişimin bazı çeşitleriyle yakından karşılaştırılabilir.
49. Bu özel durum için bkz. *Economic History*, 35 (Wi)
49a. Küçük çiftlik sahiplerinin çiftlik evini yasal uygulamaya karşı korumaya yönelik yasal hüküm sorunu hakkında genelge ("Empfiehlt sich die Einführung eines Heimstättenrechtes, insbesondere zum Schutz kleinen Grundbesitzes gegen Zwangsvollstreckung?"), *Deutscher Juristentag* XXIV' de (1897), *Verhandlungen*, II, 15-32. (Wi)
50. Weber, *Charisma*'nın karşıtı olan *Alltag* terimini teknik anlamda kullanır. Antitez, III. bölümde başrolü oynayacaktır. Yine de terimi kullanmasında muhtemelen farkında olmadığı bir anlam karışıklığı görünür. Bazı bağlamlarda; *Alltag*, istisnai ya da olağanüstü ve bu nedenle geçici olan şeylere karşıt olarak rutin anlamına gelir. Bu nedenle, bir peygamber tarafından yönlendirilen karizmatik hareket, doğal olarak geçicidir ve eğer hayatta kalacaksa örgütlenmenin rutin bir temelini bulmak zorundadır. Diğer bağlamlarda, *Alltag* kutsala karşıt olarak, dinsiz anlamına gelir. Bu anlam karışıklığının teorik önemi *Structure of Social Action* [Parsons] XXVII. bölümde analiz edildi.
51. Gelecek olayları tam bir kesinlikle öngörmemekle ilgili birkaç farklı faktör vardır. Bu faktörlerin bilinen en iyi analizi muhtemelen F. H. Knight'ın *Risk, Uncertainty and Profit* adlı eserindedir.
52. Çin ve Hamburg *banco*- parası (mevduat serfitikaları) üzerine bkz., *Economic History*, 189 vd. (Wi).
53. Weber, ünlü bir makale olan "The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization" da (J. *of General Education*, V, 1950, 75- 78) bu faktöre ekonomik gerileme ve bunun aracılığıyla Roma İmparatorluğu'nun kültürel değişimlerinde önemli bir rol atfetti.
54. G.F. Knapp, *The State Theory of Money*, age., II.(Wi)
55. "Tedavül Parası"nın kesin bir tanıtımı için bkz. Knap, The State Theory of Money, 100 vd.(Wi)
56. Senet para aşağıda 34. kısımda; madeni para bu ve bundan sonraki kısımda tartışılır. (Wi)
57. Burada kullanılan özel terminolojinin çoğunluğu Knapp tarafından türetilmiştir, ama bu hiçbir zaman gerçekten geniş kullanıma dönüşmedi. Yunanca *lytron*'dan (ödeme araçları) gelen "lytric", özel olarak ödeme ile ilgili kuruluşları ya da düzenli ödeme araçlarını tanımlar. Knapp, tam olarak para madenlerinin (madde=*hyle*) kur oranı (*Kurs=dromos*) anlamına gelen "Hylodromy" terimini, "para madeninin değerinin bilerek sabitlenmesi" ile karakterize edilen bir durum olarak tanımlar. (Knapp, *The State Theory of Money*, 79). (Wi)
58. Bunun 1919 ya da 1920'de yazıldığı hatırlanmalıdır. Durum, o zamandan beri ortaya çıkan gelişmelerle, köklü biçimde değiştirildi.
59. Bu, Weber'in Sociology of Religion'da yazdıklarında çok daha fazla geliştirdiği, çıkarlar ve fikirler ilişkileriyle ilgili genel teorisinin uygulanışıdır. En önemli nokta belli bir eylemin çıkarlar ya da fikirler tarafından güdülendiği şeklindeki yaygın ikilemi kabul etmeyi reddetmesidir. Fikirlerin etkisi, çıkarların peşinden koşulduğu durumları tanımlama işlevinde daha fazla bulunur. Bu nokta, Weber'in kendi çalışmaları yanında, [Parsons] 'un makalesi "The Role of Ideas in Social

Action'da geliştirilir. *American Sociological Review*, October 1938

60. Knapp, *The State Theory of Money*, 48. (wi)
61. *Mäzenatisch*. Bu terim Almanca'da yaygın olarak kullanılır. Ancak Weber'in burada verdiği hassas anlamda kullanılmaz. Bu İngilizcedeki tek bir terime karşılık gelmez, bu nedenle fikir deneyimle eşleştirilmiştir.
62. Daha sonra Preussische Staatsbank olan bu kurumun karmaşık tarihi için, bkz. W.O, *The State and the Industrial Revolution in Prussia*, 1740-1870 (Liverpool 1958), 119-147. 1772 yılında II. Frederick tarafından öncelikle devlete ait denizaşırı ticaret acentesi olarak kurulan *Seehandlung* sonunda devlet borçlanma senetleri çıkarmak ve bir ölçüde, istenilen endüstriyel gelişmeleri finanse etmek için kullanılan tamamen devlete ait ticari bir bankaya dönüştü. (Wi)
63. Burada değinilen metodolojik sorunlar GAzW cildinde toplanan çeşitli makalelerde daha fazla tartışıldı. En önemli nokta, Weber'in, bilimsel analizin doğal ya da sosyal alanda ampirik dünyanın somut bireyselliğini hiç tüketmediğini savunmasıdır. Bilimsel kavramsal şemalar ve onların kulanımıyla elde edilen nedensel açıklamalar her zaman önemli açılardan soyuttur.
64. Bkz. Weber'in "Roscher und Knies und die logischen der historischen Nationalökonomie" üzerine denemesi, GAzW 2. basım 1951, 56, 64 vd. (Wi)
65. Bkz. *Economic History*, 213 ve 256 vd. (Wi)
66. Hayvan kredileri hakkında bkz. Economic History, 56 ve 201 (Wi)
67. Ekonomik etkinlik üzerinde göreceli olarak dinamik ya da statik etkiye sahip olan ekonomik çıkarların bu tipleri arasında burada yapılan ayrım, Pareto tarafından "Spekülatörler" ve "rantiyerler" arasında yapılan ayrımla dikkat çekici biçimde benzerdir; bkz. The Mind and Society, özellikle 22. kısım, 34 vd.
68. Bkz. Robert Liefmann, *Ertrag und Einkommen auf Grundlage einer rein subjektiven Wertlehre* (Jena 1907); Liefmann, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (Stuttgart 1919) cilt II, VIII- IV. Kısımlar, özellikle 636-710. (Wi)

III. BÖLÜM

MEŞRU EGEMENLİĞİN TÜRLERİ

I. Meşruluğun Temeli

1. Egemenlik ve Meşruluk

Egemenlik yukarıda (bölüm I:16) belli spesifik emirlere (ya da tüm emirlere) belirli bir grup kişi tarafından itaat edilecek olması ihtimali olarak tanımlandı. Bu nedenle "gücün" ya da "etkinin" diğer insanlar üzerinde uygulanmasının her türünü içermez. Egemenlik (otorite)[1] bu anlamda boyun eğmenin, basit alışkanlıktan avantajın neredeyse tamamen rasyonel olarak hesaplanmasına kadar, çok çeşitli nedenlerine dayanabilir: Bu nedenle her gerçek egemenlik formu gönüllü asgari bir boyun eğişi, yani itaate (gizli nedenlere ya da gerçek kabullenişe dayanan) *çıkarı* işaret eder.

Egemenliğin her çeşidi ekonomik araçları kullanmaz; hala her zaman daha az ekonomik hedefler vardır. Yine de, normalde kayda değer sayıda kişiye hâkim olma bir kadro (bkz. bölüm I.12); yani, normalde özel emirlerle birlikte genel politikayı gerçekleştireceğine güvenilen *özel* bir grup gerektirir. İdari kadronun üyeleri üstüne (ya da üstlerine) itaate; gelenek, duygusal bağlar, saf maddi çıkarlar bileşimi ya da ideal (*wertrationale*) güdülerle bağlı olabilir. Bu güdülerin niteliği geniş oranda egemenliğin türünü belirler. Şef ve idari kadro arasındaki dayanışmanın temeli olarak *salt* maddi çıkarlar ve avantajın hesaplanması, bunda diğer ilişkiler gibi görece değişken durumla sonuçlanır. Normal olarak; duygusal ve ideal diğer unsurlar bu çıkarları tamamlar. Belli istisnai durumlarda önceki tek başına belirleyici olabilir. Günlük hayatta bu ilişkiler, diğerleri gibi,

gelenekle ve avantajın maddi olarak hesaplanması ile yönetilir. Ama gelenek, kişisel avantaj, dayanışmanın saf duygusal ya da ideal güdüleri sözü geçen egemenlik için yeterince güvenilir bir temel oluşturmaz. Ayrıca normalde bir başka unsur daha vardır, *meşruluk* inancı.

Deneyim, egemenliğin kendisini hiçbir durumda, sürekliliğinin temeli olarak maddi, duygusal ya da ideal güdülere başvurmakla gönüllü olarak sınırlamadığını gösterir. Ayrıca, bu tür her sistem meşruluk inancını kurmaya ve ilerletmeye çalışır. Ancak, savunulan meşruluğun çeşidine göre, itaatin türü, onu garanti etmek için geliştirilmiş idari kadronun çeşidi ve hali hazırdaki otoritenin biçimi köklü biçimde farklılaşacaktır. Uygulamadaki çeşitlilik de eşit derecede radikaldir. Bu nedenle, egemenlik tiplerini her biri tarafından tipik olarak yapılan meşruluk iddiasının çeşidine göre sınıflandırmak faydalıdır. Bunu yaparken, en iyisi modern ve bu nedenle daha bildik örneklerden başlamaktır.

1. Sınıflandırmanın diğer bazı temellerinden ziyade bunu seçmek sadece onun sonuçları bakımından haklı gösterilebilir. Çeşitliliğin diğer bazı tipik kriterlerinin şimdilik yok sayılması ve sadece sonraki bir dönemde ortaya konulabilmesi olgusu belirleyici bir zorluk değildir., Bir kontrol sisteminin meşruluğu, eğer sadece mülkiyetin meşruluğuyla çok kesin ilişkileri varsa, salt "ideal" bir anlamdan çok daha fazlasına sahiptir.
2. Gelenek ya da yasayla korunan her iddianın otorite ilişkilerini kapsadığından söz edilemez. Aksi takdirde işçi, ücret sözleşmesini yerine getirmedeki talebinde, otoriteyi işveren üzerinde uyguluyor olurdu; çünkü talebi, bazen, mahkeme emriyle zorunlu olabilir. Aslında yasal statüsü kısmen, işvereniyle olan ve maaş almak için belli "haklara" sahip olduğu sözleşmeli bir ilişkinin tarafı olmasıdır. Aynı zamanda bir otorite ilişkisi kavramı (*Herrschaftsverhältnis*), resmi olarak özgür bir sözleşmeden kaynaklandığı ihtimalini doğal olarak dışlamaz. Bu, işverenin, iş süreci ile ilgili kuralları ve talimatlarında ortaya konulduğu şekliyle işçi üzerindeki otoritesi ve de feodal lordun özgür olarak bağlılık ilişkisine giren vasal üzerindeki otoritesi için geçerlidir. Fabrika disiplinin gönüllü oluşu sonrakinin de otoriteye itaat meselesi oluşunu değiştirmezken, askeri disiplinde bu itaat resmi olarak "zorunlu" dur. Bürokratik bir görevlinin konumuna da sözleşmeyle girilebilir ve bundan özgürce istifa edilebilir ve hatta "tebaa" statüsü bile özgürce başlatılabilir ve (bazı koşullarda) özgürce reddedilebilir. Sadece kölenin sınırlı durumunda otoriteye resmi itaat kesinlikle zorunludur.

Diğer taraftan, eğer tekelci bir konum bir kişinin ekonomik gücü kullanmasına, yani sözleşme ortaklarının değiştirilmesi açısından emretmesine izin verirse, resmi egemenlikten söz etmeyiz. Tek başına ele alındığında, bu cinsel çekicilik, spor ya da tartışma becerisi gibi herhangi türden bir üstünlükten çıkarılan başka türlü bir etkiden daha fazla otorite teşkil etmez. Büyük bir banka bir kartel düzenlemesi içinde diğer bankaları zorlayacak konumda olsa bile, bu tek başına çağrısını haklı çıkartmaya yeterli olmayacaktır. Ama eğer emir ve itaat arasında dolaysız bir ilişki varsa, birinci bankanın yönetimi diğerlerine özel bir anlaşmayı dikkate almaksızın itaat etmek zorunda olduklarını ve itaat edecekleri iddiasıyla emir verebilir ve eğer yürütmeleri denetlenirse, bu başka meseledir. Doğal olarak, burada dönüşümler her yerde olduğu gibi aşamalıdır; saf borçlanma ve borç köleliği arasında ara basamakların her türü vardır. Bir "dükkânın" konumu bile otoriter egemenliğin sınırlarına çok yaklaşabilir, yine de mutlaka "otoriteyi" kuramayabilir. Somut gerçekte keskin ayrışma çoğunlukla imkânsızdır; ama bu, açıklığı analitik ayrımlarda çok daha önemli hale getirir.

3. Doğal olarak, egemenlik sisteminin meşruluğu sosyolojik olarak sadece, geçerli derecede uygun tutumların var olacağı ve uygun pratik davranışın ortaya çıkacağı olasılığı olarak ele alınabilir. Güç konumundaki kişiye boyun eğmenin her türünün öncelikle (ya da hatta tamamıyla) bu inanca yönelik olduğu hiçbir şekilde doğru değildir. Sadakat; bireyler ya da tüm gruplar tarafından tamamen çıkarcı temelde ikiyüzlü bir şekilde taklit edilebilir ya da maddi bencillik nedenleriyle pratikte uygulanabilir. Ya da halk bireysel zayıflık ve acizlik nedeniyle boyun eğebilir; çünkü kabul edilebilir başka bir seçenek yoktur. Ama bu koşullar egemenliğin türlerinin sınıflandırılmasında belirleyici değildir. Önemli olan, belli bir durumda meşruluk iddiasının önemli derecede ve türüne göre "geçerli" sayılması; bu durumun otorite iddiasında bulunan kişilerin pozisyonunu doğrulaması ve onun uygulama araçlarının seçimini belirlemesine yardım etmesidir.

Ayrıca, bir egemenlik sistemi – uygulamada çoğu zaman olduğu gibi- bir yandan, tebaaya karşı olarak şef ve onun idari kadrosu (korumalar, sahtekârlar, "kızıl" ya da "beyaz" korumalar) arasındaki çıkarlar topluluğu aracılığıyla, diğer yandan sonrakinin acizliği tarafından öylesine mükemmel şekilde korunabilir ki bu meşruluk talebi iddiasını bile düşürebilir. Ama o zaman bile şef ve kadrosu arasındaki ilişkinin meşruluk biçimi, onların ara-

sındaki otorite ilişkisinin temelinin türüne göre büyük oranda değişebilir; ileride gösterileceği gibi, bu çeşitlilik egemenliğin yapısı için çok önemlidir.

4. "İtaat", itaat eden kişinin eyleminin temelde, emrin içeriğinin kendi başına eylemin temeli haline gelmiş olduğunun kabul edilebileceği bir seyri izlediği anlamına gelecek şekilde ele alınacaktır. Ayrıca, böyle kabul edilmesi, aktörün böyle bir emrin değerine ya da değersizliğine olan kendi tutumuna bakılmaksızın, sadece biçimsel itaate atfedilebilir.
5. Öznel olarak, nedensel zincir, özellikle "sezgi" ve "duygudaş anlaşma" arasındaki gibi değişebilir. Yine de bu ayrım otorite türlerinin mevcut sınıflaması için önemlidir.
6. Kültürel olayların ve sosyal ilişkilerin egemenliğin gücüyle belirlenme kapsamı, ilk bakışta göründüğünden çok daha geniştir. Örneğin, okullarda uygulanan otoritenin Ortodoks olarak kabul edilen yazılı ve sözlü dilin formlarının belirlenmesiyle çok ilişkilidir. Otosefal politik birimlerin "yönetim dili" olarak kullanılan lehçeler, yöneticileri nedeniyle, çoğunlukla ortodoks konuşma formlarının ve ayrı "ulusların" oluşmasına bile yol açtı (örneğin, Hollanda'nın Almanya'dan ayrılması). Yine de okul ve ebeveynlerin koyduğu kural, belki de sadece görünüşte yasal olan böyle kültür örneklerinin çok ötesine geçerek gencin ve böylece genel olarak insanoğlunun şekillenmesine uzanır.
7. Şef ve idari kadrosunun çoğunlukla resmi olarak yönettiklerinin temsilcisi ve hizmetlisi olarak görünmesi, doğal olarak egemenliğin niteliğini çürütecek herhangi bir şey yapmaz. Daha sonra sözde "demokrasi"nin özsel niteliklerinden bahsetme fırsatı olacaktır. Emirleri yayınlama kesin yetkisi ve dolayısıyla egemenlik ile ilgili belli bir asgari düzey, aşağı-yukarı her makul durum için sağlanmak zorundadır.

2. Otoritenin Üç Saf Tipi

Meşru egemenliğin üç saf tipi vardır. Meşruluk iddialarının geçerliliği şunlara dayandırılabilir:

69. Rasyonel temeller—yasallaştırılmış kuralların ve bu tür kurallara göre otorite konumuna yükselmiş olanların emirler yayınlama hakkının yasallığına olan inanca (yasal otorite) dayanırlar.

70. Geleneksel temeller— çok eski geleneklerin kutsallığına duyulan yerleşmiş inanca ve onların altında uygulanan otoritenin meşruluğuna (geleneksel otorite) dayanırlar; ya da son olarak
71. Karizmatik temeller— tekil bir kişinin ve onun tarafından buyrulan ya da ortaya çıkartılan normatif kalıpların ya da düzenin istisnai kutsallığına, kahramanlığına ya da örnek gösterilen karakterine bağlılığa (karizmatik otorite) dayanabilir.

Yasal otorite durumunda, itaat yasal olarak kurulmuş kişiler üstü düzene yöneliktir. Bu, emirlerinin biçimsel yasallığı nedeniyle ve sadece makamın otoritesi kapsamında, makamın otoritesini ona göre uygulayan kişilere uzanır. Geleneksel otorite durumunda, itaat otoritenin geleneksel olarak tasdik edilmiş konumunu işgal eden ve (kendi alanı içinde) gelenek tarafından sınırlanan şefin şahsına yönelik olmalıdır. Ama burada itaat zorunluluğu alışılmış zorunlulukların alanı içinde kişisel sadakat meselesidir. Karizmatik otorite durumunda, onun ilhamına, kahramanlığına ya da karizmasının bireysel inanç alanında yer aldıkları kadarıyla örnek niteliklerine duyulan kişisel güven nedeniyle boyun eğilen karizmatik olarak nitelendirilmiş liderdir.

1. Yukarıdaki sınıflandırmanın faydası sadece onun sistematik analizi destekleyen sonuçları açısından değerlendirilebilir. "Karizma" kavramı ("tanrının lütfu") erken Hıristiyanlık sözlüğünden alınır. Rudolf Sohm *Kirchenrecht*'inde, Hıristiyan dini yönetimi için, aynı terminolojiyi kullanmasa bile kavramın asıl anlamını ilk açıklayan kişiydi. Diğerleri (örneğin *Enthusiasmus un Bussgewalt*'da Holl) onun bazı önemli sonuçlarını açıkladılar. Dolayısıyla bu, yeni bir şey değildir.
2. Açıklamaları ileriki sayfalarda yer alacak olan bu üç ideal tipin hiçbirinin tarihi durumlarda genellikle "saf" formlarında bulunmaması, doğal olarak, bunların kavramsal formulasyonlarını mümkün olan en keskin biçimde yapmaya geçerli bir engel değildir. Bu açıdan mevcut durum diğer birçoğundan farklı değildir. Daha sonra (kısım II, vd.) saf karizmanın rutinleşme süreci tarafından dönüştürülmesi tartışılacaktır ve bu nedenle kavramın otoritenin ampirik sistemlerini anlamayla olan bağıntısı epeyce arttı. Ama böyle bile olsa, otoriteyle ilgili her tarihi olay hakkında, bunun büyük ihtimalle "açık bir kitap" gibi olmadığı söylenebilir. Sosyolojik tip açısından analiz, her şeye rağmen, tamamen

ampirik tarihi araştırmayla karşılaştırıldığında, asgariye indirilmemesi gereken bazı avantajlara sahiptir. Yani otoritenin somut formunun özel durumunda neye uyduğunu ya da "karizma", "kalıtımsal karizma", "karizma makamı","patriyarki", "bürokrasi", statü gruplarının otoritesi gibi tiplere ne kadar benzediğini belirleyebilir ve böyle yaparak göreceli olarak kesin kavramlarla çalışabilir. Ama tüm somut tarihi gerçekliğin geliştirilmek üzere olan kavramsal şemadan çıkarılabileceği iddiası yazarın düşüncelerinden başka herhangi bir şey kadar uzaktır.

II. Bürokratik İdari Kadroya Sahip Yasal Otorite

Not: Özellikle modern yönetim tipi daha sonra onunla diğerlerini karşılaştırmayı mümkün hale getirmek için bilerek hareket noktası olarak alındı.

3. Yasal Otorite: Saf Tip

Yasal otorite karşılıklı birbirine bağlı aşağıdaki iddiaların geçerliliğinin kabulüne dayanır.

1. Herhangi bir belli yasal normun menfaate ya da değer rasyonelliğe ya da her ikisine dayanarak, en azından örgütlenmenin üyeleri tarafından itaat iddiasıyla anlaşma ya da hile aracılığıyla oluşturulabilir. Yine de bu, genellikle söz konusu güç alanı içinde - bölgesel kuruluşlar örneğinde bölgesel alandır - var olan bazı sosyal ilişkilere katılan ya da örgütlenmeyi yönetme düzeniyle ilişkili olarak tanımlanan sosyal eylem formlarını uygulayan tüm kişileri içerecek şekilde genişletilir.
2. Her hukuksal kurumun temelde, normalde kasten oluşturulmuş olan soyut kuralların özel durumlara uygulamasına bağlı olduğu kabul edilir; idari süreç ise kurumu, hukuk kuralları ve bunları izleyen genelleşmiş ifadeye sahip ve grubu yöneten düzende onay görmüş ya da en azından reddedilmemiş ilkeler tarafından konulan sınırlar içinde yöneten düzende belirlenmiş çıkarların rasyonel takibine bağlıdır.
3. Bu nedenle otorite sahibi olan tipik kişi olan "amir" bizzat, kendi eğilimleri ve emirleri içinde kendi eylemlerini yönlendirmesiyle kişiler üstü düzene bağlıdır. (Bu sadece genel anlamda yasal otoriteyi uygulayan kişiler olan

"memurlar" için değil, örneğin devletin seçilmiş başkanı için de geçerlidir.)

4. Otoriteye itaat eden kişi, genellikle söylendiği gibi, sadece örgütlenmenin "üyesi" sıfatıyla böyle davranır ve itaat ettiği sadece "hukuk"tur. (Bu bağlamda bir birliğin, cemiyetin, kilisenin üyesi ya da devletin bir vatandaşı olabilir.)
5. 3. maddeye uygun olarak, kuruluşun üyelerinin, otoritedeki kişiye itaat ettikleri kadarıyla, bu itaati bireysel olarak ona değil ama kişiler üstü düzene borçlu oldukları düşünülür. Bu nedenle, bundan sadece, düzen açısından ona verilen rasyonel olarak sınırlandırılmış yetki alanı içinde itaat zorunluluğunun olduğu sonucu çıkar.

Dolayısıyla, aşağıdakilerin rasyonel yasal otoritenin temel kategorileri olduğu söylenebilir:

(1) Resmi işlerin sürekli kurala bağlı idaresi.

(2) Belirlenmiş yeterlilik alanı (yetki alanı) Bu (a) işin sistematik ayrımının parçası olarak sınırları çizilen işlevleri yerine getirme zorunluluklarının alanı. (b) Görevli kişiye gerekli gücün sağlanması. (c) Gerekli zorlama araçlarının açıkça tanımlanması ve bunların kullanımının kesin koşullara bağlı olması. Bu şekilde örgütlenen bir otoriteyi uygulayan birim " idari araç" ya da "temsilci" (*Behörde*) olarak anılacaktır.

Bu anlamda yönetimsel araçlar devlet ve kiliseyle beraber büyük ölçekli özel girişimlerde, partilerde ve ordularda vardır. Seçilmiş bir başkan, bakanların kabinesi ya da seçilmiş "Halk' Temsilcileri" kurulu da bu anlamda yönetimsel araçları oluşturur. Yine de, burası bu kavramları tartışma yeri değildir. Her yönetimsel araç zorunlu güçlerle sağlanmaz. Ama bu ayrım var olan amaçlar için önemli değildir.

(3) Makamların örgütlenmesi hiyerarşi ilkesini takip eder; yani, her bir düşük makam kontrol altındadır ve daha yüksek olanın denetimindedir. Daha düşük olandan daha yüksek olana temyiz ve şikâyeti ifade etme hakkı vardır. Hiyerarşiler: Şikâyetlerin bizzat yüksek bir otoritenin doğru yönetimine neden olup olmayacağına ya da bunun hangi şartlarda olabileceğine veya bu tür değişiklikler için sorumluluğun, davranışı şikâyet konusu olan alt makama bırakılıp bırakılmayacağına göre farklılaşır.

(4) Makamın davranışını düzenleyen kurallar teknik kurallar ya da normlar olabilir[2]. İki durumda da eğer uygulamaları tamamen rasyonelse, özel eği-

tim gereklidir. Bu nedenle normalde sadece yeterli teknik eğitimi kanıtlayan bir kişi böyle örgütlenmiş bir grubun idari kadrosunun üyesi olma niteliğine sahiptir ve bu nedenle sadece böyle kişiler resmi görevler için atamaya uygundur. Bu nedenle rasyonel bir örgütün idari kadrosu tipik olarak "memurlardan" oluşur; örgütlenme ister politik, hiyerokratik, ekonomik-özellikle kapitalist– isterse başka hedeflere adanmış olsun bu aynıdır.

(5) Rasyonel tipte idari kadronun üyelerinin üretim ya da yönetim araçlarının sahipliğinden tamamen ayrılması gerekliliği prensip meselesidir. İdari kadroya bağlı memurlar, çalışanlar ve işçilerin kendileri üretim ve yönetimin insani olmayan araçlarına sahip değillerdir. Bunlar daha ziyade kullanımları için ayni ya da parasal olarak tedarik edilir ve onların kullanımıyla ilgili bir hesap vermekle yükümlüdür. Ayrıca prensipte, örgütün mülkü (sırayla, sermaye) ve memurun kişisel mülkünün (hanesi) tam olarak ayrımı vardır. Resmi görevlerin uygulandığı yerin – bir kuruma ait işyeri anlamında ofis– yaşanan çevreden uygun düşen bir ayrımı vardır.

(6) Rasyonel tip durumunda, resmi konumun görevli tarafından sahiplenilmesinin tamamıyla yok oluşu söz konusudur. Bir makamın "hakları"nın oluşturduğu yerde, hâkimlerin ve son zamanlarda memurların ve hatta işçilerin yükselen oranları durumunda, normalde memur tarafından sahiplenilme amacına değil, makamın davranışının bağımsız ve tamamen nesnel karakterinin güvence altına alınması amacına hizmet eder ki bu sadece ilgili kurallara yöneliktir.

(7) Yönetimsel eylemler, kararlar ve kurallar sözlü tartışmanın kural olduğu ya da hatta zorunlu olduğu yerlerdeki durumlarda bile yazıyla ifade edilebilir ve kaydedilir. Bu, en azından giriş tartışmalarına ve önerilerine, son kararlara ve her emir ve kurala uygundur. Yazılı dokümanların ve memur tarafından yapılan sürekli işlemin birleşimi modern örgütlenmiş eylemin bütün türlerinin merkezi odağı olan "daireyi" (*Bureau*)[3] oluşturur.

(8) Yasal otorite daha sonra ayırt edilecek ve tartışılacak olan çok çeşitli farklı formlar içinde uygulanabilir. Aşağıdaki ideal-tipik analiz bilerek şimdilik çok açık biçimde bur egemenlik yapısı olan idari kadroyla, yani: "memur sınıfı" ya da "bürokrasiyle" sınırlandırılacaktır.

Yukarıdaki taslakta hiçbir düşünceye yasal otorite sistemine uygun türden bir baştan söz edilmemiştir. Bu, bütünüyle ancak analizin sonraki aşama-

sında anlaşılabilir hale gelebilen bazı düşüncelerin sonucudur. Otoritenin nihai kaynağı ile ilgili olarak, rasyonel egemenliğin diğer kategorilere ait çok önemli tipleri vardır. Bu, kalıtsal monarşi tarafından gösterildiği gibi kalıtsal karizmatik tip için geçerlidir. Diğer durumlar önemli noktalarda rasyonel unsurlar içerir; ama hükümetin kabine formunda geçerli olduğu gibi, bürokratik ve karizmatik parçaların birleşiminden oluşurlar. Yine de diğerleri, karakterleri ister karizmatik olsun ister bürokratik, diğer kuruluşların şeflerinin otoritesine bağlıdır; bu nedenle parlamenter rejim yönetimindeki devlet dairesinin resmi amiri partideki otoritesi nedeniyle makamını işgal eden bakan olabilir. Rasyonel, yasal idari kadro türü her türlü duruma ve bağlama uyabilir. Günlük işlerin yönetimi için en önemli mekanizmadır. Zira bu alanda, otoritenin uygulanması açıkça yönetimden oluşmaktadır.

4. Yasal Otorite: Saf Tip (Devam)

Yasal otoritenin uygulanmasının en saf tipi, bürokratik bir yönetim kadrosu istihdam edendir. Kuruluşun sadece yüce şefi el koyma, seçim ya da halef olarak atanma hasebiyle egemenlik pozisyonunu (*Herrenstellung*) işgal eder. Ama onun otoritesi bile yasal "yeterlilik" alanına bağlıdır. En üst otorite altındaki tüm idari kadro o zaman, en saf tipte, aşağıdaki kriterlere göre atanan ve görev yapan bireysel memurlardan oluşur (bunlar aşağıda tartışılacak olan, "eşit sorumluluk sahibi" tipe karşıt olarak "monokrasi" oluşturur):

(1) Bunlar kişisel olarak özgürdürler ve sadece kişiler üstü görev zorunluluklarıyla otoriteye bağlıdırlar.

(2) Açıkça tanımlanmış makam hiyerarşisiyle örgütlenirler.

(3) Her makamın yasal anlamda açıkça tanımlanmış bir yeterlilik alanı vardır.

(4) Makam özgür anlaşma ilişkisiyle doldurulur. Bu nedenle, prensipte, özgür seçim vardır.

(5) Adaylar teknik nitelikler temelinde seçilirler. Bu, en rasyonel durumda, sınavla test edilir ya da teknik eğitimi onaylayan diplomayla garanti edilir ya da her ikisi birden olur. Bunlar *atanırlar*, seçilmezler.

(6) Bunlara parasal olarak sabit maaşla, çoğunlukla emekli aylığı hakkıyla birlikte ödeme yapılır. Sadece bazı koşullar altında, işveren otorite, özellikle özel örgütlenmelerde, atamaya son verme hakkına sahiptir, ama memurlar

her zaman istifa etmekte özgürdür. Maaş derecesi hiyerarşideki kademeye göre sınıflanır; ama bu ölçüte ek olarak makamın sorumluluğu ve görevlinin sosyal statüsünün gereksinimleri dikkate alınabilir.(bkz. IV. bölüm)

(7) Makama yalnız, ya da en azından başlangıçta, görevlinin meşguliyeti olarak bakılır.

(8) Bu bir kariyer oluşturur. Kıdeme ya da başarıya ya da her ikisine göre bir "terfi" sistemi vardır. Terfi, amirlerin hükmüne bağlıdır.

(9) Resmi işler, yönetim araçlarının sahipliğinden tamamen ve makamının tahsisi olmaksızın ayrılmıştır.

(10)Katı ve sistematik disipline ve makamın davranışının kontrolüne tabidir.

Prensipte bu örgütlenme tipi farklı alanların geniş çeşitliliğine eşit ustalıkla uygulanabilir. Kar getiren işlerde ya da hayır kurumlarında ya da ülküsel ya da maddi amaçlara hizmet eden çok sayıda özel girişime ya da diğer örgütlenmelere eşit şekilde uygundur. Tarihi varlığı, saf tipe benzerliğin değişen dereceleriyle, bütün bu alanlarda gösterilebilir.

1-Örneğin, bürokrasi, donanımlı hastaneler ya da dini emirlerle korunan hastanelerle birlikte özel kliniklerde bulunabilir. Bürokratik örgütlenme rahipliğin (*Kaplanokratie*) eski kilise arpalıklarının hemen tamamını kamulaştıran, geçmiş günlerde geniş kapsamda özel tahsise bağlı olan modern (Katolik) kilisedeki yönetici rolüyle iyi örneklendirilir. Bu aynı zamanda, dini meselelerde biçimsel olarak evrensel bir hukuksal yeterlilik oluşturduğu düşünülen evrensel bir [Papalık] piskoposluğu kavramı tarafından gösterilir. Benzer şekilde, Papanın yanılmazlığı doktrini, gerçekte evrensel yeterlilik gerektiren ama sadece makam alanında "*ex cathedra*" işlev gören, böylece makam alanı ve görevlinin özel işleri alanı arasındaki tipik ayrımı işaret eden bir doktrin olarak düşünülür. Aynı olgular geniş ölçekli kapitalist girişimlerde bulunur ve bu büyüdükçe rolleri artar. Ve bu, ayrıca tartışılacak olan siyasi partiler için daha az geçerli değildir. Son olarak modern ordu temelde askeri görevlinin özel türüyle (subay) yönetilen bürokratik bir kurumdur.

2- Bürokratik otorite en saf formu içerisinde en açık biçimde tayin ilkesinin egemen olduğu yerde uygulanır. Seçilmiş memurların hiyerarşik örgütlenmesi gibi bir şey yoktur. Öncelikle, , tayin tipindekine benzer şekilde bile sert disiplin elde etmek mümkün değildir; çünkü alt kademedeki memur kendi seçimine dayanabilir ve başarı şansı amirin hükmüne bağlı

değildir. (Seçilmiş memurlar hakkında, bkz. aşağıda 14. kısım)

3- Özgür seçimi mümkün kılan özgür anlaşmayla atama temelde modern bürokrasi değildir. Yeterliliğin kişiler üstü alanıyla hiyerarşik örgütlenmenin olduğu ama – yine de resmi bürokratik işlerde görev yapan köleler ve *ministerials* gibi– özgür olmayan memurların işgal ettiği yerde "patrimonyal bürokrasi" terimi kullanılacaktır.

4- Bürokratik örgütlenmelerde teknik niteliklerin rolü sürekli artıyor. Partideki ya da sendika örgütlenmesindeki memur bile, genelde eğitimden çok deneyimle gelişiyor olmasına rağmen, uzmanlaşmış bilgiye gereksinim duyar. Modern devletlerde teknik nitelikler gerektirmeyen yegâne "makamlar" bakanların ve başkanlarınkidir. Bu sadece, onların tıpkı büyük bir iş ortaklığının başkanı ya da müdürü gibi temelde değil, sadece biçimsel anlamda "memurlar" olduğunu ispatlar. Fakat kapitalist girişimcinin pozisyonunun bir kralınki kadar kesin biçimde sahiplenilmiş olduğuna şüphe yoktur. Bu nedenle bürokratik örgütlenmenin başında zorunlu olarak, en azından tamamen bürokratik olmayan bir unsur vardır. Bürokrasi kategorisi belirli türden bir idari kadro aracılığıyla yalnızca kontrol uygulamasına yönelik bir kategoridir.

5- Bürokratik memur normalde sabit maaş alır. (Buna karşılık, özel olarak sahiplenilen gelir kaynağı "arpalık" (*Pfründen*) olarak adlandırılacaktır – bu kavram hakkında, bkz. aşağıda kısım 7a:III:3) Bürokratik maaşlar da normalde parayla ödenir. Bürokrasi kavramına gerekli olmamasına rağmen, saf tipe en iyi uyan anlaşmadır. (Ayni ödemeler arpalık niteliğine sahip olmaya eğilimlidirler ve arpalığın kazancı normalde kazanç ve makam fırsatlarının elde edilmesini işaret eder.) Yine de bu alanda, ara tiplerle birlikte aşamalı geçişler vardır. Makamlarının satışının ya da kiralanmasının ya da makamın gelirinin rehine bırakılması vasıtasıyla sahiplenme, bürokrasinin saf tipine yabancı olgulardır. (bkz. aşağıda. 7a: III :3)

6- Memurun başlıca meşguliyetini oluşturmayan "makamlar", özellikle "onursal" makamlar, daha sonra tartışılacak olan (böl. 19 vd.) diğer kategorilere aittir. Tipik "bürokratik" memur, makamı başlıca meşguliyeti olarak işgal eder.

7- Memurun yönetim araçlarının sahipliğinden ayrılması ile ilgili olarak, durum kamu yönetimi alanında ve büyük ölçekli kapitalist girişimler gibi özel bürokratik örgütlenmelerde tamamen ayrıdır.

8-Eşit yetkiye sahip kurullar aşağıda ayrıca tartışılacaktır (bölüm 15). Şu anda, bunların önemi, gerçekte ve çoğunlukla resmi olarak da tek bir amirin otoritesine bağlı olan örgüt tipleri lehine hızla azalmaktadır. Örneğin Prusya'daki eşit yetkili "hükümetler" yerini çoktandır monokratik "bölge başkanına" (*Regierungsprasident*) bıraktı. Bu gelişmedeki belirleyici unsur hız gereksinimi, açık kararlar, farklı görüşler arasında uzlaşma ihtiyacının olmaması ve hatta çoğunluğun değişmemesiydi.

9- Modern ordu subayı belli statü ayrımları tarafından açıkça sınırlandırılan atanmış bir memur türüdür. Bu başka yerde tartışılacaktır (bölüm IV). Bu açıdan böyle subaylar; seçilmiş askeri liderlerden, karizmatik *condottieri*'den (kısım 10), kapitalist bir girişim olarak paralı ordulara askere toplayan ve komutanlık eden subay türünden ve son olarak satın alınmış komisyon görevlisinden radikal olarak ayrılır. (kısım 7a) Bu türler arasında aşamalı geçiş olabilir. Görevini uygulama araçlarından ayrılan patrimonyal "hizmetli" ve kapitalist amaçlar güden paralı ordu sahibi, özel kapitalist girişimciyle birlikte, bürokrasinin modern tipinin örgütlenmesinde öncülerdir. Bu, aşağıda detaylı olarak tartışılacaktır.

5. Monokratik Bürokrasi

Tecrübeler evrensel olarak, tamamen bürokratik tipte idari örgütlenmenin – yani bürokrasinin monokratik çeşidinin- tamamen teknik bir açıdan, en yüksek etkinlik derecesini elde edebildiğini ve bu anlamda biçimsel olarak insanlar üzerinde uygulanan en rasyonel otorite aracı olarak bilindiğini gösterme eğilimdedir. Kesinlikte, istikrarda, disiplinin katılığında ve güvenilirliğinde herhangi bir başka formdan daha üstündür. Böylece örgütün başları ve onunla bağlantılı olarak eylemde bulunanlar için sonuçların özellikle yüksek derecede hesaplanabilirliğini mümkün hale getirir. Bu son olarak hem yoğun etkinlik hem de onun işlemlerinin kapsamı açısından üstündür ve resmi olarak idari görevlerin her çeşidine uygulanabilir.

Modern örgüt formlarının tüm alanlarda gelişmesi, ve bürokratik idarenin gelişmesi ve devamlı yayılımıyla özdeş olmaktan farksızdır. Bu, kilise ve devlet, ordular, siyasi partiler, ekonomik girişimler, çıkar grupları, vakıflar, kulüpler ve diğer pek çokları için geçerlidir. Gelişimi, en çarpıcı örneği alırsak, Modern Batı devletinin temelidir. Yine de eşit yetkiye sahip temsil kurulları, parlamenter

komiteler, sovyetler, onursal makamlar, laik hâkimler gibi bu örneğe uygun görünmeyen pek çok form vardır ve yine de pek çok kişi "kırtasiyecilikten" şikâyet edebilir; devamlı idari işlerin, iş yerinde çalışan memurların araçları dışında bir yolla herhangi bir alana uygulanabildiğini bir an için düşünmek tamamıyla yanılgı olurdu. Günlük hayatla ilgili tüm kalıplar bu çerçeveye uymak için kesilir. Diğer şeyler eşit olmak üzere, bürokratik yöntem teknik açıdan her zaman en rasyonel tipse, kitle yönetiminin ihtiyaçları bugün onu tamamen vazgeçilmez hale getirir. Seçim sadece bürokrasi ve yönetim alanındaki amatör uğraş arasındadır.

Bürokratik yönetimin üstünlüğünün öncelikli kaynağı, malların üretimindeki iş yöntemlerinin ve modern teknolojinin gelişmesi aracılığıyla tamamen zorunlu hale gelmiş olan teknik bilginin rolünde yatar. Bu açıdan, ekonomik sistemin kapitalist temelde ya da sosyalist temelde örgütlenmesi fark etmez. Aslında, sonraki durumda benzer bir teknik etkinlik düzeyine ulaşılabilse, bu profesyonel bürokratların öneminde büyük bir artış anlamına gelirdi.

Bürokratik kontrole tabi olanlar var olan bürokratik aygıtların etkisinden kaçmaya çabaladığında, bu normalde sadece bürokratikleşmeye eşit derecede bağlı olan kendi örgütlerini oluşturmakla mümkündür. Benzer şekilde, mevcut bürokratik aygıt maddi ve nesnel fakat aynı zamanda karakter olarak ideal en güçlü çıkarlar tarafından görevini sürdürmeye zorlanır. Bu olmadan, bizim gibi bir toplum – memurların, çalışanların ve işçilerin yönetim araçlarının sahipliğinden ayrılmasıyla ve disipline ve teknik eğitime bağlılığıyla – daha fazla görev yapamazdı. Tek istisna, geçimlerini sağlayan kendi araçları hala elinde olan köylüler gibi gruplar olurdu. Şiddet yoluyla yapılan bir devrim, düşman tarafından işgal durumunda bile bürokratik mekanizma, normalde önceki yasal hükümet için olduğu gibi işlemeye devam edecektir.

Sorun her zaman var olan bürokrasi mekanizmasını kimin kontrol ettiğidir. Ve böyle bir kontrol teknik uzman olmayan kişiler için sadece çok sınırlı derecede mümkündür. Genel olarak, en yüksek dereceli kariyer memurunun uzun vadede istediğini yaptırması, uzman olmayan sözde üstünden, kabine bakanından daha olasıdır.

Hiçbir şekilde tek başına olmamakla birlikte, kapitalist sistem bürokrasinin gelişiminde inkâr edilemez büyük bir rol oynadı. Aslında, o olmadan kapitalist üretim devam edemezdi ve sosyalizmin herhangi bir rasyonel tipi onu sadece devralmak zorunda kalırdı ve onun önemini arttırırdı. Gelişmesi, büyük oranda

kapitalist destek altında; sabit, katı, yoğun ve güvenilir bir yöntem için acil bir ihtiyaç oluşturmuştur. Geniş ölçekli yönetimin herhangi bir çeşidinde çok can alıcı olan bu ihtiyaçtır. Her alanda –politik, dini, ekonomik vb- Sadece küçük ölçekli örgütlenmelere dönerek onun etkisinden kaçmak büyük oranda mümkün olurdu. Bir yandan, gelişmesinin modern evrelerinde kapitalizm bürokrasiye ihtiyaç duyar; oysa her ikisi de farklı tarihi kaynaklardan doğmuştur. Diğer taraftan kapitalizm bürokratik yönetim için en rasyonel ekonomik temeldir ve onun en rasyonel formunda gelişmesini sağlar, çünkü özellikle mali bakış açısından, gerekli para kaynağını sağlar.

Etkin bürokratik yönetimin bu mali koşullarıyla beraber iletişim ve ulaşım alanlarında çok önemli belli koşullar vardır. Görevinin hassaslığı demiryolu, telgraf ve telefon hizmetlerini gerektirir ve gittikçe onlara bağlı hale gelir. Sosyalist örgütlenme formu bu gerçeği değiştirmez. Sosyalist sistemde kapitalist sistemde mümkün olduğu gibi katı bir bürokratik örgütlenmenin uygulanması için koşulların sağlanmasının mümkün olup olmayacağı bir sorun olurdu. Çünkü sosyalizm, gerçekte kapitalizme göre daha da yüksek derecede bir yasal bürokratikleşmeye ihtiyaç duyar. Eğer bu, bunun mümkün olmadığını kanıtlıyorsa, o zaman irrasyonelliğin bu temel unsurlarının bir diğerinin varlığını – sosyolojinin çok sıklıkla karşılaştığı resmi ve önemli sınıf rasyonalitesi arasındaki çatışmayı- gösterecektir.

Bürokratik yönetim bilgi aracılığıyla köklü egemenlik anlamına gelir. Bu onu özel olarak rasyonel yapan niteliğidir. Bu bir yandan, kendisi aracılığıyla, olağanüstü gücün konumunu garantiye almak için yeterli olan teknik bilgiye bağlıdır. Ama buna ek olarak, bürokratik örgütlenme ya da ondan faydalanan güç sahipleri güçlerini hizmetteki deneyimden gelen bilgiyle daha da arttırma eğilimindedirler. Çünkü makamın idaresi vasıtasıyla olgularla ilgili özel bilgi edinirler ve kendilerine özgü belge stokları vardır. Bürokratik örgütlenmeye özgü olmamakla birlikte, "resmi sırlar" kavramı onlar için kesinlikle tipiktir. Teknik bilgiyle ilişkili olarak , ticari sırların teknolojik eğitimle olan ilişkisiyle bir ölçüde aynı pozisyonda durur. Bu, güç için savaşmanın bir ürünüdür.

Teknikler ve olgularla ilgili bilgi açısından bürokrasiden üstün olan, kendi ilgi alanı içerisinde kapitalist girişimcidir. Rasyonel bürokratik bilginin kontrolüne bağlılıktan en azından görece bağışıklığı sürdürebilen tek tiptir. Büyük ölçekli örgütlenmelerde, diğerlerinin hepsi, malların seri üretiminde hassas ma-

kinelerin egemenliği altına girdikleri gibi, kaçınılmaz olarak bürokratik kontrole tabidir.

Genelde, bürokratik egemenliğin aşağıdaki sosyal sonuçları vardır:

1- Teknik yeterliliğe dayalı olarak adam seçmenin mümkün olan en geniş temeli adına "dengeleme" eğilimi.

2- Mümkün olan en uzun teknik eğitim süresine ilgiden kaynaklanan plütokrasi eğilimi. Bugün bu çoğunlukla otuz yaşa kadar sürer.

3- Şekilci kişiler üstücülük ruhunun egemenliği: "*Sine ira et studio*", nefret ve tutku olmadan ve bu nedenle sevgi ve coşku olmadan. Egemen normlar kişisel düşüncelerle ilişkisiz açık görev kavramlarıdır. Herkes idarenin yasal eşitliğine tabidir; yani, herkes aynı ampirik durumdadır. Bu, ideal memurun dairesini yönettiği ruhtur.

Bürokrasinin gelişmesi statülerin dengelenmesine büyük ölçüde yardımcı olur ve bu, tarihi olarak normal bir eğilim olarak gösterilebilir. Diğer taraftan, sosyal dengelenmenin her süreci, statü imtiyazları ve araçların ve yönetim güçlerinin sahipliğiyle yöneten memuru ortadan kaldırarak bürokrasinin gelişimi için olumlu bir durum oluşturur; "eşitlik" adına , makamı onursal temelde ya da servetinin gücüyle bir hobi olarak tutabilenleri de ortadan kaldırır. Bürokratikleşme, her yerde başka bir bağlamda tartışılacak olan kitlesel demokrasinin habercisidir.

Rasyonel bürokrasinin "ruhu" normalde aşağıdaki genel niteliklere sahiptir:

1- Neye bağlı olursa olsun, kendi kişisel durumlarının ilgilendirdiği bütün çıkarlar tarafından desteklenen şekilcilik. Aksi takdirde kapı keyfiyete açık olurdu; bu nedenle şekilcilik asgari direncin çizgisidir.

2- Görünüşte ve kısmen gerçekte yukarıdakinin tersi olan bir başka eğilim vardır. Bu, memurların resmi görevlerine, otoriteleri altındakilerin refahı için özsel olarak faydacı bir açıdan bakma eğilimidir. Ama bu faydacı eğilim genellikle kendileri de biçimsel bir karaktere sahip olan ve şekilci ruh içinde ele alınma eğiliminde olan uygun tedbirlerin yasallaştırılmasıyla ifade edilir. (Bu Hukuk Sosyolojisi'nde daha fazla tartışılacaktır.) Bu özsel rasyonellik eğilimi, hali hazırda garantiye alınmış avantajların korunmasıyla ilgili olarak yukarıda adı geçen gruba dahil olmayan, otoriteye tâbi herkes tarafından desteklenir. Bu açıdan geliştirilen problemler "demokrasi" teorisine aittir.

III. Geleneksel Otorite

6. Saf Tip

Otorite, eğer asırlık kuralların ve yetkilerin kutsallığına dayanarak onun için meşruluk talep ediliyorsa ve ona inanılıyorsa, geleneksel olarak anılacaktır. Efendiler geleneksel kurallara göre atanır ve onlara geleneksel statüleri nedeniyle itaat edilir (*Eigenwurde*). Bu tür örgütlü yönetim, en basit durumda, öncelikle ortak yetişmeden doğan kişisel bağlılığa dayanır. Otoriteyi uygulayan kişi "amir" değildir, ama kişisel bir efendidir; yönetim kadrosu çoğunlukla memurlardan değil, kişisel hizmetlilerden oluşur ve yönetilenler bir ortaklığın "üyeleri" değil, ya geleneksel "yoldaşları" (kısım 7a) ya da "tebaası"dır. İdari kadronun efendiyle ilişkisini memurun kişiler üstü görevi değil kişisel bağlılık, belirler.

İtaat onaylanmış kurallara değil, ama otorite konumunu gelenekle işgal eden ve geleneksel efendiler tarafından bunun için seçilen kişiye yöneliktir. Böyle bir kişinin emirleri iki sekilden biriyle meşrulaştırılır:

a) Kısmen, emrin içeriğini doğrudan belirleyen ve efendinin geleneksel statüsünü tehlikeye atmadan aşılamayan belli sınırlar içinde geçerli olduğuna inanılan gelenekler açısından;

b) Kısmen, efendinin geleneğin ona açık bıraktığı bu alandaki takdir yetkisi açısından; bu geleneksel imtiyaz, öncelikle kişisel itaat zorunluluklarının temelde sınırsız olma eğiliminde olması olgusuna dayanır.

Bu nedenle iki alan vardır:

a) Belirli geleneklere bağlı eylem alanı.

b) Belirli kurallardan muaf eylem alanı.

Sonraki alanda, efendi kendi keyfine ve zevklerine göre, özellikle - harçların (*Gebuhren*) tarihi kaynağı olan - hediyeler karşılığı iyilikler yapmakta özgürdür. Eylemi ilkeleri izlediği sürece; bunlar etik sağduyu, eşitlik ya da faydacı çıkar düşünceleriyle yönetilirler. Bunlar yasal otorite durumundaki gibi yasal ilkeler değillerdir. Gücün uygulanması efendi ve kadronun, tebaanın direnişine neden olmadan onların geleneksel itaati açısından ne kadar ileri gidebilecekleri düşüncesine yöneliktir. Direniş olduğunda, bu doğrudan kişisel

olarak efendiye ya da onun hizmetçisine yöneliktir; buradaki suçlama, gücünün geleneksel sınırlarını icra etmede başarısız olduğudur. İtiraz bu itibarla sisteme karşı değildir – bu bir "gelenekçi devrim" durumudur.

Geleneksel otoritenin saf tipinde hukuk ya da yönetim kuralının yasa tarafından oluşturulması mümkün değildir. Gerçekte yenilikler olan kurallar sadece, "geçmişte geçerli" oldukları ama şimdi sadece "Bilgelik" [eski Cermen hukukunda *Weistum*] tarafından geçerliliklerinin kabul edildiği iddiasıyla meşrulaştırılabilir. "Yasal bulma" [*Rechtsfindung*] sıfatıyla yasal kararlar sadece geleneğin belgelerine, yani emsallere ve daha eski kararlara atfedilebilir.

7. Saf Tip (Devam)

Efendi bir idari kadroyla ya da idari kadro olmadan yönetir. Sonraki durum hakkında, Bkz. kısım 7a:I

Tipik bir idari kadro aşağıdaki kaynakların birinden ya da birden fazlasından devşirilir:

(I) Şefle hali hazırda sadakatin geleneksel bağıyla ilişkide olanlardan. Bu, patrimonyal devşirme olarak anılacaktır. Bu kişiler:

a) Akrabalar
b) Köleler
c) Hanenin görevlileri olan bağlılar, özellikle *ministeriales.*
d) klientler
e) *coloni*
f) Azat edilmiş köleler olabilir.

(II) Devşirme patrimonyal dışı olabilir,bu

a) Her türden "gözdeler" gibi tamamen kişisel sadakat ilişkisi içerisindeki kişileri
b) Lordlarına bağlılık ilişkisi içinde bulunan kişileri (vasallar) ve son olarak,
c) Memurlar gibi gönüllü olarak kişisel bağlılık ilişkisine giren özgür adamları içine alabilir.

I. hakkında şunlar söylenebilir: a) Gelenekçi egemenlik altında en önemli

makamların yönetici ailenin ya da klanın üyeleriyle doldurulması çok yaygındır.

b) Patrimonyal yönetimde kölelerin ve azatlı kölelerin en yüksek mevkilere bile yükselmesi yaygındır. Bu, bir zamanlar köle olan baş vezirler için ender değildi.

c) Tipik ev görevlileri kâhya, tefrişatçı, mabeyinci, oymacı [*Truchsess*], muhtemelen vassalın, hizmet elemanlarının başı olan vekilharçtı. Bunlar Avrupa'nın her yerinde bulunabilirler. Ayrıca Doğu'da haremden sorumlu baş harem ağası ve Afrika krallıklarında, cellât özellikle önemliydi. Üstelik yöneticinin kişisel doktoru, müneccimi ve benzeri kişiler yaygındı.

d) Çin'de ve Mısır'da patrimonyal görevliler için devşirmenin başlıca kaynağı kralın klientlerinde bulunur.

e) *Coloni* orduları Doğu'nun her yanında biliniyordu ve Romalı soylular için tipikti (Modern zamanlarda bile Müslüman dünyasında, köle ordusu vardı.

II. hakkında şunlar söylenebilir: a) Gözdelerin rejimi her patrimonyal kuralda karakteristiktir ve çoğunlukla gelenekçi devrimler için fırsattır.

b) Vasallar ayrıca ele alınacaktır.

c) Bürokrasi, patrimonyal dışı kaynaklardan devşirilen bir memurlar topluluğuyla ilk önce patrimonyal devletlerde gelişti; ama birazdan gösterileceği gibi, bu memurlar başlangıçta efendilerinin kişisel takipçileriydi.

Geleneksel yönetimin saf tipinde, bürokratik idari kadronun aşağıdaki özellikleri yoktur:

a) Kişiler üstü kurallara bağlı yeterliliğin açıkça tanımlanmış alanı,

b) Rasyonel olarak tesis edilmiş hiyerarşi,

c) Özgür anlaşmaya dayanan düzenli atama sistemi ve düzenli terfi,

d) Düzenli bir ihtiyaç olarak teknik eğitim,

e) (sıklıkla) tip durumda parayla ödenen sabit maaşlar.

a) hakkında şunlar söylenebilir: İyi tanımlanmış işlevsel yetki alanı yerine, başlangıçta efendinin takdir yetkisinde atanan görevlerin ve yetkilerin çatışan bir dizisi vardır. Bunlar yine de devamlı hale gelme eğilimdedirler ve çoğunlukla geleneksel olarak kalıplaşmışlardır. Bu rekabet halindeki görevler özellikle efendinin kendisinin ve temsilcilerinin tasarrufunda olan gelir kaynakları için rekabette ortaya çıkarlar. Belirli işlevsel alanların sınırlanması ve gerçek idari organların oluşması ilk planda çoğunlukla bu çıkarlar aracılığıyla olur.

Başlangıçta sürekli görevi olan kişiler ev içindeki görevlilerdir. Onların evin yönetiminin dışındaki (patrimonyal dışı) görevleri çoğunlukla ev içi görevlerine yüzeysel benzerlik taşıyan ya da efendinin takdirine bağlı davranışlarda oluşan ve sonra geleneksel olarak kalıplaşan eylem alanlarıdır. Ev görevlilerine ek olarak, öncelikle sadece *ad hoc* (özel amaç için oluşturulmuş) komisyonlarla birlikte olan kişiler vardır.

Ayrı yeterlilik alanlarının yokluğu herhangi bir eski Doğu ülkesinin görevlilerinin unvanlarıyla ilgili listenin incelenmesinden bellidir. Nadir istisnalarla, hatırı sayılır bir dönem boyunca sabit kalan rasyonel olarak sınırlandırılmış birtakım işlevleri bu unvanlarla birleştirmek mümkün değildir.

Ayrıcalık, kazanç ve diğer türden avantajlar kazanmaya çalışan çıkarlar arasındaki uzlaşma ve rekabetin bir sonucu olarak sürekli işlevlerin sınırlandırılması süreci Orta Çağ'da da açıkça görülmektedir. Bu olguların çok önemli sonuçları vardı. İngiltere'de güçlü kraliyet saraylarının ve güçlü avukatlık mesleğinin mali çıkarları Roma ve Hıristiyan kilise Yasaları'nın etkisini kontrol altına alma ve gücünü azaltmadan geniş ölçüde sorumluydu. Tüm dönemlerde resmi görevlerin irrasyonel bölüşümü, yerleşik birtakım ücret ve ek ödeme haklarının varlığıyla kalıplaşmıştır.

b) Hakkında şunlar söylenebilir: Bir meseleye kimin karar vereceği ya da temyizle kimin ilgileneceği sorunu – ister bir vekil bundan ve herhangi birinden sorumlu olsun ister efendi kararı kendisi için saklasın – ya geleneksel olarak, arada bir bazı yasal normların kökeni ya da dışarıdan alınan emsaller (*Oberhof- System*) düşünülerek;[3a] ya da tamamen tüm vekillerin efendinin müdahalesine teslim olmaya mecbur olacağı şekilde efendinin takdir yetkisine dayanarak ele alınır.

Gelenekçi (emsal belirleyen dışarıdaki) "yüksek" mahkeme (Oberhof) sisteminin yanında, yöneticinin, siyasi ayrıcalığından kaynaklanan, huzurunda herhangi bir mahkemenin yargı kararının askıya alınması şeklindeki Cermen yasası ilkesini görüyoruz. *ius evocandi* ve onun modern türevi olan adalet komisyonu (*kabinettjustiz*), aynı kaynaktan ve yöneticinin takdir yetkisinden gelir. Özellikle Orta Çağlar'da *Oberhof* çoğu zaman hükmü yasayı ilan eden ve yorumlayan daire ve buna bağlı olarak belli bir bölgenin hukukunun alındığı kaynaktı.

c) hakkında şunlar söylenebilir: Ev içindeki görevliler ve gözdeler genellikle tamamen patrimonyal tarzda devşirilirdi. Bunlar köleler ya da efendi-

nin bağlılarıydı (*ministeriales*). Eğer devşirme patrimonyal tarz dışındaysa, bunlar efendinin serbestçe uzaklaştırabildiği arpalık- sahibi olma eğilimindeydiler. Bu durumdaki köklü değişim ilk olarak özgür vasalın doğuşuyla ve makamların sadakat anlaşmasıyla doldurulmasıyla gerçekleşti. Yine de, tımarlar hiçbir şekilde işlevsel düşüncelerle belirlenmediği için bu, durumu a) ve b) [açık yeterlilik alanının ve açıkça belirlenmiş hiyerarşik ilişkilerin olmayışı] ile ilişkili olarak değiştirmez. Bazı koşullar hariç, yönetim kadrosu *prebendal* bir temelde örgütlendiğinde "terfi" tamamen efendinin takdir yetkisine bağlıdır. (bkz. kısım 8)

d) hakkında şunlar söylenebilir: Makam için temel nitelik olarak rasyonel teknik eğitim ev içindeki görevliler ve gözdeler arasında çok az bulunur. Yine de, atanan kişilere yönelik olarak içeriğine bakılmaksızın teknik bir eğitimin başlangıcının olduğu yerde yönetim uygulamasında köklü bir değişim oluşur.

Bazı makamlar için belli bir miktar ampirik eğitim çok eski zamanlardan beri gerekli olmuştur. Bu özellikle başlangıçta gerçekten nadir bir "sanat" olan okuma ve yazma sanatı için geçerlidir. Bu çoğunlukla, en şaşırtıcı biçimde Çin'de, edebiyatçıların hayat tarzı aracılığıyla kültürün tüm gelişimi üzerinde kesin bir etkiye sahipti. Bu görevlilerin patrimonyal tarzdaki kaynaklardan alımını ortadan kaldırdı ve böylece yöneticinin gücünü, ona bir statü grubuyla karşı koyarak sınırladı. (bkz. kısım 7a:III)

e) hakkında şunlar söylenebilir: hane içindeki görevliler ve gözdelerin geçimi ve donatılması genelde efendinin evinde sağlanır. Genellikle, bunların lordun kendi masasından ayrılışı arpalığın oluşumu anlamına gelir; bunlar başlangıçta genelde ayni arpalıklardır. Bunların miktar ve çeşidinin geleneksel olarak kalıplaşması kolaydı. Ayrıca, ya da onların yerine, lordun hanesinin dışında yaşayan görevliler ve lordun kendisi çoğunlukla düzenli bir oran ve ölçü olmadan toplanan, ayrıcalık peşinde koşanlarla duruma göre üzerinde anlaşılan ücretlere dayanır (arpalık kavramı için bkz. kısım 8)

7a. Yaşlıların Yönetimi, Patriyarkalizm ve Patrimonyalizm

I. Yaşlıların yönetimi ve ilksel patriyarkalizm efendinin kişisel yönetim kadrosunun olmadığı yerde geleneksel egemenliğin en temel türleridir.

Yaşlıların yönetimi terimi, grup üzerindeki yönetimin – tam olarak gerçek

anlamda yıl açısından en yaşlı olarak anlaşılan, kutsal gelenekle en aşina olan – yaşlıların elinde örgütlendiği duruma uygulanır. Bu, öncelikle ekonomik ya da akraba nitelikli olmayan gruplarda yaygındır. "Patriyarkalizm" genelde hem ekonomi hem akrabalık temelinde örgütlenen bir grup (hane) içerisinde, belirli bir miras kuralıyla belirlenmiş özel bir bireyin yönetimde bulunduğu durumdur. Yaşlıların yönetimi ve patriyarkalizm sıklıkla yan yana bulunur. Her ikisinin de kesin niteliği üyelerin, egemenlik efendinin doğuştan geleneksel hakkı olsa bile, bunun kesinlikle tüm üyelerin çıkarlarının ortak hakkı olarak uygulanmak zorunda olduğu inancıdır ve bu nedenle görevli tarafından özgürce sahiplenilmez. Bunun sağlanması için iki durumda da kişisel (*patrimonyal*) kadronun mutlak yokluğu çok önemlidir. Bu nedenle efendi, emirlerini zorla kabul ettirmek adına bir düzeneği olmadığı için, hala büyük ölçüde üyelerin onlara boyun eğme rızasına dayanmaktadır. Bu nedenle, üyeler (*Genossen*) henüz kesin olarak tâbi değildirler.(*Untertanen*)

Üyelikler yasayla değil, gelenekle oluşur. İtaat, herhangi bir kanunlaşmış düzenlemeye değil efendiye yöneliktir. Yine de bu efendiye sadece onun geleneksel statüsü nedeniyle gösterilmek zorundadır. Bu nedenle bu kendine has, katı biçimde gelenekle sınırlıdır.

Yaşlıların yönetiminin farklı tipleri daha sonra tartışılacaktır. Temel patriyarkalizm, patriarkın otoritesinin sadece kendi evi içinde katı itaat zorunluluğu taşıdığı durumla ilişkilidir. Bunun dışında, Arap Şeyhleri örneğinde olduğu gibi, karizmatik otorite tarzında sadece örnek niteliğinde bir etkisi vardır; ya da tavsiyeye ve benzer etki etme araçlarına başvurmak zorundadır.

II. *Patrimonyalizm* ve en uç durumda *sultanizm*, geleneksel egemenlik, bir efendinin salt kişisel araçları olan bir yönetim ve askeri güç geliştirdiğinde doğma eğilimdedir. Sadece o zaman grup üyeleri tebaa sayılır. Efendinin otoritesi önceleri, seçkin grup hakkı olarak görünüyordu; şimdi onun herhangi sıradan bir nesneyi sahiplendiği şekilde kişisel hakkına dönüşmektedir. Prensip olarak, kendi hakkını herhangi bir ekonomik varlık gibi kullanabilir–satar, güvence olarak rehin verir ya da miras yoluyla böler. Patrimonyal gücün temel dış desteği (çoğu zaman damgalı olan) köleler, *coloni* ve askere alınan halk, bundan başka paralı korumalar ve ordular (patrimonyal askerler) tarafından sağlanır; sonraki uygulama, efendi ve kadro arasındaki çıkarların dayanışmasının en yüksek seviyeye çıkartılması için

planlanmıştır. Yönetici, bu araçları kontrol ederek keyfi gücünün sınırını genişletebilir ve kendini yaşlıların yönetiminin ve patriyarkal yapının geleneksel sınırlarının zararına lütuf ve iltimas bağışlayacak bir konuma koyabilir. Egemenlik temelde geleneksel olduğu yerde, yöneticinin kişisel özerkliğinin gücüyle uygulansa bile, *patrimonyal otorite* olarak anılacaktır; gerçekten öncelikle takdir yetkisi temelinde işlediği yerde, sultanizm olarak anılacaktır. Dönüşüm kesinlikle süreklidir. Egemenliğin iki formu da kişisel kadronun varlığıyla temel patriyarkalizmden ayrılır.

Bazen sultanizm gelenek tarafından tam anlamıyla zapt edilmemiş görünür, ama gerçekte durum asla bu değildir. Yine de geleneksel olmayan unsur kişiler üstü terimlerle rasyonelleştirilmez, ama sadece yöneticinin takdir yetkisinin aşırı gelişimine bağlıdır. Onu rasyonel otoritenin her formundan ayıran budur.

III. *Zümre tipi egemenlik* (*ständische Herrschaft*)[4] yönetim kadrosunun özel güçlere ve benzer ekonomik varlıklara sahip olduğu patrimonyal otorite biçimidir. Tüm benzer durumlarda olduğu gibi (bkz. bölüm II, kısım 19), sahiplenme aşağıdaki şekillerde olabilir:

a) Sahiplenme örgütlü bir grup ya da özel nitelikler tarafından ayrılan bir kişiler kategorisi tarafından uygulanabilir ya da,

b) Bireyler tarafından; ömür boyu, kalıtımsal temelde, ya da özgür bir mülk olarak uygulanabilir.

Bu nedenle zümre- tipi egemenlik:

a) Kendi idari kadrosunu seçerken, lordun takdir yetkisinin her zaman sınırlanmasını içerir, çünkü makamlar ya da senyörlük yetkileri

α)örgütlü bir grup

β)bir statü grubu tarafından sahiplenilir (bkz. IV. bölüm). Ya da bu;

b)Çoğunlukla – ve bu tipik olarak görülecektir – bireysel kadro üyelerinin

α) genelde onlarla birlikte olan ekonomik avantajları içeren makamları,

β) maddi yönetim araçlarını,

γ) yönetim yetkilerini elde etmesini de içerir.

Tahsis edilmiş makamları elinde tutanlar tarihsel olarak I) daha önce bağımsız bir statü grubu olmayan idari kadronun üyelerinden çıkmış olabilirler ya da 2) bunları elde etmeden önce, kadroya ait olmamış olabilirler.

Yönetim gücünün elde edildiği yerde, yönetim giderleri fark gözetmeksizin görevlilerin kendisinden ya da tahsis edilmiş araçlarından karşılanır. Askeri güçlerin sahipleri, "feodal" ordunun senyör üyeleri (*ständisches Heer*) kendilerini ve muhtemelen kendi patrimonyal ve feodal birliklerini donatır. Yönetim araçlarının ve yönetim kadrosunun tedariki yöneticinin depoları ya da hazinesinden sabit yardımlar temelinde kar getiren girişimin bir nesnesi gibi elde edilir. Bu, özellikle Avrupa'da 16. ve 17. yüzyıldaki paralı ordular –"kapitalist orduların" örnekleri – için geçerliydi.

Sahiplenmenin tamamlandığı yerde, hükümetin tüm yetkileri yönetici ve yönetim kadrosunun üyeleri arasında, her biri kişisel haklarına dayalı olarak (*Eigenrecht*) bölünür; ya da özerk güçler yöneticinin özel emirleri ya da belirlenmiş hakların sahipleriyle özel uzlaşmaları aracılığıyla oluşturulur ve düzenlenir.

I) Hakkında şunlar söylenebilir: Tımarlar olarak tahsis edilmiş saray makamlarının sahipleri bir örnektir. 2) için verilebilecek örnek imtiyazlı konumları sayesinde ya da gaspla, öncekini sonrakinin meşrulaştırması olarak kullanarak yetkileri elde etmiş senyörlerdir.

Bir bireyler tarafından sahiplenme şunlara dayanabilir:

I. Kiralama

2. Güvence olarak rehin verme

3. Satış

4. Kişisel, kalıtımsal olan ya da özgürce elde edilen, kayıtsız şartsız ya da bazı işlevlerin performansına bağlı imtiyazlar; bu tür imtiyazlar

a)hizmetlere karşılık ya da itaatin "satın alma" rızası adına verilebilir ya da

b) sadece yetkilerin fiili gaspının yasal kabulünü oluşturabilir;

5. Örgütlü bir grup ya da statü grubu tarafından sahiplenme; bu genellikle yönetici ve idari kadrosu ya da onun ve örgütlü olmayan bir statü grubu arasındaki uzlaşmanın sonucudur; bu

α) yöneticiyi bireylerin seçiminde tamamen ya da göreceli olarak özgür bırakabilir, ya da

β) görevlilerin seçimi için katı kurallar koyabilir;

6.Tımarlar; bu, ayrıca ilgilenmek zorunda olduğumuz bir durumdur.

I. Yaşlıların yönetimi ve saf patriyarkalizm durumlarında, konular üzerinde açık fikirler olduğu kadarıyla, yönetim araçları genellikle bütün olarak grup tara-

fından ya da katılımcı haneler tarafından sahiplenilir. Bu, yönetimsel işlevler bütün olarak grubun adına yerine getirilir. Efendi tarafından kişisel olarak sahiplenme patrimonyalizmin bir gerçeğidir. Toprağın (*Bodenregal*) tam mülkiyeti iddiası ve efendinin devredilebilir köleler olarak davrandığı tebaa üzerindeki statüsü gibi uç durumlara kadar büyük oranda çeşitlenebilir. Zümre-tipi sahiplenme genellikle yönetim araçlarının en azından bir bölümünün idari kadro üyeleri tarafından elde edilmesi anlamına gelir. Saf patrimonyalizm durumunda, görevlinin, görevi uygulama araçlarından tam olarak ayrımı söz konusudur. Ama tam olarak tersi, zümre tipi patrimonyalizm için geçerlidir. Yönetim gücünü uygulayan kişi yönetim araçlarının kişisel kontrolüne –eğer tamamı değilse de, en azından önemli kısmına- sahiptir. Bu araçlara tam olarak sahip olanlar kendi teçhizatını sağlayan feodal şövalye, timar sahipliği sayesinde saray harçlarını ve diğer ek ödemeleri kendi için alan ve feodal yükümlülüklerini (tahsis edilenler de dâhil) kendi araçlarıyla karşılayan kont ve vergi arpalığının gelirinden bir askeri birliği tedarik eden ve donatan Hintli *jagirdardır*. Diğer yandan kendi kendine paralı bir bölük toplayan ama kraliyet devlet hazinesinden belli maaş alan ve açığını hizmetini kısarak ya da ganimetten ya da el koymadan kapatan bir albay sadece kısmen yönetim araçlarına sahipti ve bazı düzenlemelere bağlıydı. Buna karşılık, köle orduları ya da *coloni* örgütleyen, klientlerini onların emrine veren ve onları kendi deposundan giydiren, besleyen ve donatan Firavun, yönetim araçlarının tam kişisel kontrolündeki patrimonyal lord görevi görüyordu. Bu her zaman, kesin olan örgütlenmenin yasal türü değildir. Memlükler yasal olarak köleleri satın almıştı. Yine de aslında, yönetim güçlerini herhangi bir *ministeriales* grubunun hizmet timarlarını tekelleştirdiği gibi tamamen tekelleştirdiler.

Bireysel bir sahiplenme olmadan kapalı bir grup tarafından sahiplenilen hizmet örnekleri vardır. Bunun olduğu yerde, toprak, grubun üyeleri oldukları sürece lord tarafından bireylere özgür olarak bağışlanabilir (durum III a: α) ya da bağış nitelikleri belirten düzenlemelere bağlı olabilir (durum III:a:β). Böylece, askeri ya da muhtemelen törensel nitelikler adaylardan istenmiştir; ama bunlar bir kez verildiğinde, yakın kan ilişkileri öncelik sahibi olmuştur. Durum malikâne ya da lonca esnafları ya da hizmetleri askeri ya da yönetimsel amaçlara bağlanan köylülerin durumunda da benzerdir.

2. Kira, özellikle iltizam usulü vergi, güvence olarak rehin verme ya da satış aracılığıyla sahiplenme Batı'da bulunmuştur; ama Doğu'da ve Hindistan'da da vardı. Antikite'de rahipliğin açık arttırmayla satılması alışılmadık bir durum

değildi. Kiralama durumunda, amaç kısmen özellikle savaşın masraflarından kaynaklanan para sıkıntısını karşılamaya yönelik pratik mali amaç idi. Bu aynı zamanda kısmen, bütçesel kullanımlar için uygun sabit para gelirini garantiye almak için para sağlamakla ilgili teknik bir meseleydi. Güvence olarak rehin verme ya da satış genelde ilk amaçtan kaynaklanıyordu. Papalık Devletlerinde de amaç yeğenler (*Nepotenrenten*) için kiraların oluşturulmasıydı. Rehinle sahiplenme Fransa'da ancak 18. yüzyılda *parlements*'deki adli makamların doldurulmasında önemli rol oynadı. Görevlilerin komisyonlarının düzenlenmiş alımlarla elde edilmesi İngiliz Ordusunda 19. yüzyıla kadar devam etti. Ayrıcalıklar; gaspın onayı, bir ödül ya da politik hizmetler için teşvik olarak Orta Çağ'da başka yerlerle beraber Avrupa'da da yaygındı.

8. Patrimonyal Geçim: Arpalıklar ve Tımarlar

Patrimonyal hizmetliler desteğini aşağıdaki yollardan herhangi birinden alabilir:

a)Lordun masasından geçinerek,

b) Lordun depolarından ya da hazinesinden aldığı (genelde ayni) ödeneklerle,

c) Hizmetlerine karşılık toprak kullanma ("hizmet arazisi") haklarıyla,

d) Emlak gelirini, harçları ya da vergileri sahiplenmeyle,

e) Tımarlarla.

B'den d'ye geçim türleri, miktarı ve bölgeyi belirleyen geleneksel tarzda her zaman yeni olarak bağışlandığı ölçüde ve kalıtımsal olmamakla birlikte, bireyler tarafından elde edilebildiği kadarıyla *arpalıklardan* söz edeceğiz. Bir idari kadro prensipte bu biçimde geçimini sağladığında prebendalizmden söz edeceğiz. Böyle bir durumda, kıdem temelinde terfi sistemi ve başarıyı belirleyen özel nesnellik sistemi olabilir ve bazı sosyal statüler ve bu nedenle statü onuru anlayışı (*Standesehre*) bir ayrıcalık ölçütü de de gerektirebilir. (Statü grubu kavramı hakkında: *Stand*, bkz. bölüm IV.)

Tahsis edilmiş derebeylik güçleri, tamamen tımar olarak anılacaktır, eğer öncelikle özel nitelikli bireylere bir anlaşmayla verilirse ve söz konusu karşılıklı haklar ve görevler statü onurunun özellikle askeri anlamda klişe ölçülerine yönelikse, eğer bir idari kadro öncelikle tımarlarla geçimini sağlıyorsa, [Batı] feodalizminden (*Lehensfeudalismus*) bahsedeceğiz.

Tımarlar ve askeri arpalıklar arasındaki geçiş o kadar aşamalıdır ki bazen neredeyse ayırt edilemezler. (Bu, aşağıda, IV. bölümde daha fazla tartışılacaktır)

D), e) hatta bazen c) durumunda yönetim güçlerini elde etmiş birey yönetiminin, muhtemelen askeri teçhizatın masraflarını yukarıda gösterildiği tarzda, arpalığının ya da tımarının gelirinden öder. Kendi otoritesi o zaman patrimonyal (bu nedenle, kalıtımsal, devredilebilir ve miras yoluyla bölünebilir) hale gelir.

1. Kraliyet hizmetlileri, hane görevlileri, rahipler ve diğer türden patrimonyal (örneğin malikâne) hizmetliler için desteğin en erken şekilleri lordun masasındaki varlıkları ya da deposundan isteğe bağlı ödenekler aracılığıyla geçimlerini sağlamaları olmuştur. Profesyonel askeri örgütlenmelerin en eski şekli olan "erkekler evi" – bu daha sonra ele alınacaktır– çok sıklıkla yönetici bir tabakanın tüketici hane komünizmine bağlıdır. Lordun masasından (ya da toprağından ya da katedralinden) ayrılma ve ödeneğin ya da hizmet arazisinin değişmesi her zaman hoş karşılanmamıştır. Fakat bu, genelde bağımsız ailelerin kuruluşundan doğmuştur. Bu gibi tapınak rahiplerine ve görevlilere verilen ayni ödenekler Yakın Doğu'nun başından sonuna görevlilerin geçiminin orijinal şeklini oluşturdu ve bu Çin'de, Hindistan'da ve çoğunlukla Batı'da da vardı. Askeri hizmete karşılık toprağın kullanımı erken Antikite'den beri tüm Doğu'da ve *ministeriales*, feodal görevliler ve diğer görevlilerin geçim sağlama aracı olarak Ortaçağ Almanyası'nda da bulunur. Türk *sipahilerinin*, Japon *samuraylarının*, Doğulu hizmetli ve şövalyelerin çeşitli benzer türlerinin gelir kaynağı günümüz terminolojisinde, daha sonra bahsedileceği gibi "tımarlar" değil, "arpalıklardır". Bazı durumlarda bunlar bazı toprakların kirasından; diğerlerinde, bazı bölgelerin vergi gelirlerinden elde edilirdi. Sonraki durumda, genellikle aynı bölgedeki yönetim güçlerinin elde edilmesi ile birleştirildiler. Tımar kavramı sadece devlet kavramına ilişkin olarak daha fazla geliştirilebilir. Nesnesi malikâne – patrimonyal egemenliğin bir şekli– ya da mülk geliri ve ücret taleplerinin çeşitli türlerinden herhangi biri olabilir.

2. Mülk gelirlerinin ve ücret haklarının ve arpalıklar şeklindeki vergi gelirleri ve tımarların her türünün sahiplenilmesi yaygındır. Özellikle Hindistan'da, bu, bağımsız ve epeyce gelişmiş bir pratik haline geldi. Genel düzenleme bu gelir kaynaklarına askeri birliklerinin levazımı ve yönetim masraflarının ödemesine karşılık için hakların verilmesiydi.

9. Zümre- Tipi Egemenlik ve Onun Güç Bölüşümü

Saf tipinde, patrimonyal, özellikle zümre tipi egemenlik bütün yönetim güçlerini ve karşılığı olan özel olarak elde edilmiş ekonomik avantajlar gibi ekonomik hakları göz önüne alır. Bu, bu güçlerin niteliksel olarak farklılaşmamış olduğu anlamına gelmez. Bazı önemli olanlar özel düzenlemelere bağlı şekliyle elde edilir. Özelde, arazilerden, vergilerden ve ek ödemelerden elde edilen gelirle ilgili salt ekonomik avantajların sahipliğiyle karşılaştırıldığında, yargısal ve askeri güçlerin sahipliği bunların sahiplerinin statü konumları için hukuksal bir temel olarak ele alınma eğilimindedir. Sonraki kategori içinde yine, temelde patrimonyal olanların sahiplenme biçimi açısından öncelikle mali ya da patrimonyal olmayanlardan ayrımı söz konusudur. Terminolojimiz için, belirleyici durum, içeriğe bakmaksızın, yönetim güçleri ve ilişkili maaşların özel haklar olarak ele alınmasıdır.

Von Below, *Der deutsche Staat Des Mittelalters*'inde adli otoritenin elde edilişinin ayrı tutulduğunu ve imtiyazlı statünün kaynağı haline geldiğini ve ortaçağ politik örgütlenmelerinin tamamen patrimonyal ya da tamamen feodal karaktere sahip olduğunu vurgulamada bütünüyle haklıdır. Bununla birlikte, adli otorite ve tamamen politik kökenli diğer haklar, özel haklar olarak ele alındığı kadarıyla, şimdiki amaçlar için terminolojik olarak patrimonyal egemenlikten söz etmek doğrudur. Kavramın kendisi, iyi bilindiği gibi, en kalıcı biçimde *Restauration der Staatswissenschaften*' ında Haller tarafından geliştirildi. Tarihi olarak salt patrimonyal devlet hiç olmamıştır.[5]

IV. Derebeylik güçlerinin elde edilmesiyle imtiyaz kazanan kişilerden oluşan örgütlü grup yöneticileriyle uzlaşmaya vardığında güçlerin zümre tipi bölünmesinden (*ständische Gewaltenteilung*) söz edeceğiz. Duruma göre, bu tür uzlaşmaların konusu politik ya da yönetimsel düzenlemeler, somut yönetimsel kararlar ya da denetimsel tedbirler olabilir. Bazen böyle grupların üyeleri doğrudan kendi otoritelerine dayanarak ve kendi kadrolarıyla ortak olabilirler.

I. Belli koşullar altında, köylüler gibi imtiyazlı sosyal konumdan faydalanamayan gruplar kapsanabilir. Yine de bu, kavramı değiştirmez. Çünkü belirleyici nokta imtiyazlı grup üyelerinin bağımsız haklara sahip olmasıdır. Eğer sosyal olarak imtiyazlı gruplar olmasaydı, durum açık olarak diğer tipe ait olurdu.

II. Bu tip durum tam olarak sadece Batı'da gelişti. Niteliklerini ve oluşum nedenlerini ayrıca ve detaylı olarak ele almak zorundayız.

III. Kural olarak, böyle bir statü grubu kendi idari kadrosuna, özellikle bağımsız yönetim yetkisi olana sahip değildi.

9a. Geleneksel Egemenlik ve Ekonomi

Geleneksel egemenliğin ekonomik etkinlikler üzerindeki öncelikli etkisi genellikle, çok genel bir şekilde geleneksel tutumları güçlendirmesidir. Bu, grubun üyelerine karşı yönetimsel bir mekanizma kullanamayan ve bu nedenle kendi meşruiyeti için her yönden geleneğin korunmasına güçlü şekilde bağlı olan yaşlıların yönetimi ve salt patriarkal egemenlik altında en belirgindir.

I. Bunun ötesinde, geleneksel bir egemenlik yapısını finanse etmenin tipik biçimi ekonomiyi etkiler (bkz. II. bölüm, 38. kısım). Bu açıdan, patrimonyalizm çok çeşitli yaklaşımları kullanabilir. Yine de aşağıdakiler özellikle önemlidir.

A. İhtiyaçların liturjik temelde tamamen ya da öncelikle ayni olarak (bağışlar ve hizmetler şeklinde) karşılandığı yerde yönetici tarafından bakımı yapılan *oikos*. Bu durumda, ekonomik ilişkiler katı şekilde geleneğe bağlı olma eğilimindedir. Pazarların gelişimi engellenir, paranın kullanımı temelde tüketime yöneliktir ve kapitalizmin gelişmesi imkânsızdır.

B. Sosyal olarak imtiyazlı grupların hizmetlerinin tedariki çok benzer etkilere sahiptir. Mutlaka aynı derecede olmasa bile, pazarların gelişimi de bu durumda bireysel ekonomik birimlerin mülkiyet ve üretim kapasitesinin geniş ölçüde yöneticinin ihtiyaçları için önceden satın alınması tarafından sınırlanır.

C. Ayrıca, patrimonyalizm kısmen kar getiren girişimlere, ücret alımına ya da vergi tahsilâtına dayanabilen tekelci ihtiyaç teminine başvurabilir. Bu durumda, pazarların gelişmesi, ilgili tekellerin türüne göre, az ya da çok ciddi şekilde irrasyonel etken tarafından sınırlanır. Kar için önemli fırsatlar yöneticinin ve idari kadrosunun elindedir. Eğer yönetici kendi yönetimini sürdürürse kapitalizm bu sebeple ya doğrudan engellenir ya da eğer vergide iltizam usulü, makamın kiralanması ya da satışı ve ordular ve yönetim için kapitalist tedarik varsa politik kapitalizme döndürülür. (bkz. II. bölüm, 31. kısım)

Parasal açıdan uygulandığı yerde bile, patrimonyalizmin ve dahası sultanizmin fi-

nanmanı aşağıdaki sebepler nedeniyle, irrasyonel sonuçlara sahip olma eğilimindedir:

I) Doğrudan vergilendirmenin kaynakları üzerindeki yükümlülükler hem miktar hem çeşit açısından geleneğe bağlı kalma eğilimindedir. Aynı zamanda; a) ücretlerin ve b) yeni maruz kalınan yükümlülüklerin belirlenmesinde ve c) tekellerin örgütlenmesinde tamamen özgürlük – ve bu nedenle keyfilik – vardır. Keyfiliğin bu unsuru en azından hak olarak iddia edilir. Tarihi olarak en etkili a durumudur, çünkü lorttan ve kadrosundan eylem "iltiması" talep edilmelidir; b durumu çok daha az etkilidir ve c durumunda etki değişkendir.

2) Ekonomik etkinliğin rasyonelleşmesinin iki temeli tamamıyla eksiktir: Yükümlülüklerin hesaplanabilirliği temeli ve özel girişime tanınacak olan özgürlüğün kapsamı temeli.

D. Bununla birlikte bireysel durumlarda, patrimonyal mali politika, vergilendirme kaynaklarını sistematik olarak geliştirerek ve tekellerini rasyonel olarak örgütleyerek rasyonelleştirme etkisine sahip olabilir. Yine de bu, "rastlantısaldır" ve bazıları Batı'da olan özel tarihi koşullara bağlıdır.

Eğer güçlerin zümre tipi bölüşümü varsa, mali politika bir uzlaşma sonucu olma eğilimindedir. Bu, zorunlulukları göreceli olarak öngörülebilir yapar ve yöneticinin yeni yükümlülükler düzenleme ve hepsinden önemlisi tekeller oluşturma gücünü ortadan kaldırır ya da en azından kesin biçimde sınırlar. Sonuçta oluşan mali politika ister desteklesin ister sınırlasın, rasyonel ekonomik etkinlik geniş ölçüde egemen grubun türüne, öncelikle de bunun feodal ya da aristokrat bir tabaka olup olmadığına bağlıdır. Feodalleşmiş yönetimin güçlerinin yapısı normalde patrimonyal olduğu için, feodal tabakanın egemenliği kazanç etkinliğinin özgürlüğüne ve pazarların gelişmesine katı sınırlar koyma eğilimindedir. Bu, feodal tabakanın gücünü korumak için onları düzenli baskı altına alma çabasını bile içerebilir. Aristokrat (şehirli) tabakanın üstünlüğü ters etkiye sahip olabilir.

I. Yukarıda söylenenler şimdilik yeterli olmalıdır. Bu sorulara farklı bağlamlarda düzenli olarak dönmek gerekecektir.

II. IA) için örnekler: eski Mısır *oikosları* ve Hindistan'daki *oikoslar* IB): Helenistik dünyanın büyük bölümü, geç Roma imparatorluğu, Çin, Hindistan, bir noktaya kadar Rusya ve İslam devletleri; IC): Batlamyus Mısır'ı, bir noktaya kadar Bizans İmparatorluğu ve farklı bir şekilde İngiltere'deki Stuart rejimi; ID): "aydınlanmacı despotizm" zamanındaki Batılı patrimonyal devletler, özellikle Colbert'in politikaları.

II. Bu sadece, rasyonel ekonomik etkinliğin gelişimini sınırlama eğiliminde olan çoğu patrimonyal rejimin mali politikası değildir, ama hepsinden önemlisi yönetim uygulamalarının genel niteliğidir. Bu, aşağıdaki açılardan doğrudur:

a) Gelenekçilik, istikrarlı kalmaya bağlı olabilen ve bu nedenle ekonomik sonuçları ve kullanılabilirliği açısından güvenilir olan, biçimsel olarak rasyonel düzenlemelerin yoluna ciddi engeller koyar.

b) Formel teknik eğitime sahip görevli kadrosu tipik olarak yoktur.

(Bunun Batının patrimonyal devletlerinde gelişmesi, daha sonra gösterileceği gibi, kendine özgü koşullarla açıklanır. Bu tabaka patrimonyalizmin genel yapısından tamamen farklı kaynakların dışında gelişti.)

c) Yöneticinin ve yönetim kadrosunun üyelerinin fiili keyfiliği ve salt kişisel arzularının ifadesi için geniş bir alan vardır. Düzenlenmemiş bir ücret sisteminin karışıklığı meselesinden ibaret olan rüşvet ve suiistimal fırsatı, eğer değişmez bir nicelik olarak kalsaydı, bunun en az ciddi etkisi olurdu, çünkü o zaman uygulamada hesaplanabilir hale gelirdi. Ama duruma göre her bireysel makamla ve böylece yüksek değişkenlikle belirlenen bir mesele olma eğilimindedir. Eğer makamlar kiralanıyorsa, görevli ne kadar irrasyonel olursa olsun geri almak için mevcut herhangi bir el koyma aracıyla yatırım yaptığı sermayeyi geri almasının onun doğrudan çıkarına olduğu bir konuma sokulur.

d) Patriarkalizm ve patrimonyalizm, ekonomik etkinliği fayda, refah ve mutlak değerler açısından düzenlemek için doğal bir eğilime sahiptir. Bu eğilim, meşruluk iddiasının niteliğinden ve halkın rahatlığındaki çıkardan kaynaklanır. Bu teknik yasal düzene yönelik olan *biçimsel* rasyonellik tipini bozar. Bu tip bir etki hiyerokratik patrimonyalizm durumunda belirleyicidir. Diğer yandan, saf sultanizm durumunda en önemli olması muhtemel olan mali keyfiliktir.

Tüm bu nedenlerle, patrimonyal rejimin egemenliği altında sadece kapitalizmin bazı türleri gelişebilir:

a) Kapitalist ticaret,

b) Kapitalist makamların iltizamı, kiralanması ya da satılması,

c) Devletin ve savaşların finanse edilmesi için kaynakların kapitalist temini,

d) Bazı koşullar altında, kapitalist sömürgeler ve diğer sömürgeci girişimler.

Tüm bu formlar patrimonyal rejimlere özgüdür ve çoğunlukla çok yüksek

bir gelişim düzeyine ulaşır. Yine de bu, sabit sermayede ağır yatırımlara sahip kar odaklı bir girişim türü ve özgür işgücünün, bireysel tüketicilerin pazar alışlarına yönelik olan rasyonel örgütlenmesi için geçerli değildir. Bu tip kapitalizm hukuk yönetiminde, yönetim ve vergilendirmede var olan her türlü irrasyonelliğe çok duyarlıdır, zira bunlar hesaplanabilirliğin temelini bozar.

Bu durum sadece, patrimonyal yöneticinin, kendi gücünün ve mali hazırlığının çıkarına, teknik olarak uzmanlaşmış memurlarla rasyonel bir yönetim sistemi geliştirdiği durumlarda köklü olarak farklıdır. Bunun olması için, I) teknik eğitim mevcut olmalıdır; 2) böyle bir politikaya girişmek için yeterli miktarda güçlü teşvikin – genellikle aynı kültürel bölge içindeki patrimonyal güçlerin çoğunluğu arasında keskin rekabet– olması şarttır 3) çok özel bir unsur gerekliliği yani patrimonyal birliklerin rekabetindeki mali destek olarak şehir komünlerinin katılımı gereklidir.

I. Modern, özellikle Batılı kapitalizm formunun başlıca habercileri görece rasyonel yönetimin özel tipleriyle birlikte Avrupa'nın örgütlenmiş şehir komünlerinde bulunur. Başlıca gelişimi on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla, burjuva tabakasının alışılmamış güçlerinin ve onların ekonomik çıkarlarının ağır basmasıyla ayrılan Hollanda'nın ve İngiltere'nin sınıf yapısı ve politik örgütlenmesinin (*ständischen Politischen Verbände*) çerçevesi içinde oldu. Tamamen patrimonyal ya da büyük ölçüde feodal (feudal-ständisch) Kıta devletlerinin içine yerleştirilen mali ve faydacı taklitler, sonraki özerk kapitalist gelişimlerle ana devamlılık çizgisinde durmamaları açısından Stuart tekelci endüstri sistemiyle ortak özelliklere sahiptir. Bu, endüstriyel ve tarımsal politikanın özel tedbirlerinin – İngiliz, Hollandalı ve sonra Fransız modellerine yönelik olduğu kadarıyla ve böyle olduğu için– bu sonraki gelişim için temel koşulların bazılarının oluşumunda çok önemli rol oynamasına rağmen doğrudur. Bütün bunlar ileride tartışılacaktır.

2. Orta Çağların patrimonyal devletlerindeki bazı alanlarda, özellikle hem sivil hem dini hukukta eğitim almış kişilerden oluşan ve diğer herhangi bir zamanın ve yerin siyasal kurumlarındaki eşit yönetim kadrosundan köklü biçimde farklılaşan, biçimsel olarak rasyonel bir yönetim kadrosu tipi gelişti. Daha sonra bu gelişmenin kaynaklarını ve önemini daha iyi araştırmak gerekecektir. Şu an için yukarıda sunulan çok genel gözlemleri açmak mümkün değildir.

IV. Karizmatik Otorite

10. Karizmatik Otorite ve Karizmatik Cemaat

"Karizma" terimi, tekil bir kişiliğin sayesinde olağan üstü düşünüldüğü ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından özellikle istisnai güçler ve niteliklerle donatılmış sayıldığı belli bir niteliğini içerecektir. Bunlar sıradan insan için ulaşılabilir şeyler değildir, ama ilahi kökenli ya da örnek olarak görülürler ve bunlar temelinde ilgili birey "lider" sayılır. İlkel koşullarda bu özel niteliğin sihirli güçlere dayalı olduğu düşünülürdü; bu niteliğe peygamberler, sağaltım ya da yasal bilgelikle ünlenmiş olan kişiler, avdaki liderler, savaştaki kahramanlar sahip olabilirdi. Söz konusu niteliğin etki, estetik ya da diğer herhangi bir bakış açısından nihai olarak nasıl değerlendirileceği normalde tanımlama amaçları için ilgilenmeye değmeyen bir sorundur. Önemli olan tek şey bireyin karizmatik otoriteye tabi olanlar, "takipçileri" ya da "müritleri" tarafından gerçekte nasıl görüldüğüdür.

Mevcut amaçlar açısından çok çeşitli farklı tiplere bu anlamda karizmayla donatılmış gibi muamele etmek gerekecektir. Bu, çılgın tutku nöbetleri bazen açık biçimde yanlış olarak uyuşturucu kullanımına bağlanan "çılgının" durumunu içerir. Ortaçağ Bizansı'nda savaş çılgınlığının karizmasıyla donatılmış bu erkek grubu bir silah çeşidi olarak muhafaza edilirdi. Bu, "şaman" ı, yani saf tipte transa girmenin bir aracı olarak epileptoid nöbetlere bağlı olmak zorunda olan büyücüyü de kapsar. Bir diğer tip Mormon cemaatinin kurucusu, (her ne kadar kesin olarak belirlenemese de) çok bilge bir dolandırıcı olabilen Joseph Smith tarafından sunulur. Son olarak kendi demagojik başarısı tarafından etkilenen Kurt Eisner[6] gibi bir *littérateur* tipini içerir. Değerden arınmış sosyolojik analiz bütün bunlara "en büyük" kahramanlar, peygamberler ve alışılmış hükümlere göre kurtarıcılar olan erkeklerin karizmasına yaptığı gibi aynı seviyede davranacaktır.

I.Bu, karizmanın geçerliliği için belirleyici olan otoriteye tabi olanlar tarafından kabuldür. Bu onay özgürce verilir ve kanıt olarak kabul edilen bir şey, başlangıçta her zaman bir mucize tarafından garanti altına alınır ve ilgili ilhama, kahraman tapınmasına ya da lidere mutlak güvene bağlıdır. Ama karizmanın gerçek olduğu yerde, meşruluk iddiasının temeli olan bu değildir. Bu temel

daha ziyade, karizmatik otoritenin gerçekliğini onaylamak ve ona göre davranmanın ona bağlı olanların görevi olduğu anlayışında yatar. Psikolojik olarak bu onaylama, niteliğin sahibine, coşku ya da ümitsizlik ve umuttan kaynaklanan tamamen kişisel bir bağlılık meselesidir.

> Hiçbir peygamber şimdiye kadar niteliğini, kitlelerin kendisine gösterdiği tutumlarına bağlı olarak görmedi. Hiçbir seçilmiş kral ya da askeri lider şimdiye kadar ona direnen ve onu hiçe saymaya çalışanlara görevinde hatalı olana davrandığından başka türlü davranmadı. Böyle bir liderin emrinde askeri sefere katılmamak, asker toplama usulen gönüllü olsa bile, evrensel olarak hor görüldü.

II. Kanıt ve başarı liderden uzun süre uzak kalırsa; tanrısı, büyülü ya da kahramanca güçleri tarafından terk edilmiş görünürse; hepsinden önemlisi, liderliği takipçilerine fayda sağlamazsa; büyük ihtimalle karizmatik otoritesi kaybolacaktır. Bu, kralların ilahi haklarının (*Gottesgnadentum*)gerçek anlamıdır.

> Eski Germen kralları bile bazen küçümsemeyle reddedildi. Benzer olaylar sözde ilkel halklar arasında çok yaygındır. Çin'de hükümdarın kalıtım tarafından değişmemiş olarak aktarılan karizmatik niteliği öyle sıkı desteklenirdi ki, sadece savaşta yenilgi değil, ayrıca kuraklık, sel ya da şanssızlık olarak düşünülen göksel olaylar gibi herhangi bir aksilik onu halk önünde günah çıkarmaya ve hatta tahttan feragat etmeye bile zorlayabilirdi. Eğer böyle şeyler olduysa, bu onun zorunlu karizmatik erdeme sahip olmadığının ve bu nedenle meşru bir "Tanrının Oğlu" olmadığının işaretiydi.

III. Karizmatik otoriteye tabi örgütlü bir grup karizmatik cemaat (*Gemeinde*) olarak adlandırılacaktır. Bu cemaat ilişkisinin duygusal formuna (*Vergemeinschaftung*) dayanır. Karizmatik liderin yönetim kadrosu "memurlardan" oluşmaz; üyeleri teknik olarak eğitimli hiç değildir. Ne sosyal imtiyaz temelinde ne de ailevi ya da kişisel bağımlılık açısından seçilir. Bu daha ziyade üyelerinin karizmatik niteliği açısından seçilir. Peygamberin müritleri vardır; diktatörün korumaları; liderin genellikle vekilleri (*Vertraunsmänner*). Atama ya da azletme, kariyer, terfi gibi şeyler yoktur. Sadece liderin isteği üzerine çağırdıklarının karizmatik niteliği temelinde bir çağrı vardır. Hiyerarşi yoktur; lider sadece, kadrosunun üyelerini belli bir görev için karizmatik nitelikten yoksun gördüğü genel ya da tekil durumlarda müdahale eder. Uzmanlık alanı ya da kesin yeterlilik alanı gibi şeyler ve sosyal imtiyazlar temelinde makam yetkilerinin elde

edilmesi yoktur. Yine de, karizmatik güçlerin ya da bireyin görevinin bölgesel ya da işlevsel sınırları olabilir. Maaş ya da arpalık gibi şeyler yoktur.

Müritler ya da takipçiler öncelikle liderleriyle gönüllü bağışla sağlanmış araçlara dayanarak bir komün ilişkisi içinde yaşama eğilimindedirler. Yerleşik yönetimsel araçlar yoktur. Onların yerinde şefleri ya da kendi karizmasına sahip olan kişiler tarafından sağlanmış karizmatik otorite verilmiş vekiller bulunur. Yasal kurallar, soyut hukuk ilkeleri sistemi ve bu nedenle onlara yönelik rasyonel adli karar süreci yoktur. Ama aynı şekilde adli içtihada yönelik yasal bilgelik de yoktur. Biçimsel olarak somut hükümler davadan davaya yeni olarak oluşturulurlar ve aslında ilahi hükümler ve vahiyler olarak görülürler. Temel açıdan bakıldığında, her karizmatik otorite "... Yazılır ama ben sana şöyle diyorum..." ifadesini onaylamak zorunda olurdu. Gerçek peygamber, gerçek askeri lider ve bu anlamda her doğru lider gibi, yeni yükümlülükleri vaaz eder, oluşturur ya da talep eder – bunu çok tipik olarak dini, askeri ya da parti grubu üyeleri tarafından böyle bir kaynaktan geldikleri için onaylanan vahiy, kehanet, ilham ya da kendi iradesinin gücü aracılığıyla yapar. Onaylama bir görevdir. Böyle bir otorite karizmatik onaylama talep eden başka bir rakip otoriteyle ters düştüğünde, tek merci sihirsel araçlar ya da liderlerin gerçek fiziksel savaşı aracılığıyla bir tür yarışmadır. Prensipte, böyle bir çatışmada sadece bir taraf haklı olabilir; diğeri cezasını çekmek zorunda olduğu yanlıştan suçlu olmak zorundadır.

Karizmatik otorite, "sıra-dışı" olduğu için, rasyonel ve özellikle bürokratik otoriteye ve her biri gündelik egemenlik biçimleri olan patriarkal, patrimonyal ya da zümre tipi çeşitleri içerisinde geleneksel otoriteye kesin biçimde karşıdır; öte yandan karizmatik tip bunun doğrudan antitezidir. Bürokratik otorite özel olarak akıl ile çözümlenebilir kurallara bağlı olma anlamında rasyoneldir, karizmatik otorite ise tüm kurallara yabancı olma anlamında irrasyoneldir. Geleneksel otorite geçmişten aktarılan örneklere bağlıdır ve bu kapsamda kurallara yöneliktir. Karizmatik otorite, iddialarının alanında, geçmişi reddeder ve bu anlamda özel olarak devrimci bir güçtür. Şef ya da sosyal olarak imtiyazlı gruplar tarafından mülk sahipliğinin gücü aracılığıyla güç konumlarının tahsisini onaylamaz. Onun için tek meşruluk temeli, kanıtlandıkça; yani onay aldığı sürece ve takipçiler ve müritler karizmatik olarak yararlılıklarını kanıtladıkları sürece, kişisel tarzda karizmadır.

> Yukarıdakiler daha fazla tartışmaya neredeyse ihtiyaç duymaz. Söylenenler tıpkı dini peygamberler ya da savaş kahramanları için olduğu gibi, salt halk oylaması kuralları için de geçerlidir. (Napolyon'un "dahilik kuralı" alçak

gönüllü halkı taht ya da yüksek askeri komuta noktasına yükseltti.).

IV. Saf karizma ekonomik değerlendirmelere özel olarak yabancıdır. Her nerede görünürse, kelimenin en vurgulu anlamıyla bir "çağrı", bir "misyon" ya da bir "ruhani görev" oluşturur. Saf tipte, gelir kaynağı olarak lütufların ekonomik faydasını hor görür ve reddeder; ancak, bu hiç şüphesiz çoğunlukla bir gerçekten çok ideal olarak kalır. Karizma, belli şartlar altında peygamberlerin ve müritlerin yaptığı gibi, her zaman mülkten ya da hatta kazançtan feragat talep etmez. Kahraman savaşçı ve onun takipçileri etkin şekilde ganimet arar; seçilmiş yönetici ya da karizmatik parti lideri maddi güç araçlarına ihtiyaç duyar. Ayrıca önceki, saygınlığını desteklemek için otoritesinin parlak bir teşhirine ihtiyaç duyar. Gerçek karizmatik tipe bağlı kalındıkça; hor görülen, geleneksel ve rasyonel günlük tutumluluk, bu amaca adanan devamlı ekonomik etkinlik aracılığıyla düzenli bir gelirin elde edilmesidir. Ya bağış, vakıf, rüşvet ve hizmet karşılığı ücreti içeren büyük ölçekte ya da dilenerek hediyelerle geçim, desteğin gönüllü türünü oluşturur. Diğer yandan ister zorla ister diğer araçlarla "ganimet" ve gasp, ihtiyaçlar için karizmatik tedarikin tipik şeklidir. Rasyonel ekonomik etkinlik açısından, karizmatik ihtiyaç tatmini tipik anti- ekonomik güçtür. Günlük rutin dünyayla herhangi bir uğraşı reddeder. Sadece, tam bir duygusal aldırmazlık tutumuyla, düzensiz, sistematik olmayan, kazanç eylemlerini hoş görebilir. Mülk gelirine dayanma, ekonomik kaygıların alıcısına yardım ettiğinden dolayı, bazı gruplar için karizmatik bir hayat biçiminin ekonomik temeli olabilir; ama bu, normal karizmatik "devrimci" için alışılmamıştır.

Kilise memurluğunun Cizvitlere yasaklanması bu müritlik prensibinin rasyonelleştirilmiş bir uygulamasıdır. Asketizmin tüm "virtüözlerinin", dilenci tarikatlarının ve inanç için savaşların bu kategoriye ait olduğu oldukça açıktır. Neredeyse tüm peygamberler gönüllü hediyelerle desteklendi. Aziz Paul'un iyi bilinen "eğer bir adam çalışmazsa, yiyemez" sözü karizmatik misyonerlerin asalak kalabalığına karşıydı. Bunun kendi başına ekonomik etkinliğin pozitif değerlemesiyle ilgisi olmadığı açıktır; ama sadece bir şekilde kendi geçimini sağlamayı her bir bireyin görevi olarak tespit eder. Bunun nedeni tarla zambaklarıyla ilgili salt karizmatik hikayenin düz anlamıyla anlaşılmadığı, fakat bundan ancak "yarını düşünmemek" anlamı çıkarılabileceğinin farkına varmasıdır. Diğer taraftan, karizmatik müritliğin önceki artistik tipi durumunda, ekonomik mücadeleden soyutlanmanın "ekonomik olarak bağımsız", yani mülk geliri üzerinden yaşama niteliğine sahip kişilerin gerçekten sınırlandırılması anlamına gelmesi anlaşılabilir. Bu, en

azından temel amaçları açısından, Stefan George' un çevresi için geçerliydi.

V. Gelenekçi dönemlerde, karizma büyük devrimci güçtü. Aynı şekilde devrimci bir güç olan "akıl", hayatın koşullarını ve böylece problemlerini ve son olarak insanların onlara karşı tutumunu değiştirerek dıştan çalışır, ya da bireyi entelektüelleştirir. Diğer yandan karizma, öznel ya da içsel açıdan; acıdan, çatışmadan ya da coşkudan doğan bir yeniden yönlendirmeyi gerçekleştirebilir. O zaman "dünyanın" farklı problemlerine karşı tüm tutumların tamamıyla yeni yönlendirmesiyle merkez tutumların ve eylem yönelimlerinin radikal değişimi ve ile sonuçlanabilir.[7] Rasyonellik öncesi dönemlerde, onlar arasındaki gelenek ve karizma, eylemin yöneliminin tamamını neredeyse ortadan kaldırdı.

V. Karizmanın Rutinleşmesi

11. Karizmatik Cemaatin Doğuşu ve Veraset Sorunu

Saf formu içerisinde karizmatik otorite, günlük rutin yapıya özellikle yabancı bir karaktere sahiptir. Doğrudan ilgili sosyal ilişkiler tam anlamıyla kişiseldir, karizmatik kişisel özelliklerin geçerliliğine ve uygulamasına dayanır. Eğer sadece geçici bir olgu olarak kalmaz, fakat kalıcı bir ilişki, takipçi ve müritlerin cemaati ya da parti örgütlenmesi ya da politik veya dini bir çeşit örgütlenme karakteri alırsa, karizmatik otoritenin kökten değişmesi gerekir. Aslında saf formu içerisinde, karizmatik otoritenin sadece gelişme halinde (*in statu nascendi*) var olduğu söylenebilir. Karizmatik otorite, durağan kalamaz; ya gelenekselleşir ya da rasyonelleşir ya da ikisinin karışımı olur.

Bu dönüşümün altında yatan temel nedenler, şunlardır: (a) takipçilerin cemaatin devamlılığında ve devamlı etkinliğindeki ideal ve hatta maddi çıkarları, (b) yönetim kadrosunun üyelerinin, müritlerin, parti işçilerinin ve diğerlerinin ilişkilerini devam ettirmedeki daha güçlü amaçları ve daha güçlü maddi çıkarları. Sadece bu değil, aynı zamanda bunun ideal ve maddi bakış açısından da böyle devam etmesinde çıkarları vardır; konumları istikrarlı bir günlük temele oturtulur. Bu, her şeyden önce normal ailevi ilişkilere katılmasını mümkün kılmak ya da en azından ailede ve ekonomik ilişkilerde, sıradan dünyevi bağlardan koparıldığı bir çeşit müritlik yerine sağlam bir sosyal konum sağlamak anlamına gelir.

Bu çıkarlar genellikle karizmatik lider ortadan kaybolduğu zaman ve onun

yerine kimin geçeceği problemiyle birlikte dikkati çekecek kadar açık hale gelir. Bu probleme çözüm bulunma şekli – eğer tamamen bulunursa ve karizmatik cemaat var olmayı sürdürürse ya da şimdi ortaya çıkmaya başlarsa – sonraki sosyal ilişkilerin karakteri açısından büyük öneme sahiptir. Aşağıdakiler çözümün muhtemel temel tipleridir:

(a) Otorite konumu için ona uyacak niteliklerle ilgili ölçüt temelinde yeni bir karizmatik lider arayışı.

Bu görece yeni Dalai Lama'nın seçimi sürecindeki saf tipte bulunabilir. Bu, Buda'nın reenkarnasyonu olarak yorumlanan niteliklere sahip çocuğun özelliklerinin araştırılmasını içerir. Bu yeni Apis Öküzü'nün seçimine çok benzer.

Bu durumda yeni karizmatik liderin meşruluğu belli ayırt edici vasıflara; dolayısıyla, bir geleneğin ilişkili olarak ortaya çıktığı kurallara bağlıdır. Sonuç, liderliğin tamamen kişisel özelliklerinin lehine azaldığı bir gelenekselleşme sürecidir.

b) Kehanetler, kader, ilahi adalet ya da diğer seçim teknikleriyle ortaya çıkan *vahiy*. Bu durumda yeni liderin meşruiyeti seçim *yönteminin* meşruluğuna bağlıdır. Bu yasallaştırmanın bir çeşidini kapsar.

Bazen, İsrail'in *Shofetim*'lerinin (yargıçlar) bu karakterde olduğu söylenir. Saul'un eski savaş kehanetleriyle seçildiği söylenir.

c) Karizmatik liderin kendi vekilini ataması ve takipçilerin bunu onaylaması.

Bu çok yaygın bir şekildir. Aslında Roma **magistratlarının** makamları tamamen bu şekilde doldurulurdu. Sistem, diktatörün atanması ve *interrex'in*[8] kurumsallaşmasıyla sonraki zamanlarda kesin şekilde devam ediyordu.

Bu durumda meşruluk atama ile kazanılmaktadır.

d) Karizmatik nitelikli yönetim kadrosunun *halefi* ataması ve cemaatin onu onaylaması. Bu süreç, tipik biçimi içerisinde, "seçim" ya da "adaylık" ya da benzer bir durum olarak yorumlanmamalıdır. Bu özgür bir seçim meselesi değildir, nesnel bir göreve kesinlikle bağlı olma durumudur. Bu sadece oy çoğunluğu ile belirlenmez, bu tamamen karizma ile doğmuş doğru kişinin tayin edilmesi meselesidir. Böyle bir durumda çoğunluğun değil, azınlığın haklı olması oldukça muhtemeldir. Çoğu zaman oybirliği gereklidir. Şunu da belirtmek gerekir ki hatayı kabul etmek zorunludur ve hatada ısrar etmek ciddi bir suçtur. Yanlış seçim yapmak kefaret gerektiren gerçek bir hatadır. Bu aslında büyüsel bir suçtu.

Bununla birlikte, böyle bir durumda meşruluğun, konumun gerektirdiği sürecin doğruluğunun standartları tarafından doğrulanmış olan edinilmiş hak niteliğini alması kolaydır. Konum bu süreç sayesinde ve büyük ölçüde, taç giyme gibi kaçınılmaz formalitelere uygun olarak elde edilir.

Bu, Batı dünyasında piskopos ve kralların ruhban sınıfı tarafından ve yüksek soyluların cemaatin onayı ile taç giymesinin özgün anlamıydı. Tüm dünyada pek çok benzer olay vardır. Aslında bunun modern" seçim" kavramının kaynağı olması sonradan karşılaşılacak problemler doğurur.[9]

e) Karizmanın kalıtımla geçen bir özellik olduğu, dolayısıyla karizma sahibinin akrabalarında ve özellikle yakın akrabalarında da bulunması. Bu durum kalıtımsal karizmadır. Böyle bir durumda kalıtımın intikal etmesindeki düzen, elde edilmiş haklarla aynı şey değildir, ondan farklılaşabilir. Bazen akraba grubu içinden uygun mirasçının bahsedilen yöntemlerin bazılarıyla seçilmesi gerekir.

> Bu nedenle bazı Afrika ülkelerinde kardeşler bu varislik için savaşmak zorundaydı. Çin'de varislik yaşayan grubun atalarıyla olan ilişkisi yoluyla gerçekleşmek zorundaydı. Doğu'da yaşça kıdemli olma ya da takipçilerin onaylaması gibi kurallar çok yaygındı. Bundan dolayı Osmanlı Hanedanı'nda diğer muhtemel adayları öldürmek bir zorunluluktu.

Sadece Ortaçağ Avrupa'sında ve Japonya'da, başka münferit yerlerde, otoritenin tevarüsünü yönetmek için, ilk çocuk olma hakkı oldukça açık biçimde kabul edilmiştir. Bu, aynı karizmatik aileden gelen çok sayıda adayın arasındaki mücadeleyi ortadan kaldırarak politik grupların birleşmesini kolaylaştırır.

Kalıtımsal karizma meselesinde, onaylama artık kişisel karizmatik niteliklere değil, kişinin kalıtımsal haleflikle aldığı konuma yöneliktir. Bu, ya gelenekselleşmeye ya da yasallaşmaya yol açabilir. İlahi haklar kavramı kökten değiştirilir ve artık otoriteye tabi olanların onayına bağlı olmayan kişisel bir hak aracılığıyla otorite anlamına gelmeye başlar. Kişisel karizma tamamen ortadan kalkmış olabilir.

> Kalıtımsal monarşi açık bir örnektir. Asya'da çok sayıda kalıtımsal papazlık vardır; hatta sıklıkla, akraba gruplarının kalıtımsal karizması sosyal tabakalaşmanın ve timarlara ve arpalıklara uygunluğun kriteri kabul edilirdi.

(f) Karizmanın birinden diğerine törensel araçlarla geçebileceği veya yeni bir kişide yaratılabileceği anlayışı. Kavram başlangıçta büyüseldi. Bu karizmanın tek bireyden ayrılmasını içerir; bu onu nesnel, devredilebilen bir varlık haline getirir. Özellikle *makam karizması* haline gelebilir. Bu durumda meşruluk inancı artık bireye değil, kazanılmış niteliklere ve törensel eylemlerin etkinliğine yönelir.

En önemli örnek ruhbanlık karizmasının kutsal yağ sürerek, takdis ederek ya da elini üzerine koyarak; krallık otoritesinin de kutsal yağ sürerek ya da taç giyme töreni ile intikal ettirilmesidir. Böylelikle kazanılan *Character indebilis*, karizmatik özelliklerin ve makamın gücünün papazın kişisel özelliğinden kurtarılması anlamına gelir. Tam da bu nedenle bu, Donatist ve Montanist sapkınlıklardan Protestan devrimine kadar, sürekli çatışma konusu olmuştur. Ouakerlerın "parayla tutulmuş adamı" makam karizması bahşedilen hatiptir.

I2. Karizmatik Kadronun Sahiplenme Türleri

Karizmanın uygun veraseti garanti etmek amacıyla rutinleşmesine onun idari kadro tarafında rutinleşmesi eşlik eder. Takipçiler için inanç ve coşkù cemaatinde hediyeler, ganimetler ve kişisel kazançla yaşamak sadece başlangıç evrelerinde ve karizmatik lider dışarıdaki sosyal organizasyonlarda rol oynadıkça mümkündür. Sadece coşkulu küçük mürit grubunun üyeleri ve takipçileri kendi hayatlarını tamamen ideolojik olarak çağrıya adamaya hazırdır. Takipçilerin ve müritlerin büyük çoğunluğu, uzun vadede geçimlerini maddi anlamda da "mesleklerinden" sağlayacaklardır. Gerçekte, hareket dağılmazsa durum bu olmalıdır.

Dolayısıyla, karizmanın rutinleşmesi aynı zamanda; güçlerin ve ekonomik avantajların takipçiler ve müritler tarafından sahiplenilmesi ve devşirmenin düzenlenmesi şeklini alır. Bu gelenekselleşme ve yasallaşma süreci, rasyonel yasallaşmanın söz konusu olup olmamasına göre birkaç tipik formdan birini alabilir.

I. Devşirmenin esas temeli kişisel karizmadır. Ancak, rutinleşmeyle birlikte takipçiler ve müritler devşirmenin, özellikle eğitim ve uygunluk testleriyle ilgili kurallarını oluşturabilirler. Karizma sadece "uyandırılabilir" ve " test edilebilir"; "öğrenilemez" ya da "öğretilemez". Büyücüler ve kahramanlar ve tüm çıraklar tarafından icra edildiği şekliyle bütün büyüsel asketizm türleri bu kategoriye girer. Bunlar idari kadroyu dışa kapamanın yollarıdır. (Eğitimin karizmatik tipi hakkında, bakınız aşağıda 4. bölüm [bitirilmemiş].)

Sadece kendini kanıtlayan çırağın otoriteyi kullanmasına izin verilir. Gerçek bir karizmatik lider, üyelik için bu tarz bir ön koşula karşıdır; onun halefi bu şekilde davranamaz, en azından idari kadro tarafından seçilmişse.

Bu tip, "erkekler evinin" büyüsel ve savaşçı asketizmi tarafından inisiasyon törenleri ve yaş grupları ile gösterilir. İnisiasyondan başarılı bir şekilde ge-

çememiş kişi " kadın" olarak kalır; yani, karizmatik grubun dışında tutulur.

2. Karizmatik normların bu tanımlanan geleneksel sosyal statülere (kalıtımsal karizmatik temele dayalı olarak) dönüştürülmesi kolaydır. Eğer lider kalıtımsal bir temelde seçilirse, aynısı kadronun ve hatta takipçilerin seçiminde ve yerleştirilmesinde de olabilir. "Klan devleti" (*Geschlechterstaat*) terimine siyasal bir kuruluş tamamen ve katı biçimde bu kalıtımsal karizma ilkeleri açısından düzenlendiğinde başvurulacaktır. Böyle bir durumda, yönetim yetkilerinin, tımarların ve arpalıkların tüm tahsisleri ve ekonomik avantajların her türü aynı modeli izler. Sonuç, tüm gücün ve her çeşit avantajın gelenekselleşmesidir. Kişisel karizmatik meşruiyeti olmayan geleneksel gerontokratlar ve patriarklar olan aile reisleri ailelerinden alınamayacak bu güçlerin uygulanmasını düzenler. Bir erkeğin ve ailesinin derecesini belirleyen işgal ettiği pozisyonun tipi değildir,; aksine ailesinin kalıtımsal karizmatik derecesi kişinin işgal edeceği pozisyonu belirleyecektir.

Japonya, bürokrasinin gelişmesinden önce, bu şekilde düzenlenmişti. Aynısı, karasal devletlerde gerçekleşen rasyonelleşmeden önce otoritenin eski ailelerin ellerinde olduğu Çin için de geçerliydi. Diğer örnekler Hindistan'daki kast sistemi ve *mestnichestvonun* başlatılmasından önce Rusya'dır. Aslında imtiyazla kurulan tüm kalıtımsal sosyal sınıflar aynı kategoriye girer.

3. İdari kadro, üyeleri için *bireysel* pozisyonların ve ilgili ekonomik avantajların yaratılması ve elde edilmesine çalışabilir. Bu durumda, gelenekselleşme ve yasallaşma eğilimine göre, a) arpalık b) makam ya da c) tımar gelişecektir. Birinci durum papazın ödenek aldığı bir örgütlenmeyle; ikincisi patrimonyalizm ya da bürokrasi; üçüncüsü feodalizm ile sonuçlanacaktır. Bu gelir kaynakları tahsis edilir ve günlük ekonomik yapının yerleşik ilişkileri olmadan hediye ya da ganimetle geçinmenin yerini alır.

a) durumu yani arpalıklar; dilenme geliri, ayni ödemeler ya da parasal vergilerin geliri ve nihayet tımar geliri hakkına dayanır. Sonraki ücretsiz hediye ve ganimetle geçimin rasyonel örgütlenme ya da finans açısından düzenlenmesi aracılığıyla öncekinden doğabilir.

Düzenlenmiş dilencilik Budizm'de bulunur; ayni arpalık, Japonya ve Çin'de pirinç kiralarıdır; para vergileriyle geçim tüm rasyonelleşmiş fetih devletlerinde kuraldı. Son durum her yerde, özellikle rahipler ve yargıçlarda ve Hindistan'da, askeri otoritelerde bile yaygındır.

b) durumu yani karizmatik görevin makama dönüştürülmesi, daha çok patrimonyal ya da daha çok bürokratik karakter gerektirebilir. Önceki çok daha yaygındır; sonuncusu öncelikle Antikite ve modern Batı dünyasında bulunur. Başka yerde ise istisnadır.

c) Durumunda, sadece toprak tımar olarak tahsis edilebilir; öte yandan böyle bir pozisyon asli karizmatik karakterini devam ettirir ya da güçler ve otorite tamamen tımar olarak tahsis edilebilir. Bu iki durumu ayırt etmek zordur. Yine de, konumun karizmatik karakterine yönelim Orta Çağlar'da bile yavaşça kayboldu.

12a. Statü Onuru ve Otoritenin Meşrulaşması

Karizmanın gündelik bir olaya dönüştürülmesi için, anti-ekonomik karakterinin değiştirilmesi gereklidir. Grubun ihtiyaçlarını ve dolayısıyla vergi ve bağışları toplamak için gerekli ekonomik koşulları sağlamak için bir mali örgütlenme formuna uyarlanmalıdır. Karizmatik bir hareket prebendal bir doğrultuda geliştiğinde "laik kesim" ruhban sınıfından "pay" anlamına gelen κλῆρος'den türemiştir – yani, rutinleşmiş idari kadronun katılımcı üyelerinden farklılaşmış hale gelir. Bunlar gelişen "kilisenin" rahipleridir. Buna bağlı olarak, gelişen siyasal bir kurumda, – rasyonel durumda "devlet" – vasallar, arpalık sahipleri, memurlar, veya (gönüllü parti çalışanları ve görevlileri yerine) atanmış parti görevlileri; "vergi ödeyenlerden" ayrılmışlardır.

Bu süreç Budizm ve Hindu tarikatında çok belirgindir – bakınız aşağıda Din Sosyolojisi. Aynısı kalıcı yapılar şeklinde rasyonelleşmiş bütün fetih devletleri, partiler ve asli olarak karizmatik yapılar için geçerlidir.

Sonuç olarak, rutinleşme sırasında, karizmatik olarak yönetilen örgüt büyük ölçüde günlük otoritelerden birine, özellikle zümre tipi veya bürokratik çeşidi içerisindeki patrimonyal forma dönüştürülürler. Başlangıçtaki özellikleri kalıtım ya da makam sahipliğiyle elde edilmiş karizmatik statü onurunda kalma eğilimindedir. Bu, şefin kendisi ve kadrosundaki tüm üyeler olmak üzere tahsise katılan herkes için geçerlidir. Bu, yöneten grupların sahip olduğu prestij tipi meselesidir. İlahi hakka sahip kalıtımsal monark; basit bir patrimonyal şef, patriark veya şeyh değildir; vasal evin sadece hizmetlisi ya da memuru değildir. Diğer detaylar, statü gruplarının analizine bırakılmalıdır.

Kural olarak, rutinleşme çatışmadan bağımsız değildir. Erken dönemlerde,

şefin karizması üzerindeki kişisel hak iddiaları kolayca unutulamaz ve makamın ya da kalıtımsal statünün karizması ile kişisel karizma arasındaki çatışma pek çok tarihi durumda tipik bir süreçtir.

I. Affetme gücü – bu, ölümcül günahlardan aklama gücüdür – aslen sadece kişisel karizmatik şehitler ve asketikler tarafından elde tutuluyordu, ama piskopos ve rahip makamının gücüne dönüştü. Bu süreç Doğu'da Batı'da olduğundan çok daha yavaştı; çünkü bu sonrakinde Roma'nın makam kavramından etkilenmişti. Karizmatik liderin önderliğindeki makamın gücüne ya da kalıtımsal karizmatik güce karşı yönelen devrimler, ticaret birliklerinden devlete kadar tüm organizasyon türlerinde bulunabilir. (Sonuncusu özellikle şu an [1918 – 20] belirgindir.) Parasal ekonomi içindeki farklı ekonomik birimlerin birbirine bağlılığı geliştikçe karizmatik hareketin takipçilerinin günlük ihtiyaçlarının baskısı daha büyük hale gelir. Bunun etkisi rutinleşme eğilimini güçlendirmektir; bu her yerde etkindir ve bir kural olarak sonuçta galip çıkar. Karizma peygamberi hareketlerin ya da erken dönemlerinde geniş kapsamlı politik hareketlerin tipik bir olgusudur. Ama hâkimiyet tamamen kurulur kurulmaz ve hepsinden öte kitleler üzerinde kontrol sağlanır sağlanmaz, bu günlük rutinin baskısına yol verir.

2. Karizmanın rutinleşmesinin altında yatan belirleyici güdülerden biri doğal olarak güvenlik mücadelesidir. Bunun anlamı, bir yandan, otoritenin durumunun meşrulaşması ve sosyal saygınlık, diğer yandan, liderin sevenleri ve takipçiler tarafından faydalanılan ekonomik avantajların meşrulaşmasıdır. Ancak, bir diğer önemli güdü, düzeni ve kadro örgütlenmesini yönetimi sürdürmenin normal, günlük gereksinimleri ve koşullarına adapte ettirme şeklindeki nesnel gereklilikte yatmaktadır. Özellikle bu bağlamda idari uygulama ve yargısal karar geleneklerinin yerleşebildiği noktalar her zaman vardır, çünkü bunlara normal idari kadro ve onun otoritesine tabi olanlar tarafından ihtiyaç duyulur. Aşağı yukarı kesin bir düzenin idari kadronun kendi örgütlenmesine sunulması daha gerekli bir durumdur. Sonuçta, aşağıda detaylı olarak tartışılacağı gibi, idari kadro ve tüm yönetim uygulamalarının günlük ekonomik koşullara adapte olması gerekmektedir. Kalıcı, rutin idarenin masraflarının ganimet, bağış, hediye ve ikramla karşılanması, saf tipte askeri ve peygamberi karizmaya özgü olduğu gibi mümkün değildir.

3. Rutinleşme süreci bu nedenle sadece veraset sorunu ile sınırlı değildir ve bu çözüldüğü zaman da durmaz. Aksine, en temel sorun karizmatik idari

kadrodan ve idarenin ilgili ilkelerinden günlük koşullara uygun bir hale geçiş yapmaktır. Veraset sorunu, yine de, önemlidir çünkü yapının karizmatik odağının rutinleşmesi onun aracılığıyla olur. Liderin kendi karakteri ve meşrulaşma talebi onun içinde değiştirilir. Bu süreç, sadece bu bağlam içinde anlaşılabilir olan ve geleneksel ya da hukuksal düzen kalıpları ya da idari örgüt tiplerine geçiş problemi için geçerli olmayan özgün ve karakteristik kavramlar içerir. Veraset sorununu halletme biçimlerinden en önemlileri bir halefin karizmatik tayini ve kalıtımsal karizmadır.

4. Daha önce bahsedildiği gibi, karizmatik liderin kendi halefini ataması-nın en önemli tarihi örneği Roma'dır. Bu düzenleme, kral (*rex*) için gelenek tarafından onaylanır; *Principate* döneminde *diktatörün* ve ortak imparator ile halefinin atanması için tarihi dönemlerde var olmuştur. Tüm yüksek **magistratların** *imperium* ile donatılma şekli açıkça, onların aynı zamanda askeri komutan tarafından halef olarak atandıklarını, yurttaş ordusunun onayına tabi olduğunu gösterir. Adaylar yetkili **magistrat** tarafından incelenirdi ve aslen geçerli bir sebep olmaksızın kabul edilmemeleri gelişmenin doğasının ne olduğunu açıkça gösterir.

5. Bir halefin liderin karizmatik takipçileri tarafından tayininin en önemli örnekleri, piskoposların ve özellikle de Papa'nın, olan ruhban sınıfının ataması ve müritler topluluğunun onaylaması şeklindeki orijinal bir sistem tarafından seçiminde bulunur. U. Stutz'un araştırmaları Alman kralının seçilmesinin piskopos seçimlerini model aldığını olası hale getirmiştir.[10] Kral, bir grup nitelikli prens tarafından atanır ve silah taşıyan "halk" tarafından onaylanırdı. Benzer düzenlemeler çok yaygındır.

6. Kalıtımsal karizmanın gelişmesinin klasik örneği Hindistan'daki kast sistemidir. Orada, tüm mesleki nitelikler ve özellikle güç ve otorite pozisyonunun tüm nitelikleri kalıtımsal karizmaya kesin bir şekilde bağlı olarak kabul edilirdi. Yönetme yetkilerini de içeren tımarlar için seçilme yeterliği akraba grubunun üyeleriyle sınırlıydı. Tımarlar grubun en yaşlı üyesi tarafından veriliyordu. Olağanüstü derecede önemli ve etkili bir makam olan *guru*, *directeur de l'âme* da içinde olmak üzere her türlü dini makam kalıtımsal karizmatik özelliklere bağlı olarak düşünülür. Aynı şey, geleneksel müşterilerle olan her türlü ilişki ve köy örgütlenmelerindeki rahip, berber, çamaşırcı, bekçi vs. gibi tüm konumlar için de geçerlidir. Bir mezhebin kuruluşu, Çin'deki Taoizm için olduğu gibi, her zaman kalıtımsal bir hiyerarşinin

gelişmesi anlamına geliyordu. Ayrıca, Japonya'daki "feodal" devlet, daha sonra ödeneklere ve yeni bir feodalleşmeye neden olan Çin modelinde bir patrimonyal bürokrasiyi benimsemeden önce, sosyal örgütlenme tamamen kalıtımsal karizmaya dayanıyordu.

Otorite konumları üzerindeki bu tür kalıtımsal karizma hakkı tüm dünyada benzer şekillerde oluştu. Kişisel başarının gücü ile oluşan yeterliğin yerini doğuştan gelen yeterlik aldı. Bu her yerde, kalıtımsal aristokrasinin gelişmesinin temelidir; Roma asilzadelerinde, Tacitus'un Almanlar arasında tanımladığı *stirps regia* kavramında, geç Orta Çağlar'da turnuvalara ve manastırlara seçilme kurallarında ve hatta Birleşik Devletler'in sonradan görme aristokrasisi adına yapılan soy araştırmalarında bile bu geçerlidir. Aslında bu, kalıtımsal statü gruplarının kurulduğu her yerde bulunabilir.

Ekonomi İle İlişki: Karizmanın rutinleşmesi süreci çok önemli açılardan, ekonominin koşullarına uyum sağlamakla aynıdır; çünkü bu, günlük hayatta sürekli işleyen temel güçtür. Ekonomik koşullar bu bağlamda başrolü oynar ve sadece bağımlı değişken oluşturmaz. Çok geniş bir kapsamda, kalıtımsal karizmaya ya da makam karizmasına geçiş, ekonomik mallar üzerinde mevcut ya da yeni kazanılan kontrol güçlerini meşrulaştırma aracı olarak hizmet eder. Hiçbir suretle önemsiz olmayan bağlılık ideolojisi ile beraber, özelde kalıtımsal monarşiye olan bağlılık, halkın saltanatın kalıtımsal olarak devrinin kutsallığına inanmayı bırakması durumunda yasal ve kalıtımsal olarak kazanılan mülkün tehlikede olacağı fikrinden güçlü şekilde etkilenir. Bu nedenle kalıtımsal monarşinin proletaryadan çok zengin tabakaya uygun olması tesadüfî bir durum değildir.

Bunun ötesinde, , çeşitli olası uyum biçimlerinin ekonomik düzenle ilişkisi hakkında, aynı zamanda önemli ve değerli olacak genel anlamda bir şey söylemek mümkün değildir. Bu, daha ayrıntılı bir değerlendirmeye bırakılmalıdır. Prebendal bir yapının, feodalizmin gelişmesi ve her türlü avantajın karizmatik kalıtımsal temele dayanarak elde edilmesi tüm durumlarda, erken patrimonyal ya da bürokratik dönemde gelişmiş gibi karizmatik hareket noktasından gelişirlerse, ekonomik düzen üzerinde aynı kalıplaşmış etkiye sahiptir. Ekonomik yönlerden de, karizmanın devrimsel etkisi genellikle muazzamdır; öncelikle, çoğu zaman yıkıcıdır, çünkü bu yönelim biçimleri anlamına gelir. Ama rutinleşme tam karşıtına yol açar.

Karizmatik devrimin ekonomisi ayrıca tartışılmalıdır; bu bütünüyle ayrı bir meseledir.

VI. Feodalizm

12b. Batı Feodalizmi ve Patrimonyalizm ile Çatışması

Yukarıda, 12:3c kısmında [tımar] bahsedilen durum, ayrı bir tartışma gerektirmektedir. Bunun nedeni bundan hem patrimonyalizmden hem de gerçek ya da kalıtımsal karizmadan farklı ve büyük bir tarihi önemi olan bir egemenlik yapısının, yani feodalizmin gelişebilmesidir. İki tip arasında ayrım yapacağız: Tımara dayalı olan (*Lehensfeudalismus*) ve arpalığa dayalı olan (*prebendal feodalizm*). Toprağın kullanımının askerlik hizmeti karşılığında verildiği diğer tüm formların gerçekten patrimonyal bir karakteri vardır ve bu nedenle burada ayrı olarak değerlendirilmeyecektir. Arpalığın farklı çeşitleri daha sonra ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

A. Bir tımar aşağıdaki öğeleri içerir:

(1) Otoriteyi uygulama yetkileri haklarının tahsisi. Tımar olarak sahiplenme sadece efendinin evinin içinde geçerli yetkileri kapsayabilir ya da politik bir birliği içerecek şekilde genişletilebilir. Sonraki tip ekonomik haklarla – yani, mali haklarla – sınırlanabilir ya da tam olarak siyasal yetkileri içerebilir. Tımarlar özel hizmetler sağlama karşılığında verilir. Aslında öncelikle askeri karakterdedirler, ama idari işlev de içerirler. Tımarın verilmesi özel bir şekilde olur. Şu şekillerde uygulanır:

(2) Lordun ve tımarın alıcısı olan vasalının yaşam süresi boyunca salt kişisel temeldedir.

(3) İlişki anlaşma ile kurulur, dolayısıyla vasalın özgür bir adam olduğu farzedilir.

(4) Eğer feodalizm tımarlara dayanıyorsa alıcı, şövalye statü grubunun yaşam tarzına bağlanır.

(5) Bağlılık sözleşmesi basit bir iş anlaşması değildir; bu bir birlik, çift taraflı sadakat zorunluluğu olan bir kardeşlik ilişkisi kurar, tabi ki yasal olarak eşit olmayan bir temele dayanır. Bu yükümlülükler;

(a) Şövalye statü onuru tarafından desteklenir ve (b) açık biçimde sınırlandırılmıştır.

Yukarıda, 12. kısmın sonunda belirtilen geçiş (yani sadece toprağın elde

edilmesinden gücün tamamen elde edilmesine geçiş); α) tımarlar kalıtımsal olarak elde edildiğinde, sadece her yeni vasalın gerekli özellikleri taşıması ve lordu-na sadakat yemini etmesi ve mevcut vasalların yeni lorduna aynı yemini edecek olması koşuluna tabi olduğunda; β) feodal idari kadro lordu her açık kadroyu (*Leihezwang*) doldurmaya zorladığında oluşur, çünkü tüm tımarlar şövalye statü grubu üyelerinin bakım fonunun bir parçası olarak düşünülür.

İlk adım Orta Çağlar'da görece erken olarak atıldı; ikincisi daha sonraydı. Kralların ve prenslerin vasallarıyla savaşı her şeyden önce, genellikle açıkça olmamakla beraber, bu ilkenin ortadan kaldırılmasına yönelikti; çünkü bu, patrimonyal bir rejimin doğuşunu engelliyordu.

B. Eğer bir yönetim tamamen tımarların verilmesine dayanıyorsa –*Lehens-feudalismus* tarihsel olarak saf türde hiç bir zaman saf patrimonyalizmden daha fazla gerçekleşmemiştir– bu aşağıdaki özellikleri gerektirir:

(1) Lordun otoritesi vasalların bağlılık yeminlerine sadık kalacağı olasılığına indirgenir.

(2) Siyasal birliğin yerini tamamıyla, lordla vasal ve sırayla onların alt vassalları (alt tımarlar) arasındaki kişisel bağlılık ilişkisi sistemi alır. Sadece bir lordun kendi vasalları ona sadakatle bağlı olduğuna göre onlar da kendi vasallarından sadakat beklerler ve bu böyle devam eder.

(3) Sadece " ağır suç" durumunda lordun vasalı görevden alma yetkisi vardır ve aynı durum için vasal da kendi vasalını görevden alır. Yine de böyle bir durum ortaya çıktığında, lord yeminini bozan vasala karşı haklarını dayatmakta diğer vasalların yardımına ya da suçlu tarafın alt vassallarının pasifliğine bağımlıdır. Bu iki destek kaynağından birine ancak, ilgili taraf suçun gerçekten işlendiğini kabul ettiğinde güvenilebilir. Bununla birlikte, derebeyi o zaman bile alt vasalların karışmama politikasına güvenemez; bunu ancak bir derebeyine karşı savaşın istisnai bir durum olduğu ilkesinin onlar tarafından kabul edildiğini güvence altına aldığı zaman yapabilir. Derebeyleri her zaman bu ilkeyi oluşturmaya çalıştılar, ama her zaman başarılı olamadılar.

(4) Alt-tımarları oluşturma süreci aracılığıyla tımar hiyerarşisine uygun bir sosyal derece hiyerarşisi vardır – Mirror of Saxon Law'daki (*Sachsenspiegel*) *Heerschilde* düzeni. Bu yine de adli ve idari bir hiyerarşi değildir. Zira, bir emre ya da karara itiraz edilip edilemeyeceği ve hangi otoriteye itiraz edileceği ilke olarak temyiz mahkemesi (*Oberhof*) ile ilgili bir durumdur ve feodal ilişkilerin hiye-

rarşisine bağlı değildir. (Teorik olarak *Oberhof* otoritesini yerel yargı lordlarının statüsü ile aynı saymak mümkünse de uygulamada durum böyle değildi.)

(5) Nüfus içinde patrimonyal ya da siyasal otoriteyi içeren tımarlara sahip olmayanlar "tebaadır" (*Hintersassen*); yani bunlar patrimonyal bağımlılardır. Geleneksel statülerinin belirlediği ve izin verdiği ölçüde ya da askeri tımar sahibinin elinde bulunan güç onları mecbur ettiği ölçüde tımar sahibine bağlıdırlar, çünkü büyük ölçüde savunmasızdırlar. En üst lordun toprağı tımara verme zorunluluğunda olması gibi, tımar sahibi olmayanlar da her zaman bir lordun otoritesi altındadır; her iki durumda da kural şudur: *nulle terre sans seigneur*. Yöneticinin eski dolaysız siyasal yetkilerinden tek artakalan, siyasal otoritenin, özellikle de yargısal otoritenin yöneten bizzat mevcutken ona geri döndürülmesi ilkesidir; bu ilke her zaman kabul görmüştür.

(6) Ev üzerindeki yetkiler (araziler, köleler ve serfler de dahil), siyasal grubun vergi ve bağışlar üzerindeki mali hakkı, özellikle yargı yetkileri ve askeri hizmete zorlama – dolayısıyla özgür insanlar üzerindeki yetkiler – hepsi aynı şekilde feodal bağışların konusu haline gelir. Bununla birlikte, bir kural olarak kesin şekilde siyasal güçler özel düzenlemeye tabidir.

> Eski Çin'de tımarın ekonomik gelirlerinin ve bölgesel otoritenin devri gerçekte olduğu gibi ismen de ayrılırdı. İsmen ayrım Avrupa Orta Çağlarında bulunmaz, ama sahibin statüsü ve diğer bir çok özel konuda açık ayrımlar vardı.

Siyasal güçlerin tımarın mülkiyet hakları gibi tamamen elde edilmesi olağan değildir. Geriye pek çok geçici form ve düzensizlik kalır. Sadece ekonomik ve mali haklara sahip olanlarla kesin şekilde siyasal güce, özellikle yargısal ve askeri otoriteye sahip olanlar arasındaki statü ayrımının varlığı açık bir farktır. Sadece sonrakiler *politik* vassaldır.

Lehenfeudalismus'un çok geliştiği zamanlarda, derebeyinin otoritesinin istikrarsız olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bunun nedeni, feodal yapı sayesinde dolayısıyla yönetim araçlarının sahibi olan idari kadro üyelerinin salt kişisel sadakatine çok bağlı olmasıdır. Bu nedenle otorite için yapılan gizli mücadele lord ve vassal arasında kronikleşir ve feodal otoritenin ideal kapsamı uygulamada hiçbir zaman etkin olarak yürütülmemiştir ya da sabit temelde etkin kalmıştır.

Daha ziyade, feodal lord pozisyonunu güçlendirmek için aşağıdaki yollardan birini seçebilir:

(a) Vasallarının salt kişisel sadakatine güvenmeyebilir, ama kendi pozisyo-

nunu alt tımarları kısıtlayarak ya da yasaklayarak güvence altına almaya çalışabilir.

Bu, Batı feodalizminde yaygındır; ama bu çoğunlukla idari kadro tarafından kendi çıkarı için başlatılmıştır. Aynı durum Çin'de M.Ö. 630 yılındaki prenslerin bağlılığı için de geçerlidir.

Alt vasalın kendi lorduna bağlılığını, üst lorda karşı savaş durumunda geçersiz sayma ilkesini yerleştirmeye çalışabilir.

Ya da eğer mümkünse alt vassalı doğrudan derebeyine bağlama girişiminde bulunulabilir.

(b) Feodal şef, siyasal yetkilerin yönetimi üzerindeki kontrolünü uygulamanın farklı yollarını arayabilir. Tüm tebaaya kendisine ve mahkemelerine başvurma hakkı verebilir. Siyasal vasallarının mahkemelerine denetleyici vekiller atayabilir. Tüm vasallarının tebasından vergi toplama hakkını dayatmaya çalışabilir. Siyasal vasallarından belli memurları atayabilir. Nihayet, kendi huzurunda tüm siyasal otoritenin kendisine ya da kendi atadığı herhangi bir vekile terk edileceği ve üst lord olarak istediği zaman herhangi bir davaya kendi mahkemesinde bakma yetkisine sahip olduğu ilkesini dayatmaya çalışabilir.

(c) Eğer kişisel kontrolü altında bir idari kadro yaratır ya da yeniden oluşturursa ve onu uygun bir yöntemle düzenlerse, bir üst lordun vasala ve tahsis edilmiş otoritenin sahiplerinin diğer türlerine karşı gücünü kazanması ve bu gücü sürdürmesi mümkündür. Üç temel olasılık vardır.

(1) Bu patrimonyal bir kadro olabilir. (Avrupa Orta Çağlarında ve feodal *Daimyolar* üzerinde etkili bir kontrol uygulayan *Shogun Bakufu*'sunda olan büyük oranda buydu.)

(2) Edebiyat eğitimi almış bir statü grubundan devşirilen patrimonyal olmayan bir kadro olabilir.

Başlıca örnekler ister Hristiyan isterse Brahman dini görevlilerdir; *kayasths* (Budist, Lamaist ya da Müslüman);[10a] ya da Çin'deki Konfüsyüsçü bilginler gibi hümanistler. Bu tür grupların özellikleri ve kültürel gelişmedeki büyük önemleri için bkz. IV. Bölüm [bitirilmemiş].

(3) Ya da bu teknik olarak eğitim almış görevlilerden, özellikle adli ve askeri uzmanlardan oluşan bir grup olabilir.

Bu, Çin'de 11. Yüzyılda Wang An Shi tarafından teklif edildi, ama o zaman

feodal eşrafa değil klasik bilginlere karşı yöneltildi. Batıda böyle bir bürokrasi sivil yönetim için üniversite mezunu kişilerden devşirildi. Kilisede temel eğitim Kilise Kanunuyken, devlette Roma Hukuku'ydu. İngiltere'de Roma düşünce biçimlerinin etkisinde rasyonelleşmiş olsa da Örf ve Adet Hukuku vardı. Bu gelişmede modern Batılı devletlerin bazı kökenleri yatar. Batılı askeri örgütlenmenin gelişmesi kısmen farklı bir yön kazandı. Feodal örgütlenme öncelikle kapitalist askeri girişimcilerle, *condottieri,* yer değiştirdi. Bu yapılar krallık maliyesinin rasyonel idaresinin gelişmesi ile birlikte 17. yüzyıldan itibaren sırasıyla bölgesel prensler tarafından ele geçirildi. Bu İngiltere ve Fransa'da kısmen daha erken oldu.

Japonya'da olmamakla birlikte, Batı dünyasında feodal şefin ve feodal yönetim kadrosuyla mücadelesi büyük oranda, kurumsal olarak örgütlenmiş imtiyazlı grupların (*Stande-Korporationen*) gücüne karşı mücadelesiyle çakışıyordu. Modern zamanlarda, bu her yerde yöneticinin zaferiyle sonuçlandı ve bu bürokratik yönetim anlamına geliyordu. Bu, önce Batı dünyasında oldu, sonra Japonya'da; Hindistan'da ve ayrıca Çin'de yabancı yönetimi ertesinde gerçekleşti. Ekonomik koşullar, salt tarihsel güç kümeleşmeleriyle birlikte Batı Dünyasındaki bu süreçte çok önemli bir rol oynamıştır. Hepsinden önemlisi, Avrupa'ya özgü bir örgütlenme olan burjuvanın kasabalarda doğuşundan etkilenmiştir. Ayrıca, rasyonel –yani bürokratik yönetim– aracılığıyla farklı devletler arasında güç için yapılan rekabet de bu sürece yardımcı olmuştur. Bu, ileride gösterileceği gibi, mali güdülerle, kapitalist çıkarlarla çok önemli bir ittifaka yol açtı.

12c. Prebendal Feodalizm ve Diğer Değişkenler

Feodalizmin her çeşidi Batılı anlamda tımarı içermez. Ayrıca, her şeyden önce:

A. Mali bir temeli olan prebendal feodalizm vardır.

Bu Müslüman Yakın Doğu'ya ve Moğol etkisi altındaki Hindistan'a özgüydü. Diğer yandan, Shi Huang Ti zamanından önceki eski Çin feodalizminde, arpalıkların yanı sıra en azından kısmen tımar yapıları da vardı. Japon feodalizminde de tımar vardı ama onlar Daimyolar örneğinde üst lord (*Bakufu*) tarafından oldukça sıkı bir kontrole tabiydiler ve Samurai ve Buke tımarları gerçekte (her ne kadar çoğunlukla sahiplenilmiş olsalar da), *ministeriales*'in pirinç kirasındaki (*kokudaka*) gelire göre kaydedilmiş arpalıklarıdır.

Prebendal feodalizm, (1) gelirine göre değer biçilen ve verilen arpalıklar sahiplenildiği zaman ve (2) sahiplenme prensip olarak, her zaman etkili olmasa da, hizmetlere göre ve dolayısıyla terfiyi içerecek şekilde sadece kişisel temelde uygulandığı yerlerde oluşur. (Bu, en azından hukuksal açısından Türk *sipahisi* tarafından sahip olunan arpalıklar için geçerliydi.)

Sonuncusu ve hepsinden önemlisi, (3) bu öncelikle belirli bir tımarın temeli olarak lordla kişisel bağlılık anlaşmasından doğan özgür bir kişisel sadakat ilişkisini gerektirmez. Bu daha çok başka türlü patrimonyal, çoğunlukla da sultanist olan finansman sistemi bağlamındaki temel mali değerlendirmeler sorunudur. Bu çoğu zaman ödeneklerin vergi değerlerine göre değerlendirildiği gerçeğiyle netleştirilir.

Lehensfeudalismus'un politik grupların isteklerinin tatmini sisteminde salt doğal ekonomi temelinde ve kişisel yükümlülükler (kişisel hizmetler ve askeri hizmetler) açısından ortaya çıkması çok yaygındır. Temel güdü artık kendini donatamayan ve ekonomik açıdan ihtiyaç duyulan yetersiz eğitim almış halk arasından toplanan askerin yerine, komutanına kişisel onurla bağlı, iyi eğitilmiş ve donatılmış şövalye ordusunun geçmesidir. Diğer yandan, prebendal feodalizm, genellikle parasal finansmandan ayni finansmana dönüşte ortaya çıkar. Aşağıda böyle bir politikaya yol açan temel sebepler yer alır:

(a) İstikrarsız gelirdeki riskin bir girişimciye transferi; yani bir tür vergi iltizamı.

α) Böyle bir gelir üzerindeki haklar, patrimonyal bir ordu için süvari gibi belirlenmiş özel ordu birlikleri, bazen savaş arabaları, zırhlı alaylar, erzak konvoyu ya da topları tedarik etme karşılığında transfer edilebilir. (Bu, Çin Orta Çağlarında yaygındı. Özel bir bölgesel alanda, ordu için farklı kategorilerin her birinde kotalar koyulmuştu.)

İster buna ek olarak, isterse tek başına, prebendal feodalizm β) sivil yönetimin giderlerini karşılamanın ve γ) kraliyet hazinesi için vergi ödemelerini garantiye almanın aracı olarak kurulmuştur. (Bu, Hindistan'da yaygındı.)

δ) Bu çeşitli hizmetler karşılığında, ilk planda bunları üstlenenlerin yükümlülüklerini yerine getirmelerini sağlamak için, çeşitli derecelerde ve açılardan devlet gücünün sahiplenilmesine izin veriliyordu. Böyle bir sahiplenme genellikle sınırlı bir zaman içindi ve tekrar satın almaya tabiydi. Ama bunu yapacak araçlar olmadığında, bu çoğunlukla gerçekten belirgin hale gelmiştir. Böyle açıklıkla elde edilmiş bir güce sahip olanlar sonradan en azından, sadece

toprak sahibi olanların aksine toprak beyi haline gelmiş ve çoğunlukla kapsamlı politik güç sahibi olmuşlardır.

Bu süreç esas olarak Hindistan'a özgüydü. Bu *Zamindarlar*, *Jagirdarlar* ve *Tulukdalar*'ın toprak üzerindeki güçlerinin kaynağıdır. Bu aynı zamanda, Avrupa tımarının farkını anlayan ilk isim olan C. H. Becker'in açıkça gösterdiği gibi, Yakın Doğu'nun büyük bölümünde bulunur.[11] bunun altında yatan temel esas vergilerin kiralanmasıdır. İkincil sonuç olarak, bu "derebeylik" sistemi haline geldi. Romanya Boyarları – dünyada görülmüş en heterojen topluluğun torunları, Yahudilerin, Almanların ve Yunanlıların torunları ve diğerleri – bu sahiplenilmiş yönetim otoritesine dayanan vergi mültezimleriydi.

(b) Patrimonyal ordunun birliklerine ödeme yapamamak, onlar tarafından vergi kaynaklarının zorla ele geçirilmesine yol açabilir, bu daha sonradan yasallaşabilir. Sonuç, toprağın ve tebaanın ordu üyeleri ve memurlar tarafından sahiplenilmesidir (Bu, Halifeler İmparatorluğunun ünlü Hanları için geçerlidir. Bu, resmen kölelerden oluşan Memluk ordusunu da içerecek şekilde Doğulu sahiplenmenin tüm biçimleri için bir model ya da kaynaktı.

Bunun arpalıkların verilmesinin temeli olarak sistemli kayda yol açacağı kaçınılmazdır. Bu, kolayca bulunan yoldur ve çoğunlukla fiili olarak gerçekleştirildi. (Türk *sipahilerinin* "tımarlarının" ne kadar gerçek olduğunu ya da arpalığa yakın olup olmadığını henüz tartışmayacağız. Hukuksal açıdan, başarıya göre yükselme mümkündü.)

Feodalizmin iki türünün fark edilmeyen tedrici geçişlerle bağlandığı ve durumu bir ya da diğer kategori altında kesin biçimde sınıflandırmanın nadiren mümkün olduğu açıktır. Ayrıca, prebendal feodalizm salt prebendal örgütlenme ile yakından ilişkilidir ve burada da bu yönde aşamalı bir geçiş vardır.

Kesin olmayan terminolojiye göre, lord ile yapılan özgür anlaşmaya dayanan tımara ve feodal arpalığa ek olarak, şunlar vardır:

B. "*Polis*" feodalizmi diye anılan, toprak beylerinin gerçek ya da kurgusal **synoikismos**'una dayanan feodalizm. Bunlar yüksek statü onuruna sahip salt askeri hayat biçiminin idaresinde eşit haklardan yararlanırlar. *Kleros*'un ekonomik yönü kişisel bir temelde nitelikli kişiler tarafından sahiplenilen ve kişi tarafından irsen intikal ile devredilen arazi parçasıdır. Bu – statü grubunun mülkü olarak atanan – özgür olmayan kişilerin hizmeti ile ekilir ve askeri donanımın tedariki temelinde oluşur.

Bu tip sadece Yunanistan'da, gelişmiş şekliyle sadece Sparta'da bulunur ve "erkekler evinden" çıkar. Bu statü onurunu düzenleyen birtakım anlaşmalar ve bir grup toprak beyinin hayat biçimindeki şövalye öğeleri sebebiyle feodalizm diye adlandırılmıştır. Bu, pek meşru olamayan kullanımdır. Roma'daki *fundus* terimi Yunancada *kleros*'a karşılık gelir. Yine de *curia* örgütlenmesi hakkında mevcut bir bilgi yoktur (*co –viria* Yunanca *andreion*'a, yani erkekler evine eşittir). Bunun Yunanlılar için ne kadar benzer olduğunu bilemiyoruz.

"Feodal" terimi çoğunlukla tüm askeri tabakalar, kuruluşlar ve herhangi türden statü imtiyazları içeren gelenekleri adlandırmak için çok geniş bir anlamda kullanılır. Tamamen çok muğlak olduğundan bu kullanımdan burada kaçınılacaktır.

C. İkinci şüpheli tip tersi bir sebepten dolayı feodalizm olarak adlandırılır. Tımar vardır, ama diğer taraftan, özgür bir anlaşma (lordla ya da denkleriyle dostluk) ile elde edilmemiştir, fakat patrimonyal bir şefin emri ile bağışlanmıştır. Diğer taraftan bu şövalye yaşam biçimi ruhu ile yönetilemez. Sonuçta, iki ölçüt de mevcut olmayabilir. Bu nedenle bağlı şövalyeler tarafından tutulan hizmet tımarları vardır ya da tam tersine, tımar özgürce elde edilir ama sahipleri şövalye kurallarına tabi değildir. Sonuçta, tımar *klientlere*, *coloniye* ya da savaşçı güçler olarak çalışan kölelere verilebilir. Tüm bu durumlar burada arpalık olarak değerlendirilecektir.

Bağlı Şövalyeler Doğulu ve Batılı *ministeriales* tarafından, Japonya'da Samuraylar tarafından örneklendirilir. Şövalye kanunu olmadan özgürce toplanmış askerler Doğu'da bilinir; bu muhtemelen Batlamyus askeri örgütlenmesinin kökeniydi. Hizmet toprağının kalıtımsal olarak tahsisi bu şekildeki askeri işlevin tahsisini de sağladığında nihai sonuç devletin tipik liturjik örgütlenmesidir. Üçüncü tip, özgür olmayan askeri güçlerin kullanımı, eski Mısır'ın sözde savaşçı kastının, ortaçağ Mısır'ındaki Memlukların ve özgür olmayan çeşitli diğer Çinli ve Doğulu savaşçıların karakteristiğidir. Bunlara her zaman toprak üzerinde haklar verilmemiştir ama böyle bir düzenleme yaygındır.

Bu gibi durumlarda, "feodalizmden" söz etmek doğru değildir; zira bu en azından resmi bakış açısından, negatif olarak imtiyazlı konumu işgal eden askeri statü gruplarını içermektedir. Bunlar, IV. bölümde tartışılacaktır.

13. Farklı Otorite Tiplerinin Kombinasyonu

Yukarıdaki tartışma bu saf tiplerin birine ya da diğerine ait olan "yönetici örgütlenmelerin" çok istisnai olduğunu açıkça ortaya koyar. Ayrıca, özellikle yasal ve geleneksel otoriteyle ilişkisi içinde, eşit oranda sorumluluk sahibi olan formlar ve feodal formun bazı yönleri gibi önemli belli tipler ya hiçbir şekilde tartışılmamıştır ya da çok az ileri sürülmüştür. Genel olarak, her otoritenin temelinin ve buna bağlı olarak itaat etme gönüllülüğünün her çeşidinin otoriteyi kullanan insanlara saygınlığın verilmesini sağlayan bir inanç olduğu akılda tutulmalıdır. Bu inancın bileşimi pek de basit değildir. "Yasal otorite" meselesinde, otorite asla tamamen yasal değildir. Yasallığa olan inanç yerleşik ve daimi hale gelir ve bu onun kısmen geleneksel olduğu anlamına gelir. Geleneği çiğnemek onun için öldürücü olabilir. Ayrıca, bunun karizmatik bir öğesi vardır, en azından olumsuz anlamda başarının kalıcı ve çarpıcı yokluğu herhangi bir hükümeti yıkmak, onun saygınlığını baltalamak ve karizmatik bir devrimin yolunu hazırlamak için yeterli olabilir. Bu nedenle, monarşiler için savaş kaybetmek tehlikelidir; çünkü bu onların karizmalarının artık gerçek olmadığını ortaya çıkarır. Diğer yandan, cumhuriyetler için çarpıcı zaferler muzaffer generali karizmatik iddialar öne sürme pozisyonuna sokma açısından tehlikeli olabilir.

Salt geleneksel tipe yakın gruplar kesinlikle var olmuştur. Fakat sonsuza kadar istikrarlı kalamamışlardır ve bürokratik otorite için de geçerli olduğu gibi, nadiren, kalıtım ya da makam gereği kişisel karizmatik statüsü olan bir lidersiz kalmışlardır. Belli koşullar altında, karizmatik şef geleneksel olandan farklı olabilir. Günlük ekonomik ihtiyaçlar geleneksel otoritenin liderliği altında karşılanmıştır; öte yandan, avlanma ve ganimet arayışı gibi istisnai olanlar, karizmatik bir lidere sahiptir. "Yasama" olanağı düşüncesi de, çoğunlukla kâhinler tarafından meşrulaştırıldığı halde görece eskidir. Fakat hepsinden önemlisi, idari kadronun devşirilmesi patrimonyal olmayan kaynaklardan sağlandığında; sonuç, yasal statü açısından değil, sadece otoritelerinin nihai temeli açısından yasal bürokrasi türlerinden farklılaşabilen resmi bir türdür.

Benzer şekilde, salt karizmatik otorite, kalıtımsal karizmatik tür de dâhil olmak üzere nadirdir. Napolyon'un durumunda olduğu gibi, en katı bürokrasi tipinin karizmatik bir hareketten ya da o yoksa prebendal feodal örgütlenmenin her çeşidinden çıkması mümkün değildir. Bu nedenle, yukarıda ortaya konan

sınıflandırma ve terminoloji türünün eksiksiz olma ve tüm tarihi gerçekliği katı bir şemayla kısıtlama amacı yoktur – aslında olamazdı da. Onun faydası, belli bir durumda, belli bir örgütlü grubun hangi yönlerinin meşru olarak bu kategorilerin biri ya da diğeri altında ya da ona yakın olarak adlandırılabileceğini ayırt etmenin mümkün olmasından kaynaklanır. Bu belli amaçlar için tartışmasız bir avantajdır.

Otoritenin bütün tipleri için, idari bir kadronun varlığı ve sürekli çalışması hayatidir. Zira itaat alışkanlığı düzenin uygulanması ve zorlamasına yönelik örgütlü etkinlik olmaksızın sürdürülemez. Bu, aslında "organizasyon" terimi ile ifade edilen bir etkinliğin varlığıdır.[12] İdari kadronun üyeleri ve şefin maddi ve manevi düzeydeki çıkarlarının dayanışma derecesinin yeterli olması bunun sırayla ortaya çıkması için esastır. Şefin herhangi bir tekil üyeden daha güçlü olması, ama beraber ele alındığında üyelerden daha güçsüz olması; bu dayanışma var olduğu ölçüde şefin bu üyelerle olan ilişkisini anlamak açısından esastır. Şüphesiz, idari kadronun üyelerinin şefin liderliğini etkisiz hale getirecek kadar başarılı şekilde onu engellemek ya da ona bilinçli olarak karşı çıkmak için planlı bir anlaşmaya girmeleri her halükarda gereklidir. Benzer şekilde, bir yönetimi yıkmak için harekete geçen bir birey, eğer güç makamını devralmak istiyorsa, önceki liderlerine karşı mevcut kadroyla işbirliği ve suç ortaklığına dayanma konumunda olmadıkça, kendi idari kadrosunu kurmak zorundadır.

Bir şefle çıkar dayanışması, hem üyelerin statüsünün meşruluğu hem de onların ekonomik ihtiyaçlarının giderilmesi şefin pozisyonunu korumasına bağlı olduğunda en üst seviyesine ulaşır. Herhangi bir kişinin bu dayanışmadan kaçma ihtimali büyük ölçüde yapıya göre değişir. Yönetim araçlarından tam bir ayrılma olduğunda, dolayısıyla saf geleneksel patriarkal yapılarda, saf patrimonyalizm altında ve biçimsel kurallara dayanan bürokratik örgütlenmelerde bu en zordur. En kolayı tımarların ve arpalıkların sosyal olarak imtiyazlı grup tarafından sahiplenildiği durumdur.

Son olarak, en önemlisi, tarihsel gerçekliğin şefler ve onların idari kadroları arasında, birbirleriyle ilişkili olarak, çoğunlukla gizli olsa da sürekli bir elde etme ve el koyma mücadelesini içerdiğini fark etmektir. Kültürel gelişmenin neredeyse tamamı için, bu mücadelenin ne şekilde gerçekleştiği ve feodal sınıflar ve elde edilmiş güçten yararlanan diğer gruplara karşı olan mücadelesinde galip gelmesine yardım eden, şefe bağlı olan memur sınıfının niteliğinin ne olduğu çok önemlidir. Farklı durumlarda bu, ayinsel olarak eğitilmiş edebiyatçılar, rahipler, saf seküler müşteriler, ev içindeki memurlar, yasal olarak eğitilmiş kişiler,

teknik olarak uzmanlaşmış mali memurlar ya da özel *honoratiores*dir. (Bunun hakkında daha sonra daha fazla şey söylenecektir.)

Bu çatışmaların niteliğinin ve sonuçlarının, sadece yönetim tarihi değil aynı zamanda kültür tarihi açısından da bu kadar önemli olmasının nedenlerinden biri eğitim türünün ve onunla birlikte statü grubu oluşum biçimlerinin onlar tarafından belirlenmiş olmasıdır.

1. İdari bir kadronun şeflerine ne kadar ve ne şekilde bağlı olacağı büyük ölçüde maaşlarını alıp almadıklarına, kazanç fırsatlarına, ödeneklere ya da tımarlara göre değişecektir. Bununla birlikte, tüm bunlar için ortak olan faktör, onları bağışlayan ve güvence altına alan şefin meşruluğunu tehlikeye atan şeyin aynı zamanda gelir biçimlerinin meşruluğunu ve güç makamlarını ve idari kadronun üyesi olmakla sahip olunan saygınlığı da tehlikeye atma eğiliminde olmasıdır. Bu, böyle bir olgunun analizinde çoğunlukla çok fazla ihmal edilen meşruiyetin neden çok önemli bir rol oynadığının sebeplerinden biridir.

2. Almanya'da 1918'e kadar meşru olan eski egemenlik sisteminin dağılmasının tarihi, bu bağlamda yol göstericidir. Diğer taraftan savaş, geleneğin otoritesini yıkmada başarılı oldu ve Almanların mağlubiyeti hükümet için büyük bir itibar kaybı içeriyordu. Yasadışı davranışın sistematik alışkanlığı ile birleşen bu etkenler, hem orduda hem de sanayide disiplin yükümlülüğünü baltaladı ve böylece eski otoritenin yıkılmasının yolunu açtı. Aynı zamanda eski kadronun işlevini sürdürme şekli ve onun düzeninin sadece yeni üst otoriteler tarafından devralınması şekli, rasyonelleşmiş bürokratik koşullar altında, böyle bir kadronun tekil üyesinin teknik işlevine kaçınılmaz şekilde bağlı olmasının boyutunun çarpıcı bir örneğidir. Yukarıda belirtildiği gibi, bu olgu hiçbir şekilde üyelerinin özel ekonomik çıkarlarıyla – işleri, maaşları, emekli aylıkları ile ilgili kaygıları – yeterince açıklanamaz; gerçi bu düşüncelerin memurların büyük çoğunluğu için önemsiz olmadığını söylemeye gerek yoktur. Ancak, buna ek olarak, ideolojik etkenlere kayıtsızlık önemliydi. Zira idari teşkilatın çöküşü, bu koşullar altında, memurların kendilerini de içerecek şekilde tüm halkın en temel ihtiyaçlarının tedarikinin çöküşü anlamına gelir. Bu nedenle memurların görev duygusuna başvuruldu ve bu başarılı oldu. Aslında bu tutumun nesnel gerekliliği gücün eski sahipleri ve onun sempatizanları tarafından da kabul edildi.

3. Almanya'daki geçmiş devrim sırasında, işçi ve asker Sovyetlerinde yeni idari kadro oluştu. Öncelikle bu yeni kadroları örgütlemek için yeni tekniğin geliştirilmesi gerekiyordu. Ayrıca, bunların gelişmesi Savaşa, özellikle devrimci

unsurun silahlara sahip olmasına yakından bağlıydı. Bu etken olmadan devrim hiçbir şekilde mümkün olmazdı. (Bu ve onun tarihi benzerlikleri aşağıda tartışılacaktır.) Eski otoritelerden gücün alınması yasal otoritelere karşı karizmatik liderlerin doğuşu ve onların etrafında karizmatik bir takipçiler grubunun gelişmesiyle mümkün oldu. Ayrıca, bir kez kazanılan güç ancak eski bürokratik örgütlenmenin korunmasıyla sürdürülebilirdi. Bu durumun öncesinde modern koşullar altında denenen her devrim, eğitimli memurların vazgeçilmezliği ve kendi örgütlü kadrosunun eksikliği sebebiyle bütünüyle başarısız oldu. Önceki devrimlerin başarılı olduğu koşullar tamamen farklıydı. (Bkz., aşağıda devrim teorisi ile ilgili bölüm [yazılmamış]).

4. İdari kadronun girişimiyle otoritenin devrilmesi geçmişte çok farklı koşullar altında oldu. Kadronun üyelerinin bir tür birliği her zaman gerekli önkoşuldu. Duruma göre bu daha çok sınırlı bir komplo niteliğinde ya da daha çok genel bir dayanışma olabilirdi. Bu modern memurun tabi olduğu koşullar altında özellikle zordur; ama bu Rusya'nın durumunun gösterdiği gibi, tamamen imkansız değildir. Bununla birlikte, genel bir kural olarak, böyle bir birlik sıradan grev prosedürüyle işçilere açık olan türden daha ileri gitmez.

5. Memur kitlesinin patrimonyal karakteri, her şeyden, önce memuriyete girişin kişisel bağlılık ilişkisi gerektirmesinde açıkça gösterilir. Şarlman sisteminde kişi bir *puer regis*, Angevins hanedanında *familiaris* oluyordu. Bu çok üzün süre varlığını sürdürmüştür.

VII. Karizmanın Demokratik Bir Yönde Dönüşümü

14. Demokratik Meşruiyet, Plebisiter Liderlik ve Seçilmiş Bürokrasi[13]

Temelde otoriter karizmatik meşruiyet ilkesi anti otoriter bir yoruma tabi olabilir, zira karizmatik otoritenin geçerliliği bütünüyle yönetilenlerin tanımasına, gözlerinin önündeki "kanıta" dayanır. Hiç şüphesiz, bu karizmatik niteliklere sahip ve dolayısıyla yasal kişinin tanınmasına bir görev olarak bakılır. Ama karizmatik örgüt sürekli rasyonelleşmeye uğradığında, meşruluğun sonucu ola-

rak görülen kabul yerine meşruluğun, yani demokratik meşruiyetin temeli olarak görülmesi kolaylıkla mümkündür. O zaman, halefin idari kadro tarafından belirlenmesi " önseçim" , selefin kendisi tarafından belirlenmesi "tayin" olur; öte yandan grup tarafından tanınması "seçim" halini alır. Kişisel olarak meşruluk kazanmış karizmatik lider, kendisini takip edenlerin onurlandırmasıyla meşrulaşmış lidere dönüşür, çünkü onlar, tıpkı karizmanın kaybının ve onun etkisinin gerçek meşruluk kaybını gerektirmesi gibi, yasal olarak seçmekte ve azletmekte özgürdürler. Şimdi o, özgürce seçilmiş bir liderdir.

Buna göre, karizmatik buyrukların ve yargı kararlarının cemaat tarafından kabul edilmesi, grubun kendi hür iradesine göre hem genel olarak hem de özel bir olay için yasalar çıkarmak, bunları tanımak ya da bunlara başvurmak hakkına sahip olduğu inancına götürür. Öte yandan, gerçek karizmatik otoritenin altında, doğru yasa ile ilgili çatışmalara fiili olarak grup oyu ile karar verilebilir, ama bu, bir tek doğru karar olabileceği ve buna ulaşmanın görev olduğu görüşünün baskısı altında olur. Bununla birlikte, yeni yorumda yasanın değerlendirilmesi yasal otorite meselesine benzer. En önemli geçici tip otoritenin halk oylamasıyla meşrulaşmasıdır: Bu plebisiter liderliktir. En yaygın örnekler modern parti liderleridir. Ama bu, şefin kitleler adına hareket ettiğini düşündüğü, ama aslında onlar tarafından tanındığı durumlarda bulunur. Her iki Napolyon da, halkoyuyla meşrulaştırma iktidarı güç kullanarak ele geçirdikten sonra olmasına rağmen klasik örneklerdir. İkinci Napolyon da halk oylamasına çok ciddi saygınlık kaybından sonra başvurdu. Halk oylaması, halkın iradesinin ifadesi olarak gerçek değeri nasıl görülürse görülsün, otoritenin meşruiyetini yönetilenlerin güveninden çıkarmanın özel aracı olmuştur. Böyle bir güvenin gönüllü niteliği biçimsel ya da kurgusal olsa bile bu değişmez.

Seçim ilkesi şefe karizmanın yeniden yorumuyla bir kez uygulandığında bu idari kadroyu kapsayacak şekilde genişletilebilir. Meşruluğu yönetilenlerin güveninden elde edilen ve bu nedenle azledilmeye tabi olan seçilmiş memurlar kimi demokrasilerde, örneğin Birleşik Devletlerde, tipiktir. Bunlar "bürokratik" tipler değildir. Bağımsız bir meşruluk kaynağına sahip olduklarından hiyerarşik düzenle güçlü şekilde birleşmezler. "Terfileri" ve atanmaları büyük ölçüde amirleri tarafından etkilenmez. (Nitelik olarak heterojen olan birkaç karizmatik yapının Dalai Lama ve Tashi Lama'nın ilişkilerindeki gibi yan yana bulunduğu diğer durumlarda benzerlikler vardır.) Böyle bir idari yapı atanmış memurlarıyla birlikte bürokratik tiple karşılaştırıldığında hassas bir araç olarak büyük ölçüde değersizdir.

1. Plesibiter demokrasi – *Führer Demokratie*'nin en önemli tipi – yasal olarak yönetilenlerin iradesinden elde edilen meşruluğun ardına saklanan karizmatik otoritenin başka bir tipidir. Lider (demagog), siyasal takipçilerinin ona kişisel olarak duydukları bağlılık ve güvenin gücüyle yönetir. Başlangıçta gücü sadece işe alınmış kendi takipçileri üzerinde yaygındır, ama hükümeti ona teslim edebilirlerse tüm toplumu kontrol eder. Bu türün en iyi örneği eski dünya ve yeni zamanlardaki devrimlerden doğan diktatörlerdir: Helen *aisymnetaisi*, tiranlar ve demagoglar; Roma'da Gracchus ve takipçileri, İtalyan şehir devletlerinde *capitani del popolo* ve belediye başkanları; ve Zürih'in demokratik diktatörlüğünde ortaya çıkan, Alman şehirlerindeki belli siyasal lider tipleri. Modern devletlerdeki en iyi örnekler Cromwell'in diktatörlüğü ve Fransız Devrimi'nin liderleriyle Birinci ve İkinci İmparatorluğun liderleridir. Bu tür güç icrasının meşrulaştırılması için girişimde bulunulan yerlerde, meşruiyet egemen halk tarafından halk oylaması aracılığıyla kabulde bulunurdu. Liderin kişisel idari kadrosu genellikle mütevazı kökenli yetenekli insanlardan karizmatik tarzda toplanır. Cromwell örneğinde, dini nitelikler dikkate alınıyordu. Robespierre örneğinde kişisel güvenilirlikle birlikte bazı "ahlaki" nitelikler dikkate alındı. Napolyon sadece kişisel yetenekle ve onun "dâhi " imparatorluk yönetiminin ihtiyaçlarına uyum sağlamayla ilgilendi.

Devrimci diktatörlüğün tepesinde idari kadronun üyesi olma konumu, *ad hoc* (geçici), özel bir işle görevlendirilmiş, azledilmeye tabi kişinin pozisyonuna benzeme eğilimindedir. Bu, "Ulusal Güvenlik Komitesi" vekillerinin rolü için geçerliydi. Belli türden kentsel "diktatörler" Amerikan şehirlerindeki reform hareketleriyle iktidara sürüklendiğinde, eğilim onlara kendi personelini atama özgürlüğünü vermekti. Bu nedenle hem geleneksel meşruiyet hem de biçimsel yasallık devrimci diktatör tarafından eşit şekilde göz ardı edilme eğilimindedir. Patriarkal otoritelerin adalet yönetimi ve diğer işlevlerindeki eğilimleri, özsel adalet fikirlerine, faydacı düşüncelere göre ve devletin hakları açısından davranmak olmuştur. Bu eğilimlere paralel olarak devrimci mahkemeler ve Antikitenin radikal demokrasisinin ve modern sosyalizmin özsel adalet önermeleri bulunur. (Bu konuda bölüm VIII: vii deki hukuk Sosyolojisinde daha çok şey söylenecektir.) Devrimci karizmanın rutinleşmesi süreci beraberinde, diğer açılarda benzeyen sürecin yol açtığına benzer değişimler getirir. Bu nedenle İngiltere'de profesyonel bir ordunun gelişmesi Cromwell günlerindeki inançlıların gönüllü ordusuna geri döner. Benzer şekilde, baş yöneticiler tarafından idare edile

Fransız sistemi, devrimci demokratik diktatörlüğün karizmatik idaresinden çıkarılır.

2. Seçilmiş memurlar uygulaması her zaman karizmatik liderin konumunda radikal bir değişiklik gerektirir. Kendi otoritesi altındakilerin "hizmetlisi" haline gelir. Teknik olarak rasyonel bürokratik örgütlenmede böyle bir tipe yer yoktur. Çünkü üstleri tarafından atanmış ve terfi ettirilmiş değildir ve konumu yönetilenlerin oyuyla elde edilmiştir; üstlerinin takdirini kazandıracak, titiz ve katı bir disiplin izlemeyecektir. Eğilim seçim pozisyonlarının daha ziyade otoritenin otosefal alanlarına dönüşme eğilimidir. Seçilmiş bir memur kadrosuyla üst düzeyde teknik idari bir etkinliğe ulaşmak genellikle mümkün değildir. (Birleşik Devletlerin tekil eyaletlerindeki seçilmiş memurların Federal Hükümetin atanmış memurlarıyla karşılaştırılması buna bir örnektir. Bu benzer şekilde, seçilmiş belediye memurlarının kendi atanmış kadrosuyla reform belediye başkanları idaresiyle karşılaştırarak da gösterilir.) Plebisiter demokrasi tipini liderlikten tamamen vazgeçmeye çalışan tipten ayırmak gerekir. Son tip insanın insan üzerindeki hâkimiyetini en aza indirme girişimi olarak nitelendirilir.

Genel olarak lidere oldukça duygusal türde bir bağlılık ve güvenin olması gerektiği *Führerdemokratie*'nin özelliğidir. Bu en çarpıcı olan şeyleri, en fazlasını vaat eden ya da liderlik mücadelesinde en etkili propaganda şeklini kullanan kişiye olan sempati eğilimini açıklar. Bu, tüm devrimlerde bulunan ütopyacı öğenin doğal ilkesidir. Bu aynı zamanda modern dünyada bu tip idarenin ulaşabildiği rasyonellik düzeyinde kısıtlamalar belirler. Bu, Amerika'da bile her zaman beklentilere ulaşmamıştır.

Ekonomi ile İlişki: 1. Karizmanın dönüşümünün anti–otoriter yönü normalde rasyonelliğin yoluna varır. Eğer bir yönetici halk oylaması tarafından tanınmaya bağlıysa kendi rejimini gerektiği gibi ve etkili olarak faaliyette bulunan bir memur teşkilatı ile desteklemeye çalışacaktır. Yönettiklerinin bağlılığını savaşta ün ve onur kazanarak ya da onların maddi refahını arttırarak ya da bazı koşullarda ikisini birleştirmeye çalışarak güçlendirmeye çalışacaktır. Buradaki başarı karizmanın kanıtı olarak görülecektir. İlk amacı geleneksel, feodal, patrimonyal ve diğer otoriter yetki ve imtiyaz türlerinin yıkılışı olacaktır. İkinci amacı ise meşruluklarının kaynağı olarak rejimine bağlı ekonomik çıkarlar yaratmak zorunda olmak zorunda olacaktır. Bu politikaları izlerken, kanunun biçimselleşmesi ve yasallaşmasından faydalandığı ölçüde, ekonomik etkinliğin biçimsel rasyonelleşmesine büyük katkıda bulunabilir.

2. Diğer taraftan, plebisiter rejimler, kitlelerin inancı ve sadakatine bağlı olması dolayısıyla meşruluktaki çıkarları kendilerini ekonomik alanda adaletin bağımsız fikirlerini uygulamaya zorladığı kadarıyla, ekonomik aktivitenin biçimsel rasyonelliğini zayıflatma davranışında bulunabilir. Bu devrim mahkemeleri, savaş dönemi karneleri ve üretim ve tüketimin sınırlandığı ve kontrol edildiği diğer durumlarda olduğu gibi resmi prosedürlerden arındırılmış adaletle sonuçlanacaktır. Hiçbir şekilde modern sosyalist türle sınırlandırılmamış olan bu eğilim, lider "sosyal diktatör" olduğu kadar egemen olacaktır. Bu tipin nedenleri ve sonuçları henüz tartışılamaz.

3. Seçilmiş memurların varlığı biçimsel olarak rasyonel ekonomik hayatın bozulmasının kaynağıdır. Bu ilk planda bu gibi memurların teknik becerilerine göre değil öncelikle parti bağlarına göre seçilmesi dolayısıyla doğrudur. İkinci olarak, azledilme ya da yeniden seçilememe riskleri bu sonuçları dikkate almadan kesin biçimde objektif karar alma ve idare biçimini takip etmeyi imkânsız hale getirir. Yine de ekonomik faaliyetin rasyonelliği için olumsuz etkilerin açık olmadığı bir durum vardır. Bu, eski kültürün ekonomik ve teknik başarılarını yeni alanlara uygulama olanağı olduğunda doğrudur. Bu durumda, üretim araçları henüz sahiplenilmemiştir ve yeterince geniş bir marj vardır; öyle ki memurların neredeyse kaçınılmaz yozlaşması maliyet faktörlerinden biri olarak hesaba katılabilir, ve [Birleşik Devletlerde olduğu gibi] büyük ölçekli kar hala elde edilir.

1. madde hakkında şunlar söylenebilir: Ekonomik rasyonellik üzerindeki olumlu etkinin klasik örneği iki Napolyon rejiminde görülebilir. I. Napolyon *Code Napoléon*, yani arazilerin miras yoluyla zorunlu olarak bölünmesiyle her yerde geleneksel otoriteyi tahrip etti. Rejiminin hak eden takipçileri için nerdeyse tımar anlamına gelen şeyi yarattığı ve askerlerin neredeyse her şeye sahip olduğu, yurttaşların hiçbir şey alamadığı doğrudur. Ama bu, *la glorie* tarafından telafi edildi ve genellikle küçük burjuva oldukça zengindi. III. Napolyon yönetiminde, Louis Philippe devrinin sloganına sürekli bir bağlılık vardı : "enrichissezvous"; büyük ölçekli yapı; ünlü skandalıyla birlikte *Credit Mobilier*.

2. madde hakkında şunlar söylenebilir: "Sosyal diktatörlük" eğilimleri klasik olarak Pericles dönemi ve sonrasının Yunan demokrasisi tarafından örneklendirilir. Roma'da bir davaya bakan jüri üyeleri *pretorun* emirlerine bağlıydı ve kararlar resmi hukukla sonuca bağlanırdı. Ama Yunan *heliaia* mahkeme kararları "maddi" hukuk açısından – aslında, duygusallık,

dalkavukluk, demagojik küfür ve şakalar temelinde– alınıyordu. Bu, Atinalı davacıların mahkeme nutuklarında açıkça görülebilir. Benzer olaylar Roma'da sadece Cicero'nun katıldıklarına benzer politik dava vakalarında bulunur. Sonuç Roma tarzında formel hukukun ve hukuk sisteminin imkansız hale gelmesiydi. Zira *helelia* Fransız Devrimi'nin ve Almanya'daki devrimin Sovyet safhasının devrimci mahkemelerine doğrudan benzeyen bir "halk mahkemesiydi". Bu laik mahkemelerin yargılama yetkisi hiçbir şekilde politik olarak geçerli vakalarla sınırlı kalmadı. Diğer taraftan, İngiltere'deki hiçbir devrimci hareket çok önemli siyasal davalar dışında adalet yönetimine müdahalede bulunmadı. Bununla birlikte, sulh hâkimlerinin kararlarında hatırı sayılır derecede keyfi unsur olduğu doğrudur; ama bu sadece zenginlerin çıkarlarını içermeyen salt "güvenlik" davalarıyla ilgilendikleri sürece söz konusudur.

3. madde hakkında şunlar söylenebilir: Amerika Birleşik Devletleri klasik örnektir. Ancak 1900'lerin başlarında, yazar İngiliz kökenli Amerikan işçilerinin neden yozlaşmaya bu kadar açık parti yandaşları tarafından yönetilmeye izin verdiklerini araştırdı. Cevap, öncelikle, böyle büyük bir ülkede milyonlarca dolar çalınsa veya zimmete geçirilse bile herkes için pek çok şey kaldığı ve ikinci olarak bu profesyonel politikacıların işçilerin bile aşağılamasına uğrayan bir grup olduğuydu. Oysa Alman tipi teknik memurlar bir grup olarak işçileri hor görüyorlardı.

Ekonomik etkinlik ilişkileri hakkında özel bir tartışma aşağıdaki daha ayrıntılı değerlendirmeye bırakılmalıdır. [İkinci Fasıl]

VIII. Yetki Paylaşımı ve Güçler Ayrımı

15. Yetki Paylaşımı ve Güçler Ayrımının Türleri

Geleneksel ya da rasyonel temele dayalı otorite bazı özel araçlarla sınırlandırılabilir ve kontrol edilebilir.

Şu anki ilgi alanımız, ister gelenek isterse yasa tarafından belirlensin, otoritenin sınırlandırılması değildir. Bu daha önce tartışılmıştır (3. kısım ve devamı). Bu şimdi, daha çok otoriteyi sınırlandırma işlevi olan özel sosyal ilişkiler ve gruplar sorunudur.

1. Patrimonyal ve feodal rejimler otoritelerini genellikle statü gruplarının imtiyazlarıyla sınırlandırdılar. Bu sınırlandırma türü zümre tipi güçler ayrımı olduğunda en yüksek düzeyde gelişir. Bu durum daha önce tartışılmıştır (kısım 9:IV).

2. Bürokratik bir örgüt bürokratik hiyerarşinin yanında kendi otoritesine dayanarak hareket eden etkileyen aktörler tarafından sınırlandırılabilir ve aslında sınırlandırılmalıdır. Bu sınırlandırma özünde bütünüyle yasal bir türdür ve yönetim eylemi kurallardaki benzerlikle sınırlandırılabilir. Bu gibi sınırlayıcı aktörler aşağıdaki ilkesel işlevlere sahiptir:

(a) kurallara bağlılığın, gerekirse, soruşturma aracılığıyla denetimi;

(b) memurların ya da en azından kendi bağımsız otoritelerinin sınırlarını tanımlayanların eylemlerini tamamen yöneten kuralların oluşturulması tekeli;

(c) Hepsinden önemlisi yönetim işlevi için gerekli olan araçların verilmesinin tekeli. Sınırlamanın bu türleri aşağıda ayrı olarak tartışılacaktır (I 6. bölüm).

3. Herhangi bir otorite türünün monokratik karakterini, *yetki paylaşımı ilkesiyle* kaybettirmek mümkündür. Ancak bu, çeşitli şekillerde, büyük ölçüde değişen önem dereceleriyle gerçekleşebilir. Aşağıda başlıca tipler yer alır:

(a) Yönetme güçlerinin monokratik sahiplerinin yanında, gelenek ya da yasama yoluyla, ilk otoritenin eylemlerini veto edecek ya da erteleyecek konumda başka monokratik otoriteler olabilir. Bu " vetoyla ilgili yetki paylaşımı" durumudur. (*Kassationskollegialität*).

> Antikite'deki en önemli örnekler [Roma] sulh hâkimi ve onun kökenlerinde, [Sparta] *eforu* (hükümet üyesi), Orta Çağ'da *capitano del popolo* ve 9 Kasım 1918'den sonra düzenli yönetimin tekrar bu kontrolden kurtarılmasına kadarki zamanda [Alman devrimi] delegelerine (Vertrauensmänner) memurların eylemlerini "onaylama" hakkı verilen "İşçi ve Asker Konseyleri."

(b) İkinci tür açık şekilde bunun, yani monokratik olmayan bir otoritenin eylemlerinin ancak öncesindeki müzakerelerden ve oylamadan sonra uygulanmak zorunda olması düzenlemesinin, tersidir. Yani eylemleri, eylemin geçerli olması için çoğunluğun işbirliği yapması gerektiği kuralına bağlıdır: Bu "işlevsel yetki paylaşımı" durumudur. Bu işbirliği (α) oybirliği ilkesini ya da (β) oy çokluğuyla kararı izleyebilir.

(c) Gerçekte a durumu ile yakından ilişkili olan bu durum, monokratik gücü zayıflatmak için, görevde uzmanlaşma olmadan her biri eşit otoriteye sa-

hip çok sayıda monokratik memurun var olduğu durumdur. Eğer aynı işlev üzerinde çatışma olursa kura, rotasyon gibi mekanik araçlara ya da torpile başvurulmalı ya da bazı denetleyici aktörler (2a) müdahale etmelidir. Gerçekte bu eğilim, eşit yetkiye sahip her bir kurulun üyesinin diğerlerini veto etme yetkisine sahip olmasıdır. (En önemli örnek konsül ve pretor gibi Roma magistratlarının eşit yetkisidir.)

(d) (b) ile yakından ilişkili bir tip, her ne kadar fiili olarak monokratik bir *primus inter pares* var olsa da, eylemlerinin normalde resmi olarak eşit üyelerle müzakereye tabi olduğu ve önemli konulardaki anlaşmazlığın eşit yetkili kurulun istifa ile bozulmasına yol açabildiği, bu nedenle monokratik şefin konumunu tehlikeye attığı tiptir. Bu "rakipsiz lidere sahip işlevsel yetki paylaşımı" olarak adlandırılabilir.

Bunun en önemli örneği İngiliz Başbakanın kabinesi ile olan ilişkilerindeki konumudur. Bu örgütlenme, çok iyi bilindiği gibi tarihi seyrinde büyük oranda değişti. Yukarıdaki formülasyon, yine de, kabine hükümetleri dönemindeki pek çok durum için büyük ölçüde geçerlidir.

Eşit yetki sahibi danışma kurullarının otokratik bir şefin gücünü zayıflatması gerekmez, ama otoritenin uygulanmasının rasyonelleşme doğrultusunda ayarlanmasına yol açabilir. Yine de, şefin üzerinde avantaj sağlamaları mümkündür. Bu özellikle eğer iyi yapılandırılmış statü gruplarının temsilcileriyseler geçerlidir. Daha önemli türler aşağıdadır:

(e) Yukarıda (d) başlığı altında bahsedilen durum işlevleri resmen sadece danışma olan bir kurulun monokratik şefe bağlı olduğu durumla yakından ilişkilidir. Yasal olarak onların tavsiyelerine uymak zorunda olmasa, onları sadece dinlemek zorunda olsa bile politikalarının başarısızlığı, eğer gerçekleşirse, bu tavsiyeye aldırmayışına bağlanabilir.

Bunun en önemli örneği, magistratların danışma kurulu olarak Roma Senatosu'dur. Bundan magistratlar üzerinde en çok Senato'nun finans kontrolü aracılığıyla fiili bir hâkimiyet oluştu. Senato başlangıçta aslında muhtemelen sadece bir danışma kuruluydu, ama finansın fiili kontrolüyle ve daha çok senatör ve resmen seçilmiş magistratların aynı statü grubuna dâhil olmalarıyla, magistratların senatonun kararlarına bağlı olduğu bir durum oluştu. Resmi yükümlülüğün geleneksel eksikliğinin açıklandığı "*si eis placeret*" formülü, emre benzer bir şeyin eşlik ettiği "eğer istersen" ile benzer anlama gelir oldu.

(f) Kısmen farklı bir tip, eşit yetkiye sahip bir kurulun belirli işlevleri olan kişilerden oluştuğu durumlarda bulunur. Böyle bir durumda bir konunun hazırlığı ve sunumu bu alanda yetkin tekil bir teknik uzmana ya da muhtemelen, her biri alanın farklı bir yönünde yetkin olan uzmanlara verilebilir. Kararlar yine de bütün olarak kurulun oyu ile alınır.

Geçmişte çoğu devlet konseyi ve benzer kurullar az ya da çok bu tipe benziyordu. Bu, kabine hükümetinin oluşmasından önceki dönemde İngiliz kraliyet danışma meclisi için de geçerliydi. Bazen güçleri çok büyük olmasına rağmen, monarkların elinden iktidarı almayı başaramadılar. Aksine, belli şartlar altında monark kendini parti liderlerinden oluşan kabinenin kontrolünden kurtarmak için devlet konseyindeki desteği güvence altına almaya çalıştı. Bu girişime İngiltere'de kalkışıldı, ama bu başarılı olmadı. Bu tip aynı zamanda, kalıtsal monarkların ve Amerikan tipi seçilmiş başkanların kendilerini desteklemek için atadığı uzmanlaşmış memurlardan oluşan bakanlık ve kabinelerin aşağı yukarı doğru bir tanımıdır.

(g) Üyeleri belirlenmiş görevlere sahip olan eşit yetkili bir kurul tamamen bir danışma kurulu olabilir. Bu durumda – (e)'deki gibi – onların tavsiyelerini kabul etmek ya da reddetmek kendi özgür kararına göre şefe kalmıştır.

Tek fark işlevlerin aşırı uzmanlaşmasıdır. I.Frederick William 'in [1743 – 1740] yönetimindeki Prusya teşkilatı bu duruma yakındı ve bu, şefin iktidarını pekiştirmek açısından her zaman olumludur.

(h) Rasyonel olarak uzmanlaşmış eş sorumluluğun doğrudan antitezi, " yaşlılardan" oluşan eşit yetkiye sahip geleneksel kuruldur. Onların eş sorumluluk işlevi, öncelikle uygulanan yasanın gerçekten güvenilir biçimde geleneksel olmasını garanti etmektir. Bazen böyle kurullar gerçek geleneği geleneksel olmayan yasaya karşı destekleme aracı olarak veto gücüne sahiptir. (Örnekler: Antikite'deki pek çok durumda *gerousia* [yaşlılar meclisi]; veto yetkisi için, Atina'da Areopagus ve Roma'da *patres*, fakat sonraki öncelikle aşağıdaki I. tipe aittir.)

(i) Egemenliği zayıflatmanın bir yolu, üstünlüğü ister biçimsel olsun ister içeriksel en yüce otoriteye eşit yetki ilkesini uygulamaktır. Bu türün d) maddesinden g) maddesine kadar olanlara benzeyen birkaç çeşidi bulunur. Böyle kurullarda bireysel üyelerin gücü rotasyonla üstlenilebilir ya da kalıcı bir temelde dağıtılabilir. Bu gibi kurullar, yasal eylemlerin tüm üyelerin katılımını gerektirmesi resmi koşulu var olduğu müddetçe eşit yetkilerin olduğu kurullardır.

En önemli örneklerden biri, rotasyon ilkesi bir ölçüde söz konusuyken üyeleri açıkça tanımlanmış uzmanlaşmış görevlere sahip olmayan "İsviçre Federal Meclisidir". Diğer bir örnek Rusya, Macaristan ve kısa bir süre için Almanya'da bulunan "Halk Komiserleri" devrimci konseylerinde görülür. Geçmişte Venedik'teki "Onbirler Meclisi" ve [diğer İtalyan şehir devletlerindeki] "Eskiler" meclisleri gibi kurullar bu kategoriye dahildir.

Feodal ya da patrimonyal örgütlenmelerdeki yetki paylaşımı örneklerinin çoğu aşağıdaki kategorilerden birine ya da diğerine aittir:

(I) Zümre tipi güçler ayrılığı ("zümre tipi yetki paylaşımı")

(2) Şefin örgütlü imtiyazlı grupların gücünü dengelemek için organize ettiği, patrimonyal memurların eşit yetki sahibi olarak örgütlenmeleri. Bu çoğunlukla, (f) maddesinde tartışılan devlet konseylerinin konumudur.

(3)Danışma kurulları ya da bazen şefin başkanlık yaptığı ya da toplantısına katıldığı ya da en azından raporlarını aldığı yürütme yetkisi olan kurullar. Bu gibi kurullar genellikle ya teknik uzmanlardan ya yüksek sosyal saygınlığı olan kişilerden ya da her ikisinden oluşur. Hükümetin işlevleriyle ilgili gittikçe artan oranda özelleşmiş değerlendirmelere göre, bu tür kurulların tavsiyesiyle, mantıklı bir kişisel kararı mümkün kılacak şekilde, salt amatörce bir uğraşın yeterince ötesinde bir bilgi düzeyine ulaşmayı ümit edebilir (yukarıdaki g örneği)

Üçüncü türle ilgili örneklerde, şef doğal olarak, temsil edilen heterojen ve hatta zıt unsurlara sahip olmakla ilgilenir; bu heterojenlik ister teknik fikirlerle isterse çıkarla ilgili olsun fark etmez. Bunun nedeni, bir yandan, mümkün olan en geniş bilginin aralığıyla ve diğer taraftan muhalif çıkarları birbirine düşüren bir pozisyonda olmakla ilgilenir.

Buna karşın, ikinci türde, şef her zaman olmasa da çoğunlukla fikirlerin ve tutumların tekbiçimliliğiyle ilgilenir. Bu, sözde Anayasal devletlerdeki ve etkin güçler ayrımının olduğu diğerlerindeki "dayanışma içindeki" bakanlıkların ve kabinelerin ana kaynağıdır. Birinci durumda ayrılmış çıkarları temsil eden eşit yetkiye sahip kurul kuşkusuz fikirlerin ve dayanışmanın homojenliğini vurgulayacaktır. Yine de bunu elde etmek her zaman mümkün değildir, çünkü sosyal imtiyaz aracılığıyla olan her tür tahsis çatışan çıkarlar yaratır.

Bu tiplerin ilki, zümre meclisleri ve sadece Avrupa'da değil, başka yerlerde de, örneğin Çin'de de çoğunlukla onlardan önce gelen vasallar meclisi tarafından örneklendirilir. İkinci tip, modern monarşinin erken dönemlerinde şekil-

lenen ve öncelikle hukuk ve finans uzmanlarından oluşan yönetimsel, bilhassa eşit yetkiye sahip kuruluşlar tarafından iyi şekilde örneklendirilir. Üçüncü tip aynı monarşinin devlet konseyleri tarafından örneklendirilir ve dünyanın diğer bölgelerinde de bulunur. Ancak on sekizinci yüzyılda bir başpiskoposun İngiliz kabinesinde oturması garip değildi. Genellikle bu kurullar Räte *von Haus aus*[14] gibi yüksek rütbelilerden oluştu ve genellikle *honoratiores* ve uzmanlaşmış memurların karışımına sahipti.

(k) Statü gruplarının çıkarlarının çatışmasının olduğu yerde bu, çeşitli gruplarla anlaşma ve mücadele aracılığıyla şefin avantajına olabilir. Zira çatışan çıkarların yetkilendirilmiş temsilcilerinden oluşan örgütlenmeler, temelleri ister ideal sebeplere, güce, isterse ekonomik avantaja dayansın, en azından görünür şekliyle eşit yetkinin olduğu kurullar olabilir. O zaman, kurul içerisinde olan şey, bu çıkar çatışmalarının uzlaşma yoluyla sözde düzeltilmesi sürecidir. (Bu, memuriyet ve meclis yetki paylaşımının aksine " uzlaşma- yönelimli yetki paylaşımı" durumudur.)

Bu tip, kararlara sadece imtiyazlı gruplar arasındaki uzlaşma ile varıldığı zümre tipi güç ayrımının olduğu yerlerde ilkel formda bulunur. Daha yüksek derecede rasyonelleşmiş bir form, eşit yetkili kurulların yetkilendirilmiş üyelerinin kalıcı statüleri ya da sınıf konumları ya da temsil ettikleri belirli çıkarlar açısından seçildiklerinde oluşur. Böyle bir kurulda, karakteri radikal biçimde değiştirilmedikçe, eylem sıradan anlamda "oy"dan kaynaklanmaz, ama ya çıkarların kendileri arasında müzakere edilmiş ya da şef tarafından ilgili grupların her birinin durumu dikkate alındıktan sonra dayatılmış bir uzlaşmanın sonucudur.

Standestaat'ın özel yapısı daha detaylı olarak aşağıda tartışılacaktır (bölüm XIII). Yukarıdaki formulasyon farklı sosyal grupları temsil eden kurulların ayrımıyla ortaya çıkan bu gibi durumlar için geçerlidir. Bu nedenle, İngiltere'de Kilise Parlamento'ya hiçbir surette katılmaz, fakat ayrı "Toplantı Çağrılarını" yaparken, Lordlar Kamarası Avam Kamarası'ndan ayrılıyordu. Almanya'da çeşitli bölünmeler daha karışıkken, Fransa'da bölünme asiller, ruhban sınıfı ve *tiers état* şeklindeydi. Bu bölünmeler, ilk olarak bir tabakanın içinde ve sonra tabakalar arasında, uzlaşma süreciyle bir karara varmayı gerekli hale getirdi. Kararlar krala genellikle uymak zorunda olmadığı tavsiyeler olarak arz edilirdi. Bugün meslek grupları tarafından temsil teorisi çok revaçtadır. Bu önerinin savunucuları çoğunlukla bu şartlar altında bile çoğunluk kararlarından ziyade sadece uzlaşmanın uygulanabilir bir yöntem olduğunu göremezler. (aşağıda, 22.kısım). Özgür işçi konseyleri söz konusu kurullar olduğu ölçüde, sorunların çoğun-

luk oyuyla değil, farklı grupların görece ekonomik güçleri açısından çözülme eğilimi ortaya çıkıyordu.

(l) İlişkili bir durum "oy dayanışması"; burada kararları oylama ile alan eşit yetkiye sahip kurullar öncelikle otosefal ve otonom grupların dışında şekilleniyor ve (farklı olarak derecelendirilmiş) kararlarda söz sahibi olma hakkına liderler ya da bileşen grupların temsilcileri (birleşme dayanışması) tarafından el konuluyordu.

Örnekler kabilenin, boyların ve klanların eski şehir devletlerinin yönetici kurullarında temsilinde, *consules* döneminin ortaçağ klanlarında, loncaların *mercadanza*sında, ticaret birliği federasyonunun yönetici meclisindeki esnaf temsilcilerinde (*Fachräte*), federal devletlerdeki federal meclis ya da senato ve son olarak koalisyon bakanlıklarında kabine görevlerine atamaların dağıtımında bulunur. Bu son örnek görevlerin her bir partiye oy sayısı oranında dağıtıldığı İsviçre'deki örnekte özellikle açıktır.

(m) Oldukça özel bir durum seçilmiş parlamenter kurulların "oy dayanışmasıdır"; bu ayrı bir değerlendirme gerektirir. Düzenlemesi bir ya da iki temele dayanır. Ya özel üyelerin liderin takipçilerini oluşturduğu durumlarda liderliğe dayanır ya da özel bir lidere bağlılık olmadan eşit yetkiye sahip parti gruplarından oluşur (*führerloser Parlamentarismus*). Bunu anlamak için partilerin yapısını tartışmak gerekmektedir (aşağıda, 18. kısım).

"Veto dayanışmasının" monokratik türü dışında, yetki paylaşımı neredeyse kaçınılmaz olarak kesin, açık ve hepsinden önemlisi hızlı karar için engeller içerir. Belli irrasyonel formlarda, teknik uzmanların önüne de engeller koyar; fakat monarklar uzmanlaşmış memurları getirirken bu sonucu tamamen tatsız karşılamadılar. Bununla birlikte, hızlı karar ve eyleme duyulan ihtiyacın artmasıyla bu tip yetki paylaşımının önemi azaldı.

Genel anlamda, eşit yetkili kurulların idari otoriteye sahip olduğu yerlerde eğilim, baştaki üyenin pozisyonunu özsel ve hatta biçimsel açıdan rakipsiz hale getirdi. Bu, Piskoposun ve Papa'nın kilisedeki konumu ve Başbakanın kabinedeki durumu için geçerlidir. Fiili yönetim işlevinde yetki paylaşımı ilkesini diriltmedeki fayda, genellikle iktidardaki kişilerin gücünü zayıflatmaktan kaynaklanır. Bu ise, monokratik liderliğe güvenilmemesinden ve onun kıskanılmasından kaynaklanır; bu yönetim kadrosunun üyeleri tarafından olduğu gibi, muhtemelen bir lider talep eden, otoriteye tabi olanlar tarafından ortaya konulmaz. Bu sadece ve hatta öncelikle negatif olarak imtiyazlı gruplar için geçerli değildir; tersine, pozitif yönde imtiyazlıların yararlanmasına özgüdür.

Yetki paylaşımı özel olarak "demokrasi" anlamına gelmez. İmtiyazlı grupların imtiyazlarını bunların dışında kalanlara karşı korumak zorunda olduğu yerde, her zaman monokratik gücün yükselişini engellemeye çalıştılar. Aslında, böyle yapmak zorundaydılar çünkü böyle bir güç kendini sosyal imkândan yoksun olanların desteğine dayandırabilirdi. Böylece bir yandan imtiyazlı grupta mutlak eşitliği sağlama eğilimindeyken, idare etmek ve hatta gücü devralmak için eşit yetkinin olduğu kurulları kurmak ve sürdürmek eğilimdeydiler.

Örnekler; Sparta, Venedik, Gracchi ve Sulla zamanından önceki Roma Senatosu, aralıksız olarak 18.yüzyılda defalarca İngiltere, Berne ve diğer İsviçre kantonları, eşit yetkili meclisleriyle birlikte ortaçağ aristokrasi şehirleri ve tüccar loncalarından oluşan *mercadanza*dır ama burada zanaat işçilerinin loncaları yoktur. Sonraki kolaylıkla *nobili* ve *signorinin* kurbanı haline geldi.

Yetki paylaşımı idari kararları tartmada bütünlüğün daha çok olmasını destekler. Tartışılan düşüncelerden ayrı olarak, bunun kesinlik ve hızlılıktan daha önemli olduğu yerde, yetki paylaşımına bugün bile başvurulmaktadır. Ayrıca, bu kişisel sorumluluğu böler, aslında daha geniş kurullarda bu neredeyse tamamen kaybolur; oysa bu monokratik örgütlenmelerde, sorumluluğun nerede yattığı sorgulanmadan tamamen açıktır. Genel olarak hızlı ve sürekli çözümler gerektiren büyük ölçekli görevler, geçerli teknik nedenlerle, tüm sorumluluğun yoğunlaştığı monokratik "diktatörlerin" eline düştü.

Büyük devletlerin iç ve dış politikalarının eşit yetki temelinde güçlü ve sürekli olarak uygulanması mümkün değildir. Sanayinin ulusallaşmasını gerçekleştirmek amacıyla proletarya diktatörlüğü kitlelerin güvenine sahip bireysel bir "diktatör" gerektirir. Böyle "kitleler" buna mutlaka karşı değildir; ama Parlamento'da, partide ya da çok az fark yaratan Sovyetlerde gücü elinde tutan halk böyle bir diktatöre katlanamaz. Bu tip sadece Rusya'da askeri gücün yardımıyla ortaya çıktı ve köylülerin yeni kazandıkları toprak üzerindeki kontrolün dayanışma halinde sürdürülmesine olan ilgileriyle desteklendi.

Son olarak, şimdiye kadar söylenenleri kısmen özetleyen kısmen tamamlayan birkaç değerlendirme yapılabilir. Tarihi bakış açısından, yetki paylaşımı iki temel öneme sahiptir:

a) Bu aynı makamda bulunan görevli çokluğunu ya da otorite alanları doğrudan rekabet halinde olan, her biri ortak veto yetkisine sahip birkaç kişiyi gerektirir. Bu temelde otoriteyi asgariye indirmeye yönelik teknik bir güçler ayrı-

mı meselesidir. Bu tip yetki paylaşımının en belirgin örneği Roma magistratları örneğidir. Bunların en önemli anlamı her resmi eylemin eşit otoriteye sahip bir magistratın aracılığına tabi olması, böylece bir tek sulh hakiminin gücünü büyük ölçüde sınırlamasında yatar. Fakat magistratlık ancak birkaç kopyada çoğalan bireysel bir makam olarak kaldı.

b) İkinci ana tip eşit yetkili kararı gerektiriyordu. Böyle durumlarda idari bir eylem sadece çoğunluğun ortaklığı tarafından oybirliği ya da oy çokluğu ilkesine göre üretildiğinde geçerlidir. Bu, yetki paylaşımının modern dönemde egemen olan türüdür; ancak bu, Antikite'de de biliniyordu. Bu I) hükümetin liderliğinin 2) idari kurumların 3) danışma kurullarının yetki paylaşımını içerebilir.

1) Üst otoritelerdeki yetki paylaşımı aşağıdaki değerlendirmelerden çıkarılıyor olabilir:

(a) Bunun temeli, yönetim otoritesinin (*Herrschaftsverband*) önceden otosefal olan grupların *Vergemeinschaftung* ya da *Vergesellschaftung*larından doğmasında ve bunların herbirinin iktidardan payını istemesinde yatabilir. Bu, eski şehir devletlerinin "sinoikizmi" ile onların klanlar, boylar ve kabileler temelinde örgütlenen konseyleri için de geçerliydi. Bu önemli soylu aileleri temsil eden bir konseye sahip Orta Çağ şehirleri ile orta çağ lonca federasyonları için , "Eskiler" konseyine ya da lonca temsilcilerine sahip *Mercadanza* 'da geçerliydi. Bu aynı zamanda, modern federal devletleri oluşturan devletleri temsil eden kurullarda ve parti koalisyonları tarafından oluşturulan bakanlıkların eşit yetkiye dayanan yapısında da bulunur. (Yine İsviçre'deki orantılı bölünmenin artan önemine bakınız). Bu durumdaki yetki paylaşımı statünün ya da bölgesel grupların temsilinin özel bir durumudur.

(b) Bu ikinci olarak, liderin eksikliğine dayanabilir. Bu sırasıyla liderlik için yarışanlar arasındaki karşılıklı kıskançlıktan ya da tebaanın bireysel otoriteyi asgari düzeye indirme çabasından kaynaklanabilir. Bu pek çok devrimde faktörlerin birleşiminden, memurlar konseyi ve hatta devrimci birliklerin askerleri ya da Kamu Güvenliği Komitesi ya da Halkın Komiserliği Konseyi gibi biçimlerde göründü. Barış dönemlerinde eşit yetki sahibi kurulların kuruluşunun altında yatan, bireysel "güçlü adama" duyulan antipati şeklindeki bu son güdüydü. İsviçre ve Baden'in 1919'daki yeni yapısı bunun örnekleridir. (Son örnekte bu antipatiyi en çok gösterenler sosyalistlerdi; "seçilmiş monarkın" korkusundan, başarılı ulusallaşmanın kesinlikle temel şartı olan mutlak idari birleşmeyi feda

ettiler. Bundaki en belirleyici etki, hepsi liderliğin güçlerinden şüphe duyan parti memurlarının ticari birliklerde, yerel topluluklarda ve parti genel merkezlerindeki tutumudur.)

(c) Üçüncü temel, öncelikle güç pozisyonları ve bu konumları tekelleştirmek için hazır olan statü gruplarının bağımsız sosyal konumlarında yatabilir. Bu durumda yetki paylaşımı aristokrat rejimin ürünüdür. Sosyal olarak imtiyazlı her sınıf, duygusal bağlılıkla kitlelerin desteğini arayan lider tipinden, lidersiz demokrasi türünün "demagogların" yükselişinden korktuğu kadar korkar. Roma'daki senatörlük rejimi, kapalı konseyler aracılığıyla yönetmeye yönelik çeşitli denemeler ve Venedik anayasası ve benzer yapıların hepsi bu kategoriye aittir.

(d) Dördüncü temel, monarkların, gücün gittikçe artan oranda teknik olarak eğitilmiş bürokrasinin eline geçmesine karşılık verme girişimlerinin altında yatabilir. Modern Batı devletinde, modern idari örgütlenme önce tepede eşit yetkinin sahibi kurulların kuruluşu ile oluşturuldu. Bu, hepsi Avrupa'ya model olan Doğunun patrimonyal devletlerinde, Çin'de, İran'da, Halifeler İmparatorluğunda ve Osmanlı İmparatorluğunda olanın aynısıydı. Bir monark sadece özel kişilerin gücünden korkmaz; ama hepsinden önemlisi eşit yetkiye sahip kurulun oylarında ve karşı oylarında kendini dengede tutacak bir konumda olmayı umut eder. Ayrıca, giderek daha amatör hale gelme eğiliminde olduğu için, yönetimin ayrıntılarını bu şekilde bireysel memurların lehine olacak şekilde yönetimden çekilmekten daha iyi anlamayı umut edebilir. (Genel anlamda yüksek kurulların işlevleri danışma ve yönetim unsurlarının karışımıydı. Monarkın gücünün, İmparator Maximilia'ın reformunda [1495–97] olduğu gibi, profesyonel memurlar tarafından derhal kırpılması sadece keyfiliğin irrasyonel sonuçlarının olduğu finans alanında olmuştur. Bu durumda, monarkı boyun eğmeye zorlayan güçlü faktörler vardı.)

(e) Diğer bir temel, farklı teknik uzmanlar ve ister maddi olsun isterse kişisel, çeşitli çıkarların bakış açılarını dayanışma halinde yani uzlaşmayı mümkün kılacak şekilde tartışma ihtiyacında yatar. Bu, bir yandan yerel açıdan değerlendirilebilecek yüksek teknik problemleri kapsayan, diğer yandan ileri derecede maddi çıkarların uzlaşmasına dayanan belediye işlerinin örgütlenmesinde özellikle geçerliydi. Bu en azından kitleler mülk ve eğitimle ayrıcalık kazanmış tabakalarla kontrole katlandığı sürece doğruydu. Teknik açıdan bakanlıkların yetki paylaşımı da aynı temele dayanır. Yine de Rusya'da ve daha az yaygın şekilde Alman İmparatorluğu'nda hükümetin farklı kısımları arasında etkili bir daya-

nışmayı sağlamak mümkün değildi. Sonuç, farklı kurumlar arasındaki şiddetli çekişmeydi.

(a), (c) ve (d)'deki temeller salt tarihseldir. Modern dünyadaki bürokratik otorite, devletler ve metropol şehirler gibi geniş ölçekli ortaklıklarda nerede gelişirse gelişsin, yetki paylaşımının etkili kontroldeki rolünün zayıflamasına yol açtı. Yetki paylaşımı kaçınılmaz biçimde kararların hızını, politikanın tutarlılığını, bireyin açık sorumluluğunu ve dışarıdakilerin acımasızlığını grup içindeki disiplinin sürmesi ile kombinasyon halinde engeller. Bu ve diğer belli ekonomik ve teknik nedenlerden dolayı dünya politikalarına karışan, yetki paylaşımının tamamen muhafaza edildiği bütün büyük devletlerde Başbakan gibi politik liderin seçkin konumu lehine zayıflatıldı. Bu arada, benzer bir süreç geniş patrimonyal örgütlenmelerin nerdeyse hepsinde, özellikle de katı biçimde sultanist olanlarda gerçekleşti. Bir gözdeler rejimi bir vekil tayin etmediği sürece, monarka ilaveten Baş vezir gibi liderlik edecek bir kişiye defalarca ihtiyaç vardı. Bir kişi sorumluluğu taşımalıdır, ama yasal bakış açısından monarkın kendisi bunu yapamaz.

2 – Yüksek otoritelerin emrinde hareket eden dairelerde kullanıldığı şekliyle yetki paylaşımı, öncellikle nesnelliği ve bütünlüğü destekleme ve bunun sonunda bireylerin gücünü sınırlamaya yönelikti. Bu yüksek otorite açısından, aynı nedenlerle, hemen her yerde monokratik örgütlenmelerin teknik üstünlüğüne yol açtı. Bu süreç Prusya'daki *Regierungen*'in [eyalet "yönetimleri"] kaderiyle örneklendirilir.

3 – Salt danışma kurullarında, yetki paylaşımı her zaman var olmuştur ve muhtemelen her zaman da var olmayı sürdürecektir. Bu tarihsel olarak çok önemli rol oynamıştır. Bu özellikle güç yapısının bir monarka ya da magistrata sunulan tavsiyenin pratik amaçlarla bağlayıcı olduğu bir şekil aldığı durumlarda geçerliydi. Mevcut tartışmada analizi daha ileri taşımaya gerek yoktur.

Buradaki tartışmadaki yetki paylaşımı türü her zaman otoritenin uygulanmasındaki yetki paylaşımıdır. Dolayısıyla bu ya idari olan ya da (tavsiye aracılığıyla) doğrudan idari birimleri etkileyen kurullar meselesidir. Parlamenter kurulların ve statü gruplarını temsil eden meclislerin davranışı daha sonra ele alınacaktır. [Bkz. aşağıda bu bölüm X. kısım]

Tarihsel bakış açısından "idari birim" kavramının ilk kez oluşması yetki paylaşımı açısındandı. Bunun nedeni, yetki paylaşımının her zaman üyelerin görev alanının onların özel işlerinden, özel personelin kamu personelinden ve nihayet

yönetim araçlarının kişisel özelliklerden ayrılmasıyla bağlantılı olmasıydı. Bu nedenle Batı dünyasındaki modern yönetim tarihinin, teknik uzmanlardan oluşan eşit yetkiye sahip kurulların gelişmesiyle başlaması kesinlikle tesadüfi değildir. Eşit yetkiye dayalı yönetim patrimonyal, feodal ya da farklı şekilde de olsa geleneksel siyasi yapıların sürekli örgütlenmesinin başlangıcıydı. Sadece, birlikte olma yeteneği olan eşit yetkili memur kurulları, "amatör" hale gelmiş Batılı monarkların elinden gücü alabildiler. Eğer memurlar sadece tayin edilmiş bireyler olsaydı, kişisel sadakat zorunluluğu, monarkın irrasyonel kararlarına tutarlı muhalefeti sürdürmeyi çok daha zor hale getirirdi. Teknik bürokrasi ilkesine geçişin kaçınılmaz olduğu ortaya çıktığında, monark, teknik yetersizliğine rağmen tepede kalmak için bu kurulları içsel çekişmelerinde birbirine düşürerek düzenli olarak eşit sorumluluklu danışma kurulları sistemini devlet konseyi formunda genişletmeye çalıştı. Özellikle parlamento ile olan ilişkide başbakan vasıtasıyla monokratik yönelim altındaki yüksek eşit yetkili kurulların dayanışmasına ihtiyaç ancak teknik bürokrasi sonunda ve geri dönülmez biçimde hakim hale geldikten sonra duyuldu. Bu kurullar onları koruyan hükümdarı koruma amacı taşıyordu. En son gelişmeyle birlikte monokrasinin ve dolayısıyla bürokrasinin genel eğilimi idarenin örgütlenmesinde kesin biçimde egemen hale geldi.

1 –Modern yönetimin gelişmesinin erken dönemlerinde yetki paylaşımının önemi özellikle, İmparator Maximilian tarafından Türk istilalarının ani tehlikelerini karşılamak için oluşturulan finansal kuruluşların onun memurlarının başına geçmek, emirler yayınlamak ve anlık her arzuya göre borçlar için güvence vermek eğilimine karşı süren çatışmalarında açıktır. Monarkın el koymasının başladığı alan finans alanıydı, çünkü teknik yetersizliğinin olduğu öncelikli alan buydu. Bu gelişme önce ticari olarak örgütlenmiş muhasebe sistemleriyle birlikte İtalyan şehir devletlerinde, sonra Burgonya ve Fransız Krallığında, Alman bölgesel devletlerinde ve bunlardan bağımsız olarak bir Norman devleti olan Sicilya'da ve İngiltere'de ortaya çıktı. Yakın Doğu'da Divanlar, Çin'de Yamen'in ve Japonya'da Bakufu'nun oynadığı benzer bir rol oynuyordu. Yine de bu durumlarda rasyonel eğitim almış teknik olarak ehliyetli hiç bir memur grubu yeterli değildi ve "deneyimli" memurların ampirik bilgisine başvurmak gerekiyordu. Bu, rasyonel olarak bürokratik sistemin sonuç vermediği gerçeğine açıklama getirir. Roma'da az çok benzer bir rol Senato tarafından oynandı.

2 – Yetki paylaşımının özel evin görev alanından ayrılmasını desteklemedeki

rolü; büyük ölçekli gönüllü ticari şirketler tarafından, bir yanda evin ve kar yapan girişimin diğer yanda da kişisel mülk ve sermayenin ayrılışında oynanan rolle az çok benzerdir.

16. İşlevsel Olarak Spesifik Güçler Ayrımı

4.[15] Otoriter güçlerin, işlevsel olarak spesifik güçler ayrımı tarafından sınırlanması da mümkündür. Bu, farklı bireylere spesifik olarak farklılaşmış "işlevler" vermek ve buna karşılık gelen yetkiler anlamına gelir. Katı biçimde yasal tipte – güçlerin anayasal ayrımında olduğu gibi- bu işlevler rasyonel olarak belirlenir. Bundan; iki ya da daha fazla otoritenin söz konusu olduğu sorunlarda meşru önlemlerin ancak onlar arasındaki bir uzlaşma yoluyla alınabileceği sonucu çıkar.

1. İşlevsel olarak spesifik güçler ayrımı statü gruplarına dayanandan, güçlerin işlevsel olarak nesnel karakteri açısından bölünmesiyle ayrılır. Bu, çıkarılması ya da yazılması gerekmeyen, yine de çıkarılan veya yazılan bir "anayasa" türünü kapsar. Bu durumda ya farklı türden önlemler farklı otoriteler tarafından üstlenilmek zorundadır ya da aynı tür birimlerin çoğunluğunun gayrı resmi uzlaşmasıyla işbirliği gerektirir. Bu sadece bu durumda ayrılmış yeterlilik alanları değil, ama aynı zamanda en üst düzey güçtür.

2. İşlevsel olarak spesifik güçler ayrımı tamamıyla modern bir olgu değildir. Bağımsız politik otoritenin bölünmesi ve eşit derecede bağımsız hieyokratik otorite ya sezaropapizm ya da teokrasi yerine bu kategoriye aittir. Benzer şekilde, farklı Roma magistratlarının uzmanlaşmış yeterlilik alanlarının "güçler ayrımının" bir türü olarak düşünülebileceğine dair bazı düşünceler vardır. Aynı şey Lamacı Budizmin uzmanlaşmış karizması için de geçerlidir. Çin'de Konfüçyüsçü Hanlin Akademisi ve "denetçiler", İmparatorla ilişkilerinde, geniş oranda bağımsız bir konuma sahiptiler. Pek çok patrimonyal devlette, fakat aynı zamanda Roma Prensliğinde adalet yönetiminin ve maliyenin sivil yönünün askeri kuruluşlardan ayrılması en azından alt alanlarda olağandı. Ama bu durumlarda güçler ayrımı kavramı bütün kesinliğini kaybeder. Uygulamasını üst otoriteyle sınırlaması en iyisidir. Eğer bu sınırlama kabul edilirse o zaman güçler ayrımının rasyonel, resmi olarak kabul edilmiş anayasal formu tamamıyla modern bir olgudur. Anayasal ama parlamenter olmayan bir devlette bütçe sadece hükümdar ve bir ya da daha fazla yasama meclisi gibi yasal otorite arasındaki uzlaşma süreci ile yapılabilir.

Tarihsel olarak, Avrupa'da güçler ayrımı eski zümre sisteminden kaynaklanır. Bunun İngiltere için teorik temeli ilk önce Montesquieu, daha sonra Burke tarafından çözümlendi. Çok daha geride güçler ayrımı yönetim güçlerinin ve yönetim araçlarının imtiyazlı grup tarafından elde edilmesi sürecinde başladı. Diğer önemli etken monarkların hem ekonomik ve sosyal gelişmeden kaynaklanan tekrar eden ihtiyaçlarında ve hem de savaş zamanlarındaki istisnai ihtiyaçlarında olmak üzere artan finansal ihtiyaçlarında yatar. Bunlar imtiyazlı grupların rızası olmadan karşılanmazlar; bunların karşılanması konusunda ilk ısrar edenler imtiyazlı gruplar olsa da bu böyledir. Bu durumda zümrelerin bir uzlaşmaya varması gerekliydi; bu bütçe ve yasama ile ilgili uzlaşmaların tarihsel kaynağıydı; bununla birlikte sonraki olgu zümreler arası olarak güçler ayrımı kavramına değil yapısal tipe aittir.

3 – Güçlerin anayasal ayrımı spesifik olarak istikrarsız bir yapıdır. Esas güç yapısını belirleyen, mesela bütçe üzerinde olduğu gibi anayasal olarak gerekli uzlaşmaya ulaşılmazsa ne olacağı sorusuna verilen cevaptır. Bütçesi olmadan yönetmeye çalışan bir İngiliz Kralı bugün hükümdarlığını riske atardı; oysa devrim öncesi Almanyası'nda bir Prusya kralı bunu yapmazdı, çünkü Alman sistemi altında hanedanın konumu egemendi.

17. Güçlerin Politik Ayrımının Ekonomi ile İlişkisi

1 – Rasyonel olarak belirlenmiş işlevlere sahip yasal kurulların yetki paylaşımı nesnellik ve idari eylemlerdeki kişisel etkilerin yokluğu açısından faydalı olabilir. Böyle bir yetki paylaşımı özensiz biçimde işlev gördüğü için olumsuz etkiye sahip olsa bile, genel etki ekonomik eylemin rasyonelliği açısından olumlu olabilir. Diğer taraftan, günümüzün büyük kapitalist çıkarları, geçmiştekiler gibi, siyasal hayatta – partilerde ve onlar için önemli olan diğer tüm bağlantılarda – monokrasiyi tercih etmeye yatkındır. Çünkü monokrasi, onların bakış açısından daha "ihtiyatlıdır". Monokratik şef kişisel etkiye daha fazla açıktır ve daha kolay etki altına alınabilir; böylece adalet yönetimini diğer yönetim etkinliğini güçlü çıkarlar lehine etkilemeyi daha kolaylıkla mümkün hale getirir. Bu, Alman deneyimine de uygundur.

Diğer taraftan, karşılıklı veto yetkilerini içeren ya da eşit yetki sahibi kurulların geleneksel bir yönetim kadrosunun gücünün irrasyonel tahsisinden doğduğu yetki paylaşımı türü irrasyonel sonuçlara sahip olabilir. Finansal kurulların

uzmanlaşmış bürokrasiyi yarattığı yetki paylaşımı türü genel olarak ekonomik etkinliğin biçimsel rasyonelleşmesi açısından kesin biçimde olumluydu.

Birleşik Devletlerde büyük bağışçılar çoğunlukla eşit sorumluluk sahibi resmi parti organlarından çok monokratik "parti patronunu" tercih ederdi. Bu, onun vazgeçilmezliğini açıklar. Aynı nedenle, Almanya'da sözde geniş "ağır sanayi" bölgeleri eşit sorumluluk sistemi ile parlamenter hükümetten ziyade bürokratik egemenliği destekledi.

2 – Güçlerin ayrımı, her tahsis formu gibi, yönetim aygıtının işlemesine bir hesaplanabilirlik öğesi katan, ancak rasyonel olmayabilen yerleşik otorite alanları yaratır. Bu nedenle güçler ayrımı genel olarak ekonomik etkinliğin biçimsel rasyonelleşmesine uygundur. Sovyet tipi, Fransız Kongresi ve Kamu Güvenliği Komitesi gibi güçler ayrımını ortadan kaldırmayı amaçlayan hareketler açıkça az ya da çok "hakça" ekonomik dağılım ile ilgilidir. Buna göre, biçimsel rasyonelleşmeye karşı çalışırlar.

(Bütün ayrıntılar daha geniş bir analizi beklemelidir.)

IX. Partiler

18. Tanım ve Özellikler[16]

"Parti" terimi resmi olarak özgür katılıma dayanan üyeliği, ortaklığı isimlendirmek için kullanılacaktır. Etkinliğin yöneltildiği hedef, aktif üyeler için fikri ve maddi avantajlar elde etmek için, örgüt içinde liderlerin iktidarını güvence altına almaktır. Bu avantajlar bazı nesnel politikaların realizasyonunu ya da kişisel avantaj elde etmeyi ya da her ikisini içerebilir. Partiler geçici karakterde olabilir ya da sürekli bir etkinlik açısından örgütlenmiş olabilir. Her tür örgütlenmede görülebilirler ve kendilerini çok çeşitli formun herhangi birinde örgütleyebilirler. Karizmatik liderin takipçilerinden, geleneksel hizmetlilerden ya da amaç ya da değer- rasyonel yandaşlardan oluşabilirler. Öncelikle kişisel çıkarlara ya da nesnel politikalara yönelik olabilirler. Resmi olarak ya da sadece fiilen yalnızca liderleri için iktidarın elde edilmesi ve kendi üyeleri için yönetim kadrosunda mevkilerin güvence altına alınmasıyla ilgili olabilirler. (Bunlar o zaman "patronaj partileridir ".) Diğer taraftan ağırlıklı ve bilinçli olarak bir statü

grubunun ya da sınıfın çıkarları , bazı nesnel politikalar ya da soyut prensipler için de eylemde bulunabilirler. (Bunlar sonraki durumda "ideolojik partiler" olarak adlandırılırlar.) Yine de üyeleri için yönetim kadroları içinde yer elde edilmesi en azından ikincil bir amaçtır ve nesnel programlar çoğu zaman sadece dışarıdakileri katılmaya ikna etme aracıdır.

Tanım gereği, bir parti, politikasını etkilemek ya da kontrolünü elde etmek için sadece bir örgüt içinde oluşabilir. Yine de, pek çok birleşik kurulun sınırlarını aşan parti gruplarından oluşan federasyonlar alışılmamış değildir.

Bir parti iktidarı elde etmenin mümkün araçlarından herhangi birini kullanabilir. Hükümetin resmi olarak serbest gizli oyla belirlendiği ve kanunların oylama ile çıkarıldığı durumlarda bunlar öncelikli olarak oy toplamaya yönelik olan örgütlerdir. Oylamanın meşru beklentilere uygun bir yön aldığı yerde, bunlar yasal partilerdir. Yasal partilerin varlığı, temelleri özünde bir gönüllü bağlılık olduğu için, her zaman siyaset işinin *çıkarların* takibi olduğu anlamına gelir. (Yine de, bu bağlamda "çıkarların" mutlaka ekonomik bir kategori olması gerekmediği belirtilmelidir. Bu ilk planda, ya ideolojik temele ya da böyle bir iktidara olan ilgiye dayanan politik çıkarlar meselesidir.)

Bu durumda politik girişim:

a) Parti liderleri ve onların kadrolarının elindedir, öte yandan,

b) Etkin parti üyeleri çoğunlukla sadece liderlerini alkışlama işlevine sahiptir. Bununla birlikte, belli koşullar altında, bazı kontrol formlarını uygulayabilirler, tartışmalara katılabilirler, şikayetleri dile getirebilir ve hatta parti içinde alınan kararlara ön ayak olabilirler;

c) etkin olmayan seçmen ya da oy kullananlar kitlesi (Mitläufer) oyları seçim zamanı aranan objelerden başka bir şey değildir. Tutumları sadece rakip partileri tahrik etmek açısından önemlidir;

d) parti fonuna bağış yapanlar genellikle sahnenin arkasında dururlar.

Bir toplumda resmi olarak örgütlenmiş yasal partilerden ayrı olarak, aşağıdaki başlıca tipler vardır:

a) Liderin karizmatik özelliği ya da karizmatik açıdan kimin doğru lider olarak kabul edileceği sorusu üzerindeki anlaşmazlıktan doğan karizmatik partiler. Bunlar bir hizip yaratırlar.

b) Şefin geleneksel otoritesini keyfi niyet ve istekleri alanında uygulama

şekli üzerindeki ihtilaftan doğan gelenekselci partiler. Bunlar yenilikleri engelleme hareketleri biçiminde ya da onlara karşı açık isyan içerisinde ortaya çıkarlar.

c) İnanç sorunu çevresinde örgütlenen partiler (*Glaubensparteien*). Bunlar genelde, mutlak anlamda olmasa da, a) ile aynıdır. Doktrinlerin içeriği ya da inancın açıklanması ile ilgili anlaşmazlıktan kaynaklanırlar. Sosyalist parti gibi rasyonel partilerde bile bulunan sapkınlık formunu alırlar.

d) Yönetim kadrosundaki pozisyonları doldurma konusunda lider ve onun yönetim kadrosu arasındaki çekişmeden doğan tahsis partileri (ya da getiri yönelimli partiler). Bu tip, zorunlu olmasa da, çoğunlukla b) ile aynıdır.

Yapısal olarak partiler, herhangi bir diğer örgütlenme gibi aynı tiple uyumlu olabilir. Bu nedenle güvenin bir ifadesi olarak halk oylamasıyla birlikte, lidere bağlılık aracılığıyla karizmatik yönelimli olabilirler. Şefin sosyal saygınlığına ya da saygın bir komşunun sosyal saygınlığına dayanan bağlılıkla geleneksel olabilirler ya da bir lidere ve seçimin "yapısal süreciyle" kurulan bir kadroya olan bağlılıkla rasyonel olabilirler. Bu farklılıklar hem üyelerin hem de idari kadronun itaati temelinde sürebilir. Daha fazla ayrıntı Devlet Sosyolojisi'ne bırakılmalıdır. [*Staatssoziologie* hiçbir zaman yazılmadı.]

Gücün dağılımının ekonomik yönü ve parti politikalarını belirlemek için parti etkinliklerinin hangi metotla finanse edileceği çok önemlidir. Üye ve sempatizan kitlesinden alınan küçük bağışlar, çıkarı olmayan sempatizanlardan sebebiyle birlikte alınan büyük bağışlar, ilgili taraflara yapılan doğrudan ya da dolaylı satış; veya üyeler de dahil olmak partiye karşı yükümlülük altında olanların ya da yenilgiye uğramış rakiplerin vergilendirilmesi ihtimaller arasındadır. Bu detaylar da Staatssoziologie'ye aittir.

1. Daha önce belirtildiği gibi, partiler tanım gereği ister politik ister diğer türlü olsun bir örgüt içinde ve sadece kontrolü için bir çekişme olduğunda var olabilirler. Bir parti içinde alt-partiler olabilir ve çoğunlukla da vardır; örneğin geçici yapılar olarak Amerikan partilerinin başkan adaylarını belirleme kampanyalarında belirgindirler. Sürekli temel üzerindeki örnek Almanya'daki "Genç Liberallerdir". Farklı birkaç topluluğa yayılan partiler, on üçüncü yüzyılda İtalya'daki Guelphler ve Ghibellineler ile modern sosyalistler tarafından örneklendirilir.

2. Partinin içinde var olduğu grup kuralları açısından biçimsel olarak gönüllü talebin ve bağlılığın ölçütü burada önemli bir nokta olarak değerlendirilmektedir. Bu, devlet tarafından oluşturulan ve kontrol edilen bütün birliklerden

büyük sosyolojik önemi olan bir ayrımı içerir. Devlet düzeninin Birleşik Devletler ve Alman nispi temsil sisteminde olduğu gibi partilerin varlığını dikkate aldığı yerde bile, gönüllü unsur varlığını sürdürür. Bu, anayasalarını düzenlemek için çalışılsa bile sürer. Ama bir parti yasa tarafından idari kadroyla bütünleştirilen kapalı bir grup haline geldiğinde, on üçüncü yüzyılın Floransa kanunlarındaki Guelphlerde geçerli olduğu gibi, parti olmaktan çıkar ve devletin bir parçası haline gelir.

3. Gerçek karizmatik egemenlik altında partiler zorunlu olarak hizipçi cemaatlerdir. Çatışmaları temelde inanç sorunu üzerinedir ve bu şekilde uzlaştırılamazdır. Katı bir patriarkal kuruldaki durum az çok benzer olabilir. Bu tür partilerin ikisi de, en azından saf formda, modern anlamdaki partilerden radikal olarak farklıdır. Kalıtımsal monarşinin olağan türünde ve zümre tipi örgütlenmelerde, tımarların ve memuriyetlerin taliplerinden oluşan hizmetli grubu için tahta talip olana yardım etmek yaygındır. Kişisel takipçiler de aristokratik şehir devletleri gibi *honoratiores* örgütlenmelerinde yaygındır. Bunlar, yine de, bazı demokrasilerde bile belirgindir. Modern parti tipi temsile dayalı bir anayasaya sahip yasal devlet dışında ortaya çıkmaz. Bu Devlet Sosyolojisi'nde daha ayrıntılı analiz edilecektir.

4. Öncelikle patronaj etrafında örgütlenen modern devletteki partilerin klasik örneği son kuşağın iki büyük Amerikan partisidir. Temelde sorunlara ve ideolojiye yönelik partiler eski tip Liberalizm ve Muhafazakârlık, burjuva Demokrasisi sonra Sosyal Demokratlar ve [Katolik] Merkez Partiydi. Sonuncusu dışında hepsinde sınıf çıkarlarının çok belirgin unsuru vardır. Merkez, başlangıçtaki programının ana maddelerine ulaştıktan sonra, geniş ölçüde saf bir patronaj partisi haline geldi. Sınıf çıkarlarının en saf ifadesi olanlar da dahil olmak üzere bütün bu türler içinde, , iktidardaki parti liderlerinin ve kadronun (maddi ve manevi) çıkarları ve makam ve ücretler her zaman önemli bir rol oynar. Oy kullananların çıkarlarının hesaba katılması eğilimi sadece, ihmalleri seçimin amaçlarını tehlikeye attığı ölçüde söz konusudur. Bu gerçek halkın böyle partilere karşı oluşunun kaynaklarından biridir.

5. Partilerin iç örgütlerinin aldığı farklı formlardan uygun bir yerde ayrıca bahsedilecektir. Yine de, bir gerçek tüm bu formlar için ortaktır; programın oluşturulması ve üyelerin seçimini içeren parti işlerinin etkin yönetimini üstlenen bireylerden oluşan merkezi bir grup vardır. İkinci olarak, rolü açıkça daha pasif olan bir "üyeler" grubu ve son olarak rolü sadece çeşitli partiler aracılı-

ğıyla talep etme nesneleri rolü olan geniş vatandaş kitlesi vardır. Bunlar sadece farklı partiler tarafından sunulan programlar ve çeşitli adaylar arasında seçim yaparlar. Parti bağlılığının gönüllü karakteri göz önüne alındığında bu yapı kaçınılmazdır. Parti etkinliğinin "çıkarlar oyunu" meselesi olduğu sözü ile ifade edilen durumdan kastedilen budur. (Daha önce belirtildiği gibi, söz konusu olan ekonomik çıkarlar değil politik çıkarlardır.) Bu anlamdaki çıkarların rolü böyle partilere karşı muhalefete saldırının ikinci temel noktasıdır. Bu açıdan parti sistemi ile biçimsel olarak özgür işçilerin işe alınmasına dayanan kapitalist girişim sistemi arasında *biçimsel* bir benzerlik vardır.

6. Büyük ölçekli bağışçıların parti maliyesindeki rolü hiçbir surette "burjuva" partilerle sınırlanamaz. Bu nedenle Paul Singer Sosyal Demokrat partinin (ve bu arada insancıl davaların) gösterişli bir bağışçısıydı (ve bilindiği kadarıyla en saf güdülere sahipti). Parti başkanlığı konumu tamamıyla bu gerçeğe dayanır. Ayrıca, Kerensky evresindeki Rus devrimi partileri, kısmen çok geniş Moskova iş çıkarları tarafından finanse edilmişti. Merkez parti Katolik milyonerlerden nadiren büyük bağışlar alırken, "Sağcı" diğer Alman partileri ağır sanayi tarafından finanse ediliyordu.

Kolaylıkla anlaşılabilen sebeplerle, parti finansları konusu parti sisteminin en önemli yönlerinden biri olmasına rağmen, hakkında bilgi elde etmesi en zor konudur. Bazı özel durumlarda bir "makinenin" gerçekten "satın alınmış" olması muhtemel gözükür. Bireysel büyük bağışçıların rolünden ayrı olarak, iki temel alternatif vardır: Bir yandan, İngiliz sisteminde olduğu gibi, seçim adayı kampanya masraflarının yükünü adayların plütokratik temelde seçilmesi sonucu ile taşıyabilir. Diğer yandan, harcamalar "makine" tarafından yüklenilmiş olabilir, bu durumda adaylar parti teşkilatına bağlı hale gelirler. Sürekli örgütler olarak partiler, bugün olduğu gibi on üçüncü yılda İtalya'da da bu iki temel tip arasında gidip gelmiştir. Bu gerçeklerin üzeri süslü ifadelerle örtülmemelidir. Tabii ki, parti finansının gücünün sınırları vardır. Bu bir "pazar" var olduğu sürece etki edebilir, fakat kapilatist girişim örneğinde olduğu gibi, tüketiciyle karşılaştırılan satıcının gücü reklamın akıl çelen çekiciliğiyle son derece arttı. Bu, sağda ya da solda olduğuna bakılmaksızın özellikle "radikal" partiler için geçerlidir.

X. Doğrudan Demokrasi ve Temsili Yönetim[17]

19. Doğrudan Demokrasinin ve İleri Gelenler Tarafından Yönetimin Şartları

Tedbirlerin uygulanmasında buyurucu güçlerin belli bir asgari düzeyi kaçınılmaz olmasına rağmen, bazı örgütler onu mümkün olduğunca azaltmaya çalışabilirler. Bunun anlamı otorite sahibi kişilerin üyelerin kendisine verdiği otorite nedeniyle, sadece onların iradesine uygun davranmaya ve onlara hizmet etmeye zorunlu tutulmasıdır. Tüm üyelerin tek bir yerde toplanabildiği, birbirlerini tanıdıkları ve sosyal olarak eşit değerlendirildikleri küçük gruplarda bu yüksek derecede elde edilebilir. Yine de, bu başta kolektif şehirler ve geçmişin şehir devletleri ve bazı bölgesel gruplar olmak üzere büyük gruplarda da denendi.

Aşağıda bu amaca ulaşmanın başlıca teknik araçları yer alır: (a) Eğer mümkünse sadece üyelerin iki genel kurulu arasında işleyen kısa vadeli görev; (b) istendiği zaman azil sorumluluğu; (c) rotasyon ya da makamın doldurulmasında kura ile seçim ilkesi, böylece her üyenin sırası gelir. Bu teknik olarak eğitim almış ya da uzun deneyimleri olan ve resmi sırları idare eden kişinin iktidar konumundan korunmayı mümkün kılar; (d) makamın idaresi için üyeler meclisi tarafından katı biçimde belirlenmiş bir talimatname konulur. Yeterlilik alanı bu nedenle somut olarak belirlenir ve bu genel bir özellik değildir; (e) genel kurula hesap verilmesi için katı bir zorunluluk; (f) öngörülmeyen olağan dışı sorunların üyeler meclisine ya da onları temsil eden komiteye sunulması yükümlülüğü; (g) güçlerin her biri kendi özel işlevine sahip çok sayıda makam arasında dağılımı; (h) makama tam zamanlı bir iş olarak değil, bir meşguliyet olarak bakılması.

Eğer idari kadro gizli oyla seçiliyorsa, seçim süreci üyeler meclisinde olur. Yönetim temelde sözlüdür, yazılı kayıtlar ancak bazı hakların açık olarak kaydı gerekli olduğu ölçüde söz konusu olur. Bütün önemli tedbirler meclise sunulur.

Bu ve benzer yönetim tipleri üyeler meclisi geçerli olduğu sürece, "doğrudan" ya da "araçsız demokrasi" olarak adlandırılacaktır.

1. Kuzey Amerikan " şehirleri" ve Glarus, Schwyz ve Appenzell gibi daha

küçük İşviçre Eyaletlerinin hepsi, sadece büyüklüklerinden dolayı, doğrudan demokrasinin uygulanabilirliğinin sınırındadır. Aslında Atina demokrasisi ve bununla birlikte daha radikal biçimde erken ortaçağ İtalyan şehir devletlerinin *parlamentumu* bu sınırı önemli derecede aştı. Gönüllü kuruluşlar, her türlü lonca, bilimsel, akademik ve sportif birlikler bu biçime sahiptir. Ancak bu, herhangi bir bireyin kendileri üzerinde otorite sahibi olmasını istemeyen aristokrat efendi gruplarının iç örgütlenmesi için de geçerlidir.

2. Doğrudan demokrasinin temel şartları olarak, grubun sayısal ya da bölgesel kapsamı açısından, ya da daha iyisi her ikisinde, küçük ölçeğine ek olarak, sadece profesyonel uzmanlar tarafından layıkıyla üstesinden gelinebilecek nitelikli görevlerin olmayışı söz konusudur. Böyle bir profesyonel uzman grubunun olduğu yerde, onları bağımlı bir konumda tutma denemesinin ne kadar güçlü olduğu önemli değildir, bürokratikleşmenin tohumları mevcuttur. Hepsinden önemlisi, böyle kişiler doğrudan demokrasinin uygun yöntemlerine göre ne atanabilir ne de azledilebilir.

3. İlkel gerontokratik ve patriarkal grup doğrudan demokrasinin rasyonel formlarıyla yakından ilişkilidir. Bunun nedeni, otoriteyi elinde tutanların onu üyelerin "hizmetinde" kullanmasının beklenmesidir. Bununla birlikte, iki temel farklılık söz konusudur: Yönetme güçleri normal olarak tahsis edilir ve eylem katı biçimde geleneğe bağlıdır. Doğrudan demokrasi ya rasyonel grupların örgütlenmesinin bir formudur ya da rasyonel bir form olabilir. Geçici tipler yakında tartışılacaktır.

20. İleri Gelenlerin Yönetimi

İleri gelenler (*honoratiores*) (1) ekonomik konumları kendilerine bir örgüt içerisinde sürekli politika yapma ve yönetim pozisyonlarını (sadece sembolik bir karşılıktan daha fazla) bir bedel almadan ellerinde tutmaya izin verdiği; (2) kaynağı ne olursa olsun sosyal saygınlıktan faydalanan, bunu üyelerin, başlangıçta özgürce verilen ve sonra geleneksel olarak gösterilen güveni nedeniyle makamı elde tutacak tarzda yapan kişilerdir.

En önemlisi, ileri gelenlerin konumu bireyin *politikadan* yaşamaktan politika *için* yaşamayı becerebilmesini gerektirir. Bu nedenle özel kaynaklardan belli düzeyde desteğe güvenebilmek zorundadır. Bu koşul büyük olasılıkla toprak sahiple-

ri, köle sahipleri ve büyükbaş hayvan, gayrimenkul ya da tahvil sahipleri gibi her türden mülk geliri sahipleri tarafından karşılanır. Bunların yanında, düzenli bir işi olan halk eğer işleri onları bir meşguliyet olarak politik etkinlik için özgür bırakıyorsa uygun bir konumdadır. Bu özellikle, mesleki etkinliği mevsimsel, özellikle tarım olanlar, kendisine bağlı bir memur kadrosu olan avukatlar ve diğer bazı serbest meslek sahipleri için geçerlidir. Bu aynı zamanda, işleri sürekli güç olmayan aristokrat tüccarlar için de büyük ölçüde geçerlidir. En zararlı halde bulunanlar bağımsız endüstriyel girişimciler ve endüstriyel işçilerdir. Doğrudan demokrasinin her türü ileri gelenler tarafından yönetim formuna dönüşme eğilimine sahiptir. İdeal bir bakış açısından, bunun nedeni özellikle deneyim ve nesnellik tarafından özellikle son derece nitelikli olduklarının kabul edilmesidir. Maddi bakış açısından bu hükümet şekli özellikle ucuz, aslında, bazen tamamen masrafsızdır. Böyle bir kişi bir ölçüde kendisi yönetim araçlarının sahibidir ya da bunlar örgüt tarafından kısmen onun kontrolüne verilirken, onları kendi özel kaynaklarından temin eder.

1. İleri gelenlerin bir statü grubu olarak sınıflandırılması daha sonra [4. bölümde] ele alınacaktır. İlkel toplumların tümünde öncelikli temel bir kişiyi "şef" yapmaya yeten zenginliktir. Buna ek olarak, farklı şartlara göre kalıtımsal karizma ya da ekonomik elverişlilik daha çok öne çıkabilir.

2. Amerikan şehirlerinde eğilim doğal haklara dayanan fiili rotasyonun kabul edilmesiydi. Buna karşıt olarak İsviçre Kantonlarının doğrudan demokrasisi aynı isimlerin, dahası, makam sahipleri arasındaki ailelerin tekrarıyla karakterize edildi. Bazı kişilerin ekonomik olarak diğerlerinden daha uygun durumda oluşu Alman komünlerinde (*Dinggemeinden*) önemli hale geldi ve başlangıçta en azından bazı durumlarda, katı demokratik Kuzey Almanya şehirlerinde melioresin ve dolayısıyla şehir konseylerinde tekelleşen aristokrasinin doğuşunun kaynaklarından biriydi.

3. İleri gelenler tarafından yönetim her türlü örgütte bulunur. Bu, örneğin, yüksek oranda bürokratikleşememiş siyasi partiler için tipik bir durumdur. Bu her zaman yoğun yönetimden çok kapsamlı yönetim anlamına gelir. Belli bir eylem için acil ekonomik ve idari ihtiyaçlar olduğunda, bu böyle bir gruba bedava olmasına rağmen, çoğunlukla bireysel üyeler için çok pahalıdır.

Hem doğrudan demokrasi hem de ileri gelenler tarafından yönetim bir yandan belli bir büyüklüğün ötesinde, birkaç bin ehliyetli üyeye dayanan örgütlenmelerde, diğer yandan görevlerin teknik eğitim ya da politikanın sürekliliğini gerektirdiği yerde teknik olarak yetersizdir. Eğer, böyle bir durumda, sürekli teknik memurlar değişen amirlerin yanında atanırsa, sonrakiler amatör kalırken

fiili güç gerçek işi yapan öncekilerin eline geçme eğiliminde olacaktır.

Tipik bir örnek, akademik işleri, mutemetlerle ya da bazı koşullarda üniversite yönetiminde (*Kanzlei*) sürekli memurlar karşısında ek iş olarak yöneten, Alman üniversitesinin yıllık olarak seçilen başkanının (*Rektor*) durumunda bulunur. Bir üniversitenin laf üretme ve ne kadar önemli olduğunu ifade etmenin ötesine geçen bağımsız gerçek bir öz yönetimini yaratacak pozisyonda olan sadece, çok istisnai durumlar dışında, Amerikan tarzı uzun görev süresi olan özerk bir üniversite başkanıydı. Bununla birlikte, Almanya'da akademik fakültelerin gururu ve devlet bürokrasisinin kendi güçlerine olan ilgisi öyle herhangi bir gelişmenin yolunda durur.

Doğrudan demokrasi ve ileri gelenler tarafından yönetim, *Herrschaftlan* bağımsız, gerçek biçimlerinde, sadece birbirleriyle rekabet halinde olan ve makamı elde etmeye çalışan partiler sabit bir temel üzerinde gelişmedikçe var olur. Eğer bunu yaparlarsa, çekişen ve zafer kazanan partinin lideri ve kadrosu gücü nasıl elde ettiklerine ve biçimsel olarak önceki yönetim biçimini sürdürüp sürdürmediğine bakmaksızın bir egemenlik yapısı kurar.

(Gerçekte, bu eski yöntemleri kaldırmanın göreceli olarak genel bir şeklidir.)

XI. Temsil

21. Başlıca Formları ve Nitelikleri

Temsilin altında yatan başlıca unsur, bir örgütün belli üyelerinin, "temsilcilerin" eyleminin diğer üyeleri bağlayıcı ya da onlar tarafından meşru ve zorunlu olarak kabul edildiğinin düşünülmesidir [bkz. I. bölüm. II.kısım]. Temsil egemenlik yapıları içerisinde çeşitli formlar alır.

1. Tahsis Edilmiş Temsil. Bu durumda şef ya da yönetim kadrosundan bir üye temsilin tahsis edilmiş haklarını üstlenir. Temsil bu formda çok eskidir ve patriarkal ve karizmatik grupların her türünde görülür. Temsil yetkisinin geleneksel olarak sınırlı bir kapsamı vardır.

Bu kategori klan şeyhlerini, kabile şeflerini, Hindistan'daki kastların reislerini, kalıtımsal mezhep rahiplerini, Hindistan köylerinin *patellerini*, *Obermärkeri*, kalıtımsal monarkları ve örgütlerin her türlü benzer patriarkal ve patrimonyal başkanlarını kap-

sar. Sözleşmeleri yapma ve çevredeki kabilelerin büyükleriyle olan ilişkilerini yöneten bağlayıcı kurallar konusunda uzlaşma yetkisi Avustralya'da olduğu gibi , başka türlü aşırı derecede ilkel koşullarda var olur.

2. Tahsis edilmiş temsille yakından ilişkili olan zümre tipi temsildir. Bu, öncelikle tahsis edilen hakların ya da imtiyazların temsil edilmesi ve zorla uygulanması meselesi olduğu kadarıyla temsili oluşturmaz. Yine de, zümreler gibi böyle kurumların kararlarının etkisi imtiyazların kişisel sahiplerinden imtiyazsız gruplara yayıldığı kadarıyla temsili özelliğe sahip olabilir ve böyle tanınabilir. Bu doğrudan hizmetlilerle sınırlandırılamaz, sosyal olarak imtiyazlı gruplarda yer almayan diğerlerini de kapsayabilir. Bu diğerleri düzenli olarak gerekli eylemle sınırlanırlar, ister bu ister sadece tahsis edilmiş olsun, isterse temsili otorite üzerinde açıkça hak talep edilsin fark etmez.

Bu, bütün feodal mahkemeler ve imtiyazlı zümrelerin meclisleri için geçerlidir ve bu Almanya'da geç Orta Çağların ve daha yakın zamanların zümrelerini de içeriyordu. Antikite'de ve Avrupa dışındaki bölgelerde, bu kurum sadece düzensiz bir şekilde ortaya çıkar ve gelişmenin evrensel bir dönemi olmamıştır.

3. Bunun radikal antitezi "*talimatlı" temsildir*. Bu durumda seçilmiş temsilciler ya da rotasyonla ve kurayla ya da başka bir şekilde belirlenen temsilciler, buyruklu vekâlet ve azletme hakkıyla katı biçimde sınırlandırılmış temsil güçlerini uygularlar. Bu " temsilci" tipi fiilen temsil ettiklerinin bir vekilidir.

Buyruklu vekâlet, çok uzun zamandır çeşitli örgütlerde yer sahibiydi. Örneğin, Fransa'daki komünlerin seçilmiş temsilcileri neredeyse her zaman *cahiers de doleances ile* sınırlanmıştır. Günümüzde bu tip temsil özellikle doğrudan demokrasinin yedeği olarak hizmet ettiği Sovyet tarzı cumhuriyetçi örgütlenmelerde belirgindir; çünkü sonraki kitlesel örgütlenmelerde imkânsızdır. Talimatlı vekâletler Batı dünyası dışındaki örgütlenmelerin tümünde hem Orta Çağlarda hem de modern zamanlarda kesinlikle bulunur; fakat hiçbir yerde büyük bir tarihsel önemi yoktur.

4. Özgür Temsil. Çoğunluk tarafından seçilen (ve muhtemelen rotasyona bağlı olan) temsilci talimatla sınırlandırılmaz ama kendi kararlarını alacak konumdadır. Sadece kendi gerçek görüşlerini açıklamakla yükümlüdür; kendisini seçen kişilerin çıkarlarını desteklemekle yükümlü değildir.

Özgür temsil bu anlamda alışılmadık şekilde talimatların yokluğunun ya da eksikliğinin kaçınılmaz sonucu değildir, ama diğer durumlarda seçimin

planlı amacıdır. Bu doğru olduğu ölçüde, temsilci, seçimi nedeniyle, otoriteyi seçmenlerin üzerinde uygular ve sadece onların vekili değildir. Bu tipin en belirgin örneği modern parlamenter sistemdir. Kişiler üstülüğe olan genel eğilimi, politik ya da etik soyut normlara uyma zorunluluğunu yasal otoriteyle paylaşır. Bu özellik en fazla, modern politik örgütlerin temsil organları olan parlamentolarda belirgindir. Bunların işlevleri, partilerin gönüllü müdahalesi dışında anlaşılabilir değildir. Siyasal olarak pasif olan yurttaşlara adayları ve programları sunan partilerdir. Parlamento içinde gizli oylama ve anlaşma süreciyle idare sürecini yöneten kuralları da yaratırlar. İdareyi kontrole tabi tutarlar, güvenleriyle onu desteklerler ya da oy çoğunluğuna hükmetme nedeniyle ne zaman isterse güvenini geri çekerek onu devirirler, bunu yapacak konumdadırlar.

Parti lideri ve bakanlar, devlet bakanları ve bazen alt bakanlardan oluşan ve onun tarafından atanan yönetim kadrosu, devletin politik idaresini kurar, yani, konumları partilerinin seçim başarısına bağlıdır ve bir seçim yenilgisi onları istifaya zorlar. Parti yönetiminin tam olarak geliştiği yerde, bunlar parlamentonun parti oluşumu tarafından devletin resmi başkanı olan monarka dayatılır. Monarkın fiili yönetme gücü elinden alınır ve rolü iki şeyle sınırlanır.

1) Parti ile görüşme aracılığıyla, fiili başkanı seçer ve atamayla onun konumunu meşrulaştırır.

2) O sırada iktidarda bulunan parti liderinin politikalarının yasallaşması için vekil olarak davranır.

Çoğunluk partisinin bir komitesi olan bakanlar "kabinesi", monokratik ya da daha eşit yetkili bir formda örgütlenmiş olabilir. Sonraki koalisyon kabinelerinde kaçınılmazdır, oysaki ilki işlevinde daha açıktır. Kabine kendini makam arayan takipçilerinin saldırılarından ve muhaliflerinden olağan araçlarla, resmi sırları tekelleştirerek ve dışarıdakilere karşı dayanışmayı sürdürerek korur. Etkili bir güçler ayrımı olmadıkça, bu sistem o sırada kontrolü elinde bulunduran parti örgütü tarafından tüm güçlerin tamamen tahsisini içerir; sadece üst konumlar değil, ama çoğunlukla alt makamların çoğu parti takipçilerinin arpalığına dönüşür. Bu *parlamenter kabine hükümeti* olarak adlandırılabilir.

Olaylar bir çok yönden en iyi biçimde, W. Hasbach'ın [*Die parlamentarische Kabinettsregierung, 1919*] hatalı biçimde "politik tanım" olarak adlandırılan polemikçi sistem saldırısında sunulur. Yazar, *Parlament und Regierung im neuge-*

ordneten Deutshland, adlı kendi makalesinde bunun zamanın özel koşulundan kaynaklanan tartışmalı bir iş olduğunu dikkatle vurgulamıştır.

Parti yönetiminin iktidarı tam olarak elde edemediği, ama monarkın ya da ona denk düşen seçilmiş başkanın özellikle askeri görevlileri içeren görev atamasındaki bağımsız yetkiden yararlandığı yerde, *anayasal hükümet* vardır. Bu, büyük ölçüde yasal güçler ayrımının olduğu yerde bulunur. Özel bir durum *temsile dayalı bir parlamento ile birleşen seçime dayalı başkanlıktır.*

Yürütme otoriteleri ya da parlamenter bir örgütün yürütme başı da parlamentonun kendisi tarafından seçilebilir: Bu *tamamen temsili hükümettir.*

Temsil organlarının yönetme güçleri, grup üyeleri kitlelerinin doğrudan propagandasına referandum aracılığıyla izin verildiği yerde hem sınırlanabilir hem de meşrulaştırılabilir.

1. Bu böyle bir temsil değildir, fakat modern Batı Dünyasına özgü olan parlamenter organların varlığıyla bağlantılı özgür temsildir. Antikite'de sadece görece küçük başlangıçlar bulunur; bunlar başka yerlerde de şehir devletleri konfederasyonundaki delege meclisleri gibi biçimlerde bulunabilir. Ama kural olarak bu kurulların üyeleri talimatlarla sınırlandırılmıştır.

2. Buyruklu vekâletlerin feshedilmesi monarkların konumu tarafından çok güçlü biçimde etkileniyordu. Fransız kralları sürekli olarak, Sınıflar Meclisi delegelerinin onları kralın tavsiyelerine oy vermede serbest bırakacak bir temelde seçilmelerini talep etti. Eğer buyruklu vekâletlerle sınırlandırılsalardı, kralın politikası ciddi şekilde engellenirdi. Aşağıda belirtileceği gibi, İngiliz Parlamentosunda organın hem bileşimi hem de prosedürü aynı sonuca yol açtı. Bu olguyla bağlantılı olarak, parlamento üyeleri kendilerini 1867'deki Reform Tasarısına kadar özel imtiyazlı bir grup olarak gördüler. Bu, açık biçimde kamusallığın kesin reddi gösterilir. (Fakat on sekizinci yüzyılın ortalarında, ağır suçlar Parlamentonun hareketlerini haber veren gazetelerde sunuldu.) Teoriye göre, parlamenter vekil bütün olarak halkın "temsilcisiydi" ve bu nedenle herhangi bir özel vekâletle sınırlanamazdı, "vekil" değil otoritedeki kişiydi (*Herr*). Bu teori, Fransız Devriminde klasik retorik formunu almadan önce literatürde oldukça iyi geliştirilmişti.

3. Sadece parti gruplarını temsil eden resmi olmayan kabine sisteminin İngiliz kralı ve onun örneğini izleyen bazılarının elinden iktidarı tedrici olarak

alma sürecini bu açıdan detaylı olarak analiz etmek henüz mümkün değildir. Bu ilk bakışta, sonuçlarının evrensel önemine rağmen çok özgün bir gelişme olarak görünür. Ama bürokrasinin İngiltere'de görece olarak gelişmemiş olduğu göz önüne alındığında, bu çoğunlukla iddia edildiği gibi hiçbir suretle "tesadüfî" değildir. Gücün işlevsel ayrımıyla ilgili kısmen plebisiter ve kısmen temsili Amerikan sistemini ve (temelde yozlaşmış yasama kurullarının güvensizliğinin ifadesi olan) referandumun onun içindeki yerini analiz etmek de henüz mümkün değildir. İsviçre demokrasisi ve bugünlerde Alman devletlerinin bazılarında görülen saf temsili demokrasinin ilgili biçimleri de, şimdilik bir kenara bırakılmak zorundadır. Yukarıdaki tartışmanın amacı sadece en önemli tiplerin bir kaçını ana hatlarıyla belirtmektir.

4. Her şeyden önce bakanların ve askeri komutanların monark tarafından atanmasını içeren patronaj gücünün sahipliğiyle nitelenen sözde anayasal monarşi, İngiliz tipi saf bir parlamenter rejim çok benzer hale gelebilir. Buna karşın, sonraki VII. Edward gibi siyasal olarak yetenekli bir kralı siyasal meselelere etkili katılımının kesinlikle dışında bırakmaz. Salt bir sembolik başkan olması gerekmez. Detaylar aşağıda verilecektir.

5. Temsil organları tarafından yönetilen gruplar bütün üyelerinin eşit haklara sahip olması anlamında mutlaka demokratik değildir. Oldukça aksine, parlamenter hükümetin gelişimi için klasik zeminin, aristokratik ya da plütokratik toplum olma eğilimi olduğu gösterilebilir. Bu, İngiltere'de geçerliydi.

Ekonomik Düzenle İlişkiler: Bunlar çok karmaşıktır ve ayrı olarak analiz edilmek zorundadır. Mevcut öncelikli amaçlar açısından sadece aşağıdaki genel değerlendirmeler yapılacaktır:

1. Özgür temsilin gelişmesindeki bir faktör daha eski statü gruplarının ekonomik temellerini çökertmekti. Bu, sosyal konumlarına bakmaksızın demagojik yetenekli kişilerin kariyerlerini sürdürmesini mümkün hale getirdi. Bu çökertme sürecinin kaynağı modern kapitalizmdi.

2. Yasal düzenin ve idari sistemin işlevselliğindeki hesaplanabilirlik ve güvenilirlik rasyonel kapitalizm için hayati öneme sahiptir. Bu ihtiyaç, burjuvanın patrimonyal monarklar ve feodal soylular üzerinde, burjuvanın kesin bir söz hakkına sahip olduğu, idareyi ve finansı kontrol eden ve yasal düzendeki değişiklikler üzerinde önemli etkide bulunabilen eşit yetkili kurullar aracılığıyla engeller koymaya çalışmasına yol açtı.

3. Bu geçiş oluyorken, proletarya henüz politik bir güç haline gelmemişti ve henüz burjuvazi için bir tehlike olarak görünmüyordu. Ayrıca, oy hakkı için mülk yeterlilikleri aracılığıyla varlıklı sınıfların gücüne yönelik herhangi bir tehdidin ortadan kaldırılmasında bir tereddüt yoktu.

4. Ekonomik düzenin ve devletin kapitalist gelişme için olumlu olan biçimsel rasyonelleşmesi parlamenterler tarafından güçlü biçimde desteklenebilirdi. Ayrıca, parti örgütleri üzerindeki etkisini güvence altına alması göreceli olarak kolay görünüyordu.

5. Mevcut partilerin eylemlerinde demagojinin gelişmesi oy hakkının yayılmasının bir işleviydi. İki ana faktör monarkları ve bakanları her yerde evrensel oy kullanma hakkına olumlu bakmaya itme eğilimindeydi; dış çatışmada proletaryanın desteklenmesi gerekliliği ve burjuvaziyle karşılaştırıldığında muhafazàkâr bir etki olacakları umudu. Bu sonuncusunun yersiz olduğu ortaya çıktı.

6. Parlamentolar, büyük çoğunlukla varlıklı ve kültürlü sınıflardan, yani *honoratiores*ten oluştukça sorunsuz şekilde görevini yerine getirme eğilimindeydi. Parti yapısının altında böyle sınıf çıkarlarından ziyade yerleşik sosyal statü yatar. Çatışmalar sadece farklı servet biçimleri arasında olma eğilimdedir; fakat sınıf partilerinin, özellikle proleter partilerin iktidara gelişiyle, parlamentonun konumu radikal olarak değişti. Değişen bir diğer önemli faktör özellikle plebisiter niteliğiyle birlikte parti örgütlerinin bürokratikleşmesiydi. Parlamento üyesi, bu şekilde seçmenlerin "efendisi" olmaktan çıkar ve sadece parti mekanizmasının liderlerinin "hizmetçisi" haline gelir. Bu, başka bir yerde daha detaylı tartışılmak zorundadır.

22. Çıkar Gruplarının Vekilleriyle Temsil

Beşinci tip temsil çıkar gruplarının vekilleriyle olandır. Bu terim üyelerin seçiminin özgür bir seçim meselesi olmadığı temsil organı tipinde geçerli olacaktır; burada temsil organı meslekleri ve sosyal ve sınıfsal üyelikleri temelinde seçilen kişilerden oluşur. Her grup kendi türünden kişiler tarafından temsil edilir. Şu anda bu tip eğilim mesleki bir temelde temsildir.

Bu tür temsil yine de, içindeki belli olası çeşitliliklere göre çok farklı bir öneme sahip olabilir. Öncelikle özel mesleklere, statü gruplarına ve sınıflara göre; ikinci olarak da farklılıkları çözümleme aracının doğrudan gizli oylama ya da uzlaşma olduğuna göre büyük ölçüde farklılaşacaktır. İlk bağlamda önemi büyük ölçüde farklı kategorilerin sayısal oranlarına göre değişecektir. Böyle bir

sistemin nitelik olarak radikal biçimde devrimci ya da aşırı muhafazakâr olması mümkündür. Bu her durumda sınıf çıkarlarını temsil eden güçlü partilerin gelişmesinin bir ürünüdür.

Kural olarak, bu tür temsil belli tabakaların oy haklarını elinden alma amacıyla yayılır:

(a) Bu ya vekâletleri meslekler arasında dağıtarak ve böylece aslında sayısal olarak üstün olan kitleleri oy hakkından mahrum ederek

(b) ya da açıkça ve resmi olarak varlıklı olmayanların oy hakkını sınırlandırarak ve böylece gücü ekonomik konumuna dayanan bu tabakaları oy hakkından mahrum ederek yapılır (Bir Sovyetler devletinin durumu).

Bu en azından, bu tür temsilin, eğer buraya kadarki deneyim anlaşılmışsa, parti çıkarlarının kesin egemenliğini ortadan kaldırmasa da onu zayıflattığı teòrisidir. Kampanya fonlarının rolünün azaltılabilmesi teorik olarak mümkündür, ama bunun ne derece doğru olduğu şüphelidir. Bu türden temsil organları etkili bireysel liderliğin (*Führerlosigkeit*) yokluğuna eğilimlidirler, zira bir çıkar grubunun profesyonel temsilcisi tüm zamanını görevine adayabilecek tek kişi olabilir; bu nedenle varlıksız tabaka arasında bu görev, örgütlü çıkar gruplarının paralı sekreterlerine devrolur.

1. Uzlaşmanın farklılıkları çözümleme aracı sağladığı temsil, "sınıfların" eski tarihsel organlarının tümünün ayırt edici özelliğidir. Günümüzde iş gücü-yönetimi komitelerinde ve çeşitli ayrı otoriteler arasındaki uzlaşmanın gündemde olduğu yerlerde hâkimdir. Mesleki bir grubun "önemine" sayısal bir değer atfetmek mümkün değildir. Hepsinden önemlisi, muhtemelen özellikle iyi bilgilenmiş ve güçlü kişisel çıkarları olan, bir taraftan işçi kitlerinin ve gittikçe azalan girişimcilerin çıkarları sayılarına bakılmaksızın dikkate alınmalıdır. Bu çıkarlar çoğunlukla son derece zıttır, bu nedenle statü ve sınıf üyeliği açısından bir hayli heterojen olan unsurlar arasındaki oy çokluğu ile karar alma ilkesi fazlasıyla yapaydır. Nihai kararın temeli olarak gizli oylama *partilerin* uzlaşmasının belirlenmesi ve ifade edilmesinin bir özelliğidir. Yine de bu, mesleki çıkar gruplarının ayırt edici bir özelliği değildir.

2. Gizli oy, temsilin kabaca eşit sosyal statüde unsurlardan oluştuğu sosyal gruplarda yeterlidir. Bu nedenle sözde Sovyetler sadece işçilerden oluşur. Loncaların (güç için) savaşı döneminin *mercadanzası* prototiptir. Meseleleri oy çokluğu ilkesiyle karara bağlayan bireysel loncaların temsilcilerinden oluşur.

Bununla birlikte, eğer özellikle güçlü loncalar oy üstünlüğü sağlarsa gerçekte ayrılma tehlikesi içindeydi. Sovyetlerdeki beyaz yakalı işçilerin katılımı bile sorun yaratır. Onların oy paylarına mekanik sınırlar koymak olağandı. Eğer köylülerin ve esnafın temsilcileri kabul edilirse, durum daha karmaşık hale gelir ve eğer "yüksek" meslek ve iş çıkarları işe karışırsa, gizli oyla sorunlara karar vermek imkânsızlaşır. Eğer bir iş gücü-yönetimi organı eşit temsil açısından örgütlenirse, "*sarı*" sendikaların eğilimi işverenleri ve belli türden işverenlerin ise işçileri desteklemektir. Sonuç, sınıf bağlılığında (*Klassenwürde*) en eksik olan unsurların en kesin etkiye sahip olmasıdır.

Ama saf proleter"Sovyetler" bile durgun zamanlarda farklı işçi gruplarının arasında, muhtemelen Sovyetleri felce uğratacak keskin düşmanlığın gelişmesine maruzdu. Bununla birlikte, bu her durumda farklı çıkarları birbirine düşüren usta politikalar için kapıyı açardı. Bürokratik unsurların bu fikre bu kadar sıcak bakmalarının sebebi budur. Aynı şeyin endüstri işçilerinin ve köylülerin temsilcileri arasında olması da muhtemeldir. Bu gibi temsil organlarını kesin biçimde devrimci temelden başka bir şekilde organize etme çabası son tahlilde farklı formlarda seçim manipülasyonu için bir diğer fırsat olarak ortaya çıkar.

3. Temsilin mesleki temelde gelişmesi ihtimali kesinlikle düşük değildir. Ekonomik ve teknik gelişmenin istikrar dönemlerinde bu özellikle yüksektir, ama böyle durumlarda partilerin önemi ne olursa olsun azalacaktır. Bu durum ortaya çıkmadıkça mesleki temsil organlarının partileri elemede başarısız olacağı açıktır. Aksine, açıkça görüldüğü gibi şu anda, Almanya'da "İşçi Konseyleri"nden Federal Ekonomik Konseylere varana kadar, sadık parti yandaşları için çok sayıda yeni arpalık yaratılıyor ve kullanılıyor. Ekonomik çıkarlar politikanın içine girerken aynı anda politika ekonomik düzene nüfuz ediyor. Bu duruma yönelik bir takım farklı olası değer tutumları vardır, ama bu gerçekleri değiştirmez.

Politik alanda gönüllü bir çıkarlar oyunuyla birlikte gerçek parlamenter temsil, sonuçlarıyla birlikte ortaya çıkan plebisiter parti örgütlenmesi, çıkar gruplarının rasyonel temsiliyle ilgili modern düşünce tamamıyla Batı Dünyasına özgüdür. Bunların hiçbiri statü gruplarının ve sınıfların Batıya özgü gelişiminden ayrı olarak anlaşılamaz. Orta Çağ'da bile bu olguların tohumları Batı dünyasında bulunuyordu ve *sadece* orada vardı. "Şehirler" ve "tabakalar" (*rex et regnum*), "burjuvazi" ve "proletarya" sadece Batı dünyasında vardı.

NOTLAR

Aksi belirtilmedikçe tüm notlar Parsons tarafından yazılmıştır.

1. Weber Autorität'ı *Herrschaft*'ın arkasından tırnak işaretleri ve parantez içinde yazar, günlük dile ait bir terime atıfta bulunur, ama cümle bunun rızanın temelini henüz belirlemediğini ortaya koyar. Bununla birlikte bölüm, alternatif olarak otorite şeklinde çevrilecek, meşru egemenlik tipolojisine yöneliktir. Bölüm, 2. fasıldaki X. bölümün yeniden formülasyonuyla başlar ve daha sonra XI – XVI bölümlerdeki daha tanımlayıcı anlatımın kısa bir sınıflandırmasını sunar. (R)
2. Weber bu ayrımı açıklamaz. " Teknik kural" ile muhtemelen, öncelikle dolaysız işlevlerin performansının dokunaklı etkisine dayanarak belirlenen eylemlerin saptanmış rotasını kastederken, " normlar" ile muhtemelen, bu etkiden başkasına dayanarak davranışı sınırlayan kurallan kast eder. Elbette, bir anlamda tüm kurallar uyulması problematik olan davranış yönergeleri olması açısından normdurlar.
3. İngilizce "*office*" kelimesini Weber'in tartışmalarında en az iki terimle ayırt edilen üç farklı anlamda kullanmak gerekli görülmüştür. Birincisi, kişinin konumunu kurumsal olarak tanımlayan "*office*"i kast eden *Amt*'tır. İkincisi, " öğleden sonrasını ofiste geçirdi" ifadesindeki gibi "iş yeridir". Bunun için Weber tanımladığı üçüncü anlamı "grubun örgütlü iş süreci" için de *büro*'yu kullanır. Son anlamı içerisinde ofis, "girişim"in özel bir türüdür ya da Weber'in düşüncesinde *Betrieb*'tir. Bu kullanım İngilizce'de " Bölge savcısının ofisi falan görevleri yapar" gibi bir ifadede belirlenir. Belirli bir durumda hangi anlamın kastedildiği genellikle içerikten ortaya çıkacaktır.

3a. Oberhof sisteminde, yerel mahkemenin kararına karşı yapılan temyiz bölgenin prensinin mahkemesine değil, hukuk sistemi aslen o yörenin yöneticisi tarafından yetkilendirilmiş belli başlı bağımsız şehirlerden birisinin mahkemesine sunuluyordu. Almanya'nın büyük bölümündeki ve Slav Doğusu'nun bazı alanlarındaki bu tür önemli "üst mahkemeler" (*Oberhöfe*) Freiburg, Lübeck, Magdeburg ve diğer şehirlerin mahkemesidir. Bkz. H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte* (5. Baskı München 1958), 159.190. (Wi)

4. Parsons'un belirttiği gibi "*Stand* terimi türevleriyle birlikte, Weber'in metnindeki belki de en zor terimdir. Bu, üyeleri, her zaman önemli olmasa da özellikle sosyal tabakalaşmayla ilgili olarak, görece iyi tanımlanmış ortak bir statüyü işgal ettiği bir sosyal gruba atıfta bulunur. Ortak statünün yanı sıra, *Stand* üyelerinin ortak hayat tarzı ve genellikle az ya da çok iyi tanımlanmış davranış kodlarının olması başka bir ölçüttür." (Parsons, ed., *Theory*, 347). Parsons "zümre-tipi egemenlik" için "ademi merkeziyetçi otoriteyi" seçer çünkü, yönetim kadrosunun üyeleri amirlerinden bağımsızdır. Bununla birlikte, *standisch* terimi özel bir tarihi bağlamdan geldiği için, Weber çoğunlukla genel anlamda kullanmış olsa da, İngilizce hem ortaçağ Sınıfları hem de yüksek sosyal derece anlamına gelebilen İngilizce karşılığı olan "*estate*" kelimesini kullanmak uygun göründü. Bununla birlikte, *Stand* tek başına, genellikle "statü grupları" ya da " sosyal olarak imtiyazlı gruplar" olarak çevrilecektir. (R)

5. Bkz. Georg v. Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, 1914 (ikinci baskı,1925); age., *Territorium und Stadt* (ikinci baskı 1923), 161vd.; age., *Vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, 1924; bir eleştiri için, bakınız Ernst Kern, *Moderner Staat und Staatsbegriff*, 1949. Karl Ludwig v. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft* (ikinci baskı., cilt 1 -4, 1820 – 22, cilt 5, 1834, cilt 6, 1825). (W)

6. Komünist değil, parlak bir Sosyal Demokrat aydın olan Kurt Eisner Bavyera Cumhuriyetini

Kasım 1918'de ilan etti. 21 Şubat 1919'da öldürüldü. Katil, Kont Arco'nun idam cezası Ocak 1920'de müebbede çevrildiğinde Weber konferanslarından birinin başında Arco'nun idamının infazını özsel ve pragmatik temelde desteklediğini açıkladı. Bu, sonraki konferansta, salonun hıncahınç izleyicilerle dolmasına ve Weber'in konferansını engelleyen gürültülü muhafazakâr gösterilere yol açtı. Görgü tanıkları Rene König ve Johannes Winckelmann'ın editörleri oldukları *Max Weber zum Gedachtnis*'deki iki görgü tanığının ifadelerine bakın. Özel sayı 7, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1963, 24 – 29. Bu dönem hakkında, bkz. ayrıca II. bölüm, 20. maddedeki göndermeler. (R)

7. Weber burada Welt'i tırnak içerisinde kullanarak onun öncelikle dini bağlamdaki anlamına atıfta bulunduğunu gösterir. Bu, aşkın dini kaygılardan ayrılan "dünyevi" şeylerin ve çıkarların alanıydı.
8. Bkz. Theodor Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrechts*. İlk baskı 1893, ikinci baskı 1907, 102vd. , 162 vd. (W)
9. Bkz.. Fritz Rörig, *Geblütsrecht und freie Wahl in ihrer Auswirkung auf die deutshe Geschichte* (Abhandlungen der Berliner Akademie, 1945/6, Philosophische – Historische Klasse Nr. 6) (W)
10. Ulrich Stutz'un çalışmaları Brunner-v. Schwerin, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*'de listelenmiştir, 8. Baskı (1930), paragraf 33, 137. (W)

10a. Bengal'de ve Hindistan'daki başka bir yerdeki katip sınıfı olan *kayasth* hakkında , bkz. Weber, Religion of India, 75vd., 298. (Wi)

11. Bakınız, C.H. Becker, *Islamstudien* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1924), I, bölüm 9. (R)
12. "Örgütün" daha eski tanımı için, bkz. İkinci Fasıl, bölüm X: 3. Weber'in *Organisation* tanımı, kadronun ya da aygıtın etkinliklerine işaret eder, bunun içinde yürütme gücünün "amir"le (şef, lider) paylaşılması da vardır. Bu tanım 12. Kısım, 1. bölümdeki " örgütlü eylem" (*Verbandshandeln*) tanımına yakındır. "Örgüt" olarak çevirmeyi tercih ettiğim *Verband* terimi, daha ayrıntılı olarak tanımlanmıştır, çünkü kurallar sadece lider tarafından uygulanabilir. Bununla birlikte genellikle, *Verband*'ın bir kadrosu vardır, ve Weber nerdeyse her zaman terimi bu anlamda kullanmıştır. Bu nedenle Verband ve Organisation arasındaki terminolojik fark çoğu zaman dikkate alınmayabilir. Bu, Weber'in *Organisation*'dan çok daha sıklıkla kullandığı *Verband*'ı İngilizce "örgüt" olarak çevirmek için ek bir sebeptir. (R)
13. Weber başlıkların ikisini de " Karizmanın Anti–Otoriter (*herrschaftsfremde*) Yeniden Yorumlanması" olarak isimlendirdi, çünkü takipçiler tarafından onaylanma karizmanın meşruluğunun *biçimsel* temeli haline gelebilir; bu karizmanın meşruluk ve onaylanma üzerinde kendine dayanarak hak iddia ettiği erken evrelere zıttır. Weber'in "anti-otoriter" anlamı açıklama olmadan açık olmadığından daha tanımlayıcı başlıklar seçildi. (R)
14. Alman bölgesel prensleri, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıldan beri, tavsiye için bazen feodal ve dini ileri gelenleri çağırırlardı. Bu danışmanlar sadece sarayı ziyaret ettikleri için, Räte von Haus ya da familiares demestici, consiliarii, ve benzeri olarak adlandırılırdı; cf. Georg Ludwig von Maurer, *Geschichte der Fronhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland* (Erlangen, 1862), II, 237, 240vd., 312vd. (GM)
15. Bu 15. kısımın başında listelemeye devam eder. (R)
16. Erken formülasyon için, bkz. İkinci Fasıl, bölüm IX:6e (R)
17. Erken formülasyon için, bkn. İkinci Fasıl, bölüm X:2. (R)

IV. BÖLÜM

STATÜ GRUPLARI VE SINIFLAR[1]

1. *Sınıf Konumu ve Sınıf Türleri*

"Sınıf durumu"

1. malların tedariki

2. hayatta bir makam elde etme ve

3. içsel tatmin bulma

ile ilgili tipik bir olasılık anlamına gelir. Bu mallar ve yetenekler üzerindeki göreceli kontrolden ve bunların belli bir ekonomik düzende gelir üreten kullanımlarından kaynaklanır.

"Sınıf" aynı sınıf durumundaki tüm kişiler anlamına gelir.

a) Bir "*mülk sahibi sınıf*" öncelikle mülk farklılıklarıyla belirlenir,

b) "*Ticari sınıf*",malların ve hizmetin pazarlanabilirliği tarafından belirlenir bir

c) "*Sosyal sınıf*" bu sınıf durumlarının bütünlüğünü oluşturur; burada birey ve kuşak hareketliliği kolay ve tipiktir.

Sınıf üyelerinin ortaklıkları – sınıf örgütlenmeleri- üç sınıf tipine dayalı olarak oluşabilir. Ancak, bu böyle olmak zorunda değildir: "Sınıf durumu" ve "sınıf" sadece bir kişinin diğerleriyle paylaştığı aynı (ya da benzer) çıkarlara işaret eder. Temelde, tüketici malları üzerindeki çeşitli kontroller, üretim araçları, varlıklar, kaynaklar ve niteliklerin her biri özel bir sınıf durumu oluşturur. *Tekbiçim* bir sınıf durumu ancak tamamen niteliksiz ve mülksüz kişiler düzensiz istihdama bağlı olduğu zaman egemen olur. Sınıf pozisyonları arasında hareketlilik ya da bunların istikrarı büyük oranda farklılaşır; bu nedenle bir sosyal sınıfın birliği çok değişkendir.

2. Mülk Sahibi Sınıflar

Pozitif ayrıcalıklı mülk sahibi sınıfın başlıca önemi

α) yüksek fiyatlı tüketim mallarının münhasır ediniminde

β) satış tekelinde ve bu yöndeki sistematik politikaları takip etme başarısında

γ) tüketilmemiş fazlalığın dışındaki varlığın toplanmasını tekelleştirmesinde

δ) tasarruflardan sermaye oluşumunu, yani servetin borç sermayesi biçiminde kullanımını tekelleştirmesinde ve işletmedeki yönetim pozisyonları üzerinde oluşan kontrolde

ε) pahalı (eğitimsel) statü ayrıcalıklarını tekelleştirmesinde yatar.

I. Pozitif olarak ayrıcalıklı mülk sahibi sınıflar genellikle gelir sahipleridir, geliri:

a) insanlardan (köle–sahipleri durumu)

b) topraktan

c) madenlerden

d) donanımlardan (fabrikalar ve malzemeler)

e) gemilerden

f) (çitlik hayvanları, tohum ya da para) borç verenlerden

g)ipotekten tahsil eder.

II. negatif olarak ayrıcalıklı mülk sahibi sınıflar genellikle

a) özgür olmayanlar (bkz. "Statü Grupları")

b) sınıflarını yitirmiş olanlar (Antikite'nin *proletariisi*)

c) borçlular

d) "yoksullardır".

Arada mülklerinden ve kazanılmış vasıflarından hayatını kazanan çeşitli "orta sınıflar" (*Mittelstandsklassen*) bulunur. Bunlardan bazıları "ticari sınıflar" olabilir (girişimciler çoğunlukla pozitif olarak ayrıcalıklı, proletaryalar olumsuz ayrıcalıklıdır). Yine de, hepsi son kategoride yer almaz (uzman çiftçiler, esnaf, memurlar).

Mülk sahibi sınıfların saf ayrımı "dinamik" değildir, yani bunun sınıf mücadeleleri ve devrimlerle sonuçlanması gerekmez. Köle sahiplerinin güçlü ayrıcalıklı sınıfı daha düşük ayrıcalıklı köylülerle ya da sınıfını yitirmişlerle bile

genelde sınıf düşmanlığı olmadan ve bazen dayanışma içinde (özgür olmayana karşı) aynı anda var olabilir. Yine de, mülk sahibi sınıfların yan yana konması

I. toprak sahipleri ve sınıfını yitirenler ya da

II. alacaklı ve borçlu (genelde kırsal köylülere ya da küçük şehirli esnafa karşı kentli aristokratlar) arasında devrimci çatışmalara yol açabilir.

Bu mücadelelerin ekonomik sistemdeki değişikliğe odaklanması gerekmez, ama öncelikle servetin yeniden dağıtımını amaçlayabilir. Bu durumda "mülk devrimi"nden bahsedebiliriz (*Besitzklassenrevolutionen*).

Sınıf çatışması yokluğunun klasik örneği Güney Devletlerindeki çiftlik sahipleriyle "yoksul beyaz halk" ilişkisiydi. "Yoksul beyaz halk" çoğunlukla patriyarkal fikirlerle dolu olan çiftlik sahiplerinden çok daha fazla Zenci karşıtıydı. Sınıfını yitirenlerle mülk sahiplerinin mücadelesinin büyük örnekleri, borçlular ve alacaklılar, toprak sahipleri ve sınıflarını yitirenler arasındaki mücadelede olduğu gibi. Antikite'ye kadar gider.

3. Ticari Sınıflar

Pozitif olarak ayrıcalıklı ticari sınıfın temel önemi

α) üyeleri ve ticari çıkarları için işletme yönetiminin tekelleştirilmesinde

β) bu çıkarları siyasal ve diğer örgütlerin ekonomik politikası üzerindeki etki aracılığıyla korumasında yatar.

I. pozitif olarak ayrıcalıklı ticari sınıflar genellikle *girişimcilerdir:*

a) tüccarlar

b) gemi sahipleri

c) endüstriyel ve

d)tarımsal girişimciler

e) bankerler ve finansörler, *bazen* aynı zamanda

f) rağbet gören uzmanlık ya da ayrıcalıklı eğitim sahibi profesyoneller (avukatlar, doktorlar, sanatçılar gibi) ya da

g) (doğuştan ya da eğitimle ya da alıştırmayla edinilmiş) tekelci niteliklere ve vasıflara sahip işçiler.

II. negatif olarak ayrıcalıklı ticari sınıflar genellikle değişik niteliklere sahip

a) vasıflı

b) yarı vasıflı

c) vasıfsız *işçilerdir*

Aradakiler yine "orta sınıflardır": kendi işinde çalışan çiftçiler ve esnaf ve çoğunlukla:

a) devlet memurları ya da özel memurlar

b) son iki grup birinci kategoride düşünülür [yani "liberal meslekler" ve istisnai vasıfta işçi grupları].

4. Sosyal Sınıflar

Sosyal sınıflar

a) Bir bütün olarak işçi sınıfı – böyle oldukça daha çok otomatik iş süreci oluşur

b) küçük burjuva

c) mülksüz aydınlar ve uzmanlar (teknisyenler, çeşitli türden beyaz yakalı çalışanlar, kamu çalışanları – muhtemelen, eğitimlerinin masrafına göre dikkate değer sosyal farklılıklarla)

d) mülk ve eğitim aracılığıyla imtiyazlı sınıflardır.

Karl Marx'ın *Kapital*'inin tamamlanmamış son bölümü görünüşte yetenek farklılıklarını dikkate alarak sınıf birliği sorunundan bahsetmeyi amaçlıyordu. Bu ayrımın merkezinde, iş ile ilgili olarak görece kısa zamanda eğitilen yarı vasıflı işçilerin, bazen de çırakların ve hatta vasıfsız işçilerin gittikçe artan önemi bulunmaktadır. Yarı-nitelikli yeterlilik de çoğu zaman tekelci hale gelebilir (örneğin dokumacılar, bazen en verimli hale beş yıl sonra gelir.) Her işçi kendi işinin sahibi küçük bir işadamı olma isteğindeydi. Ancak, bu giderek daha az olasıdır. Kuşak zincirinde, a) ve b) gruplarının c) grubuna (teknisyenler, beyaz yakalı işçiler) yükselişi nispeten en kolayıdır. Para d) sınıfı içinde, en azından kuşaklar zincirinde, gittikçe artan şekilde her *şeyi* satın alır. Yüksek dereceli memurlukların yanı sıra bankalarda ve şirketlerde c) sınıfı üyeleri d) sınıfına yükselme şansına sahiptir.

Sınıf-bilinçli örgütlenme en kolay biçimde aşağıdaki durumlarda başarılı olur:

a) Birincil ekonomik rakiplere karşı (girişimcilere karşı işçiler, fakat bu "ka-

zanılmamış" gelirleri çeken hissedarlara karşı ve feodal lordlarla çatışan köylülerin durumunda söz konusu değildir);

b) eğer çok sayıda kişi aynı sınıf durumundaysa

c) eğer onları teknik olarak örgütlemek kolaysa, özellikle eğer (bir "atölye topluluğundaki" gibi) iş yerlerinde yoğunlaşmışlarsa

d) sınıfları dışındaki kişiler (aydınlar) tarafından dayatılan ve yorumlanan kolaylıkla anlaşılır amaçlara yönlendirilirlerse.

5. Statü ve Statü Grupları

"Statü" (*ständische Lage*) pozitif ve negatif ayrıcalıklar açısından sosyal itibar üzerinde etkili bir hak iddiası anlamına gelecektir; bu genellikle şunlara dayanır:

a) yaşam tarzı, dolayısıyla

b) formel eğitim, bu;

α) ampirik eğitim ya da

β) rasyonel öğretim ve uygun davranış formları olabilir.

c) kalıtımsal ya da mesleki saygınlık.

Uygulamada, statü kendini

α) meşru evlilik,

β) ortakçılık, muhtemelen

γ) ayrıcalıklı kazanç türlerinin tekelci sahipliği ya da belli kazanç türlerinden uzak durma

δ) diğer türden statü teamülleriyle (gelenekler) ifade eder.

Statü ayrı ya da belirsiz bir türün sınıf konumuna *dayanabilir.* Yine de sadece bunun tarafından belirlenmez: Para ve girişimcilik konumu kendi başlarına statü yeterlilikleri değildir; yine de bunlara yol açabilirler; mülkün olmaması tek başına, bir statü engeli değildir; yine de onun nedeni olabilir. Aksine, statü, bir sınıf konumunu tamamen belirlemese de, onunla aynı olmadan etkileyebilir. Bir subayın, memurun ya da öğrencinin sınıf konumu servetlerine göre büyük ölçüde değişir; ancak farklı bir statüye yol açmaz, çünkü yetişme tarzı ve eğitim ortak bir yaşam tarzı yaratır.

"Statü grubu" daha büyük bir gruptaki kişilerin çokluğunu ifade eder; bunlar başarılı bir şekilde

a) özel bir sosyal itibar ve muhtemelen

b) statü tekelleri de talep ederler.

Statü grupları

a) ilk planda, kendi yaşam tarzı gereğince, özellikle meslek tipiyle ortaya çıkabilir: Bunlar "kendinden menkul" ya da mesleki statü gruplarıdır.

b) ikinci olarak, kalıtımsal karizma aracılığıyla, başarılı yüksek sınıf kökeni iddiaları sayesinde ortaya çıkarlar: bunlar kalıtımsal statü gruplarıdır. Ya da

c) hiyerokratik ya da politik güçlerin tekelci sahiplenmesiyle ortaya çıkarlar: Bunlar politik ya da hiyerokratik statü gruplarıdır.

Kalıtımsal statü gruplarının gelişmesi genellikle ayrıcalıkların (kalıtımsal) bir örgütlenme ya da vasıflı bireyler tarafından sahiplenilmesinin bir şeklidir. Politik gücün ve ilgili ekonomik fırsatların her kesin sahiplenilmesi statü gruplarının yükselişi ile sonuçlanma eğilimdedir ve tam tersi.

Mesleki sınıflar pazara yönelik ekonomilerde oluşur, ama statü grupları isteklerini tekelci liturjiler vasıtasıyla, ya da feodal ya da *standisch-* patrimonyal tarzda karşılayan örgütlerin çerçevesinde oluşur. Tabakalaşmanın egemen türüne bağlı olarak "statü toplumundan" ya da "sınıf toplumundan" söz edeceğiz. Statü grubu sosyal sınıfa en yakın olanı ve mesleki sınıfa en benzemeyenidir. Statü grupları çoğunlukla mülk sahibi sınıflar tarafından yaratılır.

Her statü toplumu yaşam tarzını düzenleyen geleneklerle yaşar ve bu nedenle ekonomik olarak irrasyonel tüketim örnekleri yaratır ve özgür pazarı tekelci elde edişlerle ve bireyin kazanma gücünü kontrol altına alarak engeller. Bu konu ayrıca ele alınacaktır.

NOTLAR

1. Sınıf ve statünün erken formülasyonu için, bkz. fasıl 2, bölüm IX:6. (R)

İKİNCİ FASIL

Ekonomi ve Normatif ve De Facto Güçler Alanı

I. BÖLÜM

EKONOMİ VE SOSYAL NORMLAR

1. *Yasal Düzen ve Ekonomik Düzen*

A. SOSYOLOJİK YASA KAVRAMI. "Yasa", "Yasal Düzen" ya da "yasal önermeden" (*Rechtssatz*) bahsettiğimizde, yasal ve sosyolojik bakış açısı arasındaki ayrıma dikkat edilmelidir. Yasal açıdan ele alıp, sorarız: Yasa olarak özünde geçerli olan nedir? Başka bir ifadeyle: Yasal önerme formuna sahip sözel örüntüye doğru bir mantık içerisinde nasıl bir anlam ya da diğer bir deyişle hangi *normatif* anlam atfedilmelidir? Fakat sonraki bakış açısını alırsak, şöyle sorarız: Sosyal eylemle (*Gemeinschaftshandeln*) ilişkili, özellikle sosyal açıdan geçerli bir güç miktarı kullanan kişilerin, öznel olarak belli normları geçerli sayma ve uygulamada onlara göre davranma, diğer bir deyişle, kendi davranışlarını bu normlara göre yönlendirme *olasılığına* bağlı olarak bir grupta *aslında* neler olur? Bu ayrım prensipte *hukuk* ve *ekonomi* arasındaki ilişkiyi belirler.

Hukuki bakış açısı ya da daha açık olarak yasal dogmatik[1] bakış açısı, belirli bir kişiler grubunun davranışları için farazi olarak belirleyici bir düzen oluşturan önermelerin doğru anlamını amaçlar: Diğer bir deyişle, bu düzenin başvurduğu olguları ve onlara bağlı olma şeklini tanımlamaya çalışır. Bu hedefe yönelik olarak, yasal önermelerin ampirik geçerliliğini doğal kabul eden hukukçu, onların her birini inceler ve onun mantıksal olarak doğru anlamını belirlemeye çalışır. Bunu, hepsinin mantıksal olarak uyumlu, yani iç çelişkilerden bağımsız bir sistemde birleştirilecek şekilde yapar. Bu sistem kelimenin hukuki anlamı içerisinde "yasal düzendir".

Öte yandan, sosyolojik ekonomi (Sozialökonomie), fiili insan etkinliklerini ekonomik hayatın olgularını göz önünde tutma ihtiyacı tarafından şartlandırılmış olarak görür. ***Ekonomik düzen*** terimini mallar ve hizmetler üzerindeki fiili kontrolün, her bir durumda çıkarların rızaya bağlı olarak dengelenme biçiminden kaynaklanan dağılımına uygulayacağız; ayrıca terim, malların ve hizmetlerin *de facto* (fiili) kabule *(Einverstandnis)* dayanan bu tasarruf yetkileri sayesinde kullanılma şekline uygulanacaktır.

Bu iki yaklaşımın tamamen farklı sorunları ele aldığı ve bunların konularının birbiriyle doğrudan bağlantılı olamayacağı açıktır. Hukuk teorisinin ideal "yasal düzeni" gerçek ekonomik davranış dünyasıyla ilişkili değildir; çünkü her ikisi de farklı düzeylerde var olur. Biri "olması gerekenin" dünyasında var olurken, diğeri "var olanın" dünyasını ele alır. Ancak, ekonomik ve yasal düzenin birbiriyle çok yakından ilişkili olduğu söylenirse, sonraki yasal değil, sosyolojik anlamda, yani ***ampirik olarak*** geçerli olarak anlaşılır. Böylece bu bağlamda "yasal düzen" tamamen farklı bir anlam kazanır. Mantıksal olarak kanıtlanabilir doğrulukta kurallar dizisine değil, insan davranışının gerçek belirleyicilerinin *(Bestimmungsgründe)* birleşimine katkıda bulunur. Bu noktayı daha ayrıntılı ele almak gerekir.

Bazı kişilerin hukuki önermeler (*Rechtssatze)* tarafından belirlenmiş olarak kabul ettiği için belli bir şekilde davranması elbette, " yasal düzenin" fiili olarak ortaya çıkmasında ve sürekli işleyişinde temel unsurdur. Ama rasyonel normların[2] "varlığının" önemi tartışmasında gördüğümüz gibi, bu tür bir davranışta bulunanların hepsinin ya da çoğunluğunun böyle bir güdü sonucu bu şekilde davranması zorunlu değildir. Gerçekte, böyle bir durum hiç olmamıştır. Geniş katılımcı kitlesi yasal zorunluluk olarak görülen itaatten değil, çevrenin davranışı onaylaması ve tersini onaylamaması sebebiyle ya da sadece kendisine bir gelenek olarak şekil veren hayatın düzenine düşünce ürünü olmayan bir alışkanlığın sonucu olarak yasal normlara uygun hareket eder. Eğer sonraki tutum evrensel olsaydı, yasa böyle "öznel olarak" değerlendirilmez, fakat ona gelenek olarak uyulurdu. Zorlayıcı bir aygıtın, belli bir durumda, bu normlara uymaya zorlama şansı olduğu sürece, biz yine de onları "yasa" olarak düşünmek zorundayız. Yukarıda söylenenlere göre, belli davranış normlarına inancı paylaşan herkesin, gerçekte her zaman bu inanca uygun olarak yaşamaları hiç de gerekli değildir. Böyle bir durum, benzer şekilde, hiç gerçekleşmedi; gerçekleşmesi de gerekmiyordu. Çünkü genel tanımımıza göre, normun geçerliliği için belirleyici olan bu normun "başarısından" ziyade bir eylemin bir norma "yönelmesidir". Bizim

anladığımız şekilde " Yasa" sadece, ampirik geçerliliği ihtimaliyle ilgili belli özel güvencelerle donatılmış bir "düzen"dir.

"Güvence altına alınmış yasa" terimi (daha önce tanımlandığı anlamda) "zorlayıcı araçlar"[3] olduğu, yani, özel görevleri kendilerini normu uygulama amacıyla özel olarak sağlanan zorlama (yasal zorlama) araçlarını uygulamaya hazır tutma olan bir ya da daha fazla kişinin olduğu anlamında anlaşılacaktır. Zorlama araçları fiziksel ya da psikolojik olabilir, işlemlerinde doğrudan ya da dolaylı olabilir, ve durumun gerektirebileceği gibi anlaşmalı grubun (*Einverstandnisgemeinschaft)* ya da ortaklığın (*Vergesellschaftung)*, örgütün (*Verband)* ya da düzenin (ampirik) olarak geçerli olduğu kurumun (*Anstalt)* içindeki katılımcılara yönelebilirler; ya da dışarıdakileri hedeflemiş olabilirler. Bu araçlar sözü geçen grupların "yasal düzenlemeleridir".

Bir grup içinde uzlaşmaya bağlı olarak geçerli olan tüm normlar – daha sonra göreceğimiz gibi– hiçbir şekilde "yasal normlar" değildir. Bir cemaatin zorlayıcı aygıtını oluşturan kişilerin resmi görevlerinin hiçbiri yasal zorlama ile ilgili değildir; daha ziyade yasal zorlama olarak sadece, amacı resmen bağlayıcı olarak kabul edildiği için böyle bir norma uymayı zorlamak olan eylemleri düşüneceğiz. Bununla birlikte, amaca uygunluk düşünceleri ya da diğer maddi koşullar sebebiyle davranışın norma uygunluğunun arandığı yerde bu terime başvurulmayacaktır. Bir normun geçerliliğinin gerçekleşmesinin aslında pek çok farklı güdü için istendiği açıktır. Bununla birlikte onu, sadece zorlamanın norm için uygulanması ihtimalinin olduğu yerde "güvence altına alınmış yasa" olarak tanımlayacağız. Daha sonra görme fırsatı bulacağımız gibi, tüm yasa güvence altına alınmış yasa değildir. Bir normun geçerliliğinin ona yönelik bir eylemin yönelim biçiminin bazı "yasal sonuçlar" doğurduğu gerçeğinden ibaret olduğu; yani, yasal zorlama tarafından güvence altına alınan rızaya dayalı belli eylem olasılıklarını temel norma "uyulması" ya da onun "ihlali" ile ilişkilendiren başka normlar olduğu bütün durumlarda – "dolaylı olarak güvence altına alınmış" ya da "alınmamış" yasa anlamında olsa da – yasadan söz edeceğiz. Yasal hayatın geniş bir alanında gerçekleşen bu durumu örneklendirme fırsatı bulacağız. Yine de, daha fazla karışıklıktan kaçınmak için, niteleme olmadan "yasa" terimini kullandığımızda, yasal zorlama tarafından doğrudan güvence altına alınan normları kast edeceğiz.

Bu gibi "güvence altına alınmış yasa" her durumda fiziksel zorlama beklentisi anlamında "şiddet" (*Gewalt)* ile güvence altına alınmaz. Terminolojimizde,

yasa; "güvence altına alınan yasa da" dahil olmak üzere şiddetle ya da özel hukuk davalarını "mahkemeye" "dava" getirme ve ardından gerçekleşen yargı kararının zorla uygulanması aracılığıyla etkileme modern tekniği tarafından karakterize edilmez. "Kamu" hukuku alanı, yani devlet organlarının davranışını ve devlet yönelimli diğer etkinlikleri yöneten normlar çok sayıda hakkı ve yasal normu kabul eder. Bunların ihlali durumunda sınırlı bir kişiler grubunun üyeleri tarafından sadece "şikayet" ya da "itiraz" yoluyla ve çoğunlukla hiçbir fiziksel zorlama aracı olmadan zorlayıcı bir aygıt harekete geçirilebilir.. Sosyolojik olarak, güvence altına alınmış hukukun böyle bir durumda var olup olmadığı sorusu yasal zorlamanın şiddet içermeyen uygulanışı için örgütlü bir zorlayıcı aygıtın elde edilebilmesine bağlıdır. Bu aygıt ayrıca norma böyle bir yasal zorlamaya başvurma imkanı sebebiyle itibar edileceği önemli olasılığı olacak şekilde bir güce sahip olmalıdır.

Bugün, şiddet kullanarak yasal zorlama devletin tekelindedir. Şiddet vasıtasıyla yasal zorlamaya başvuran diğer tüm gruplar bugün heteronom ve ayrıca çoğunlukla heterosefal olarak düşünülür. Yine de, bu , gelişmenin bazı aşamalarının sonucudur. " Devlet" hukukundan, yani devlet tarafından güvence altına alınmış hukuktan sadece, yasal zorlama siyasal topluluğun özel, yani normal olarak doğrudan *fiziksel* zorlama araçları aracılığıyla uygulandığında söz edeceğiz. Bu nedenle, "devlet hukuku" anlamında "yasal normun" varlığı aşağıdaki durumların geçerli olması anlamına gelir: Meydana gelen bazı olaylar durumunda, topluluğun belli organlarının resmi eyleme girmesinin beklenebileceğiyle ilgili genel bir görüş birliği vardır ve böyle bir eylem beklentisi bu yasal normun genel olarak kabul edilmiş yorumundan kaynaklanan emirlerle uyum yaratma ya da böyle bir uyumun elde edilemediği yerde; en azından telafi ya da tazminatı etkileme eğilimindedir. Bu sonucu tetikleyen olay olan devlet tarafından yasal zorlama, bazı insan eylemlerine, örneğin bir anlaşmanın yapılması ya da bozulması ya da bir haksız fiilin işlenmesine bağlı olabilir. Fakat bu tip olay sadece özel bir örnek oluşturur; çünkü, ampirik olarak geçerli hukuksal önerme temelinde, siyasal güçlerin kişilere ve nesnelere karşı zorlayıcı araçları örneğin, bir nehrin belli bir seviyenin üstüne yükseldiği yerde başvurulabilir. Ancak, itaat edenler bunu ağırlıklı olarak ya da herhangi bir şekilde, yukarıda tanımlandığı gibi bir zorlayıcı aracın mevcudiyeti sebebiyle yapmaz; bu hiç bir şekilde, normal olarak düşünülmüş bir yasal normun geçerliliğinde özsel olarak bulunmaz. İtaatin nedenleri pek çok farklı türde olabilir. Bunlar çoğu zaman,

onlar çoğunlukla faydacı, ya da ahlaki ya da öznel olarak gelenekseldir yani, çevre tarafından onaylanmama korkusu içerir. Bu nedenlerin doğası yasanın kendisinin geçerliliğinin türü ve derecesini belirlemesiyle yakından ilişkilidir. Ama kullanmak istediğimiz şekliyle, güvence altına alınmış yasa biçimindeki sosyolojik kavramla ilgili olduğu kadarıyla bu psikolojik olgular konu dışıdır. Bu bağlamda, bir normun salt resmi temellerde ihlal edilmesi yalın gerçeği dışında hiçbir şeyin olmadığı durumlarda bile özel olarak tanımlanmış kişiler grubu tarafından yeterince yüksek bir müdahale olasılığı olması dışında hiçbir şey önemli değildir.

Yasal bir norm olarak normun ampirik geçerliliği bireyin çıkarlarını pek çok açıdan etkiler. Özelde, erişilebilir ekonomik ürünlere sahip olmanın ya da gelecekte bazı koşullar altında onları elde etmenin bireysel bazı hesaplanabilir fırsatlarını taşıyabilir. Açıkça görülüyor ki böyle fırsatları oluşturmak ya da korumak normalde bir norm üzerinde anlaşan ya da onu diğerlerine dayatanlar tarafından kanunlaştırılan yasanın amaçlarından biridir. Böyle bir "fırsatın" dayandırılabileceği iki yol vardır. Bu dayanak normun ampirik geçerliliğinin saf bir türevi olabilir; bu durumda norm bireye fırsatın payına düşeceği güvencesini *vermez*. Yine de bu, normun özel olarak bireye böyle bir güvence verdiği, bir başka ifadeyle ona bir "hak" sağladığı anlamına da gelebilir. Bu nedenle sosyolojik olarak bir kişinin devletin yasal düzeninin gücü aracılığıyla bir hakka sahip olduğu ifadesi şu anlama gelir: Ülküsel ve maddi çıkarları adına bu amaç için özel hazır oluş içinde bulunan "zorlayıcı araçların" yardımını talep etme fırsatı vardır. Bu ona yasal bir normun konsensüsle kabul edilen yorumu tarafından fiili olarak garanti edilmiştir. Bu yardım, en azından normalde, belli kişilerin uygun bir yaklaşım görmeleri ve böyle bir yardıma başvurmanın ona "yasal norm" tarafından garanti edildiğinin gösterilmesi durumunda onu desteklemeye gelmeye hazır olmalarına bağlıdır. Böyle bir güvence basit bir şekilde yasal önermenin "geçerliliğine" dayanır ve yararlılık, takdir, lütuf ve keyfiyet meselesine bağlı değildir.

Bu nedenle bir yasa, yasal yardımın bu anlamda fiziksel ya da şiddet içeren diğer zorlayıcı araçlara müracaat etmeden bile ilgili tedbirlerle sağlanabildiği her yerde geçerlidir. Zorlayıcı güçlerle kurulan bir kuruluşun uygulaması için eğer bir yasanın ihlali, örneğin seçim yasası gibi güvence altına alınmamış bir yasa durumunda, ampirik olarak geçerli bazı normlar sebebiyle, seçimin iptali gibi, yasal sonuçlara sebep olursa o yasanın geçerli olduğu söylenebilir.

Basitleştirme amacıyla salt "türev" olarak üretilen "fırsatları" geçeceğiz. Bir "hak", "devlet" bağlamında politik otoritenin zorlayıcı güçleriyle güvence altına alınır. Bir "hakkı" güvence altına almak için oluşturulan zorlama araçlarının politik olmaktan çok örneğin dini yönetim gibi bazı otoritelere ait olduğu yerde, "devlet dışı hukuktan" bahsedeceğiz.

B. DEVLET HUKUKU VE DEVLET-ÜSTÜ HUKUK. Devlet-üstü yasanın çeşitli kategorileriyle ilgili bir tartışma mevcut bağlamın dışında olacaktır. Tek yapmamız gereken zorlama araçlarının şiddet içerenleriyle aynı etkiye sahip olan, hatta bazı koşullar altında onlardan daha etkili olan, şiddet içermeyen zorlama araçlarının olduğunu hatırlatmaktır. Sıklıkla, ve geniş alanlarda düzenli olarak, bir kuruluştan dışlama ya da bir boykot ya da bu dünyada büyülü bir şekilde oluşturulmuş avantaj ve dezavantajlar ihtimali ya da daha sonra ödül ve ceza ihtimali gibi tedbirler tehdidi, bazı kültürel durumlarda belli bir davranışın oluşturulmasında zorlayıcı işlevleri her zaman kesinlikle belirlenemeyen siyasal bir aygıttan daha etkilidir. Siyasal topluluğun zorlayıcı araçları tarafından uygulanan, yasal güç kullanılarak yapılan zorlama, dini otoriteler gibi başka otoritelerin zorlayıcı gücü ile karşılaştırıldığında çoğu zaman kötü sonuca ulaştı. Genelde, etkisinin gerçek kapsamı her bir somut durumun koşullarına bağlıdır. Yine de, sosyolojik gerçeklik alanında, yasal zorlama, sosyal yönden *bağlantılı* etkiler güç mekanizması tarafından üretildikçe, var olmaya devam eder.

Bir devletin, ancak, siyasal topluluğun zorlayıcı araçları tüm diğer topluluklardan üstünse *var olduğu* varsayımı sosyolojik değildir. "Kilise hukuku", pek çok kez olduğu ve tekrar olması modern devlet ve Roma- Katolik kilisesi gibi bazı kiliseler arasındaki ilişki durumuna bağlı olduğu gibi "devlet" hukukuyla ters düştüğü yerlerde bile hala hukuktur. Avusturya İmparatorluğunda Slav *Zadruga* devlet tarafından sağlanan herhangi türden bir yasal güvenceden yoksun olmakla kalmıyordu, aynı zamanda normlarından bazıları da resmi hukuka açıkça aykırıydı. Bir *Zadruga'yı* oluşturan uzlaşmalı eylem kendi düzeninde normlarının uygulanması için kendi zorlayıcı araçlarına sahip olduğu için, bu normlar "yasa" olarak düşünülmelidir. Bunun tanınmasını, eğer istenirse, ancak devlet reddedebilir ve onu dağıtmaya kadar gidebilir.

Avrupa Kıtası'nın hukuk sistemi alanı dışında, modern devlet yasasının diğer kuruluşların normlarını açıkça "geçerli" olarak ele alması ve onların somut kararlarını "geçerli" olarak değerlendirmesi nadir bir durum değildir. Bu nedenle Amerikan hukuku işçi sendikası etiketlerini korur ya da bir parti ta-

rafından bir adayın geçerli olarak atanmış kabul edildiği şartları düzenler. İngiliz hâkimler, temyizde, bir kulübün hukuksal işlemine müdahalede bulunur. Avrupa'da bile Alman hâkimler, hakaret davalarında, düello yapmak yasa tarafından yasaklansa bile, bir düelloya davetin reddedilmesinin kurallarını inceler. Bu nedenle "devlet hukuku" haline gelen böyle normların kapsamının ahlaki incelemesine girişmeyeceğiz. Yukarıda sayılan nedenler ve, özellikle, terminolojik tutarlılık adına kesin olarak "hukukun" sadece yasal zorlamanın politik otorite tarafından güvence altına alındığı yerde ortaya çıktığı anlayışını reddediyoruz. Bizim için, böyle bir terminolojinin pratik bir gerekçesi yoktur. "Yasal düzen"in daha ziyade; fiziksel ya da psikolojik türden zorlayıcı araçların mevcut olduğu; yani bunların belli olaylarda onları bu amaçlar için kullanmaya hazır tutan bir ya da birden fazla kişinin tasarrufunda olduğu; bir başka deyişle, "yasal zorlama" amacına özel olarak adanan bir ittifak bulduğumuz her yerde ortaya çıktığı söylenecektir. Fiziksel zorlamanın uygulanması için böyle bir aracın mülkiyeti her zaman siyasal topluluğun tekelinde değildi. Psikolojik zorlamayla ilgili olduğu kadarıyla, sadece kilise tarafından güvence altına alınan yasanın önemi tarafından gösterildiği gibi, bugün bile böyle bir tekel yoktur.

Hukukun ve hakların zorlayıcı aygıt tarafından doğrudan güvence altına alınmasının "hukukun" ya da "hakların" varlığının sadece bir örneğini oluşturduğunu da belirttik. Bu sınırlı alanda bile zorlayıcı aygıt çok çeşitli biçimler alabilir. Marjinal durumlarda, geçerli bir normun ihlali halinde topluluğu oluşturan bütün üyeler tarafından konsensüsle ulaşılan geçerli zorlayıcı müdahale olasılığına dayanabilir. Bununla birlikte, bu durumda böyle bir zorlayıcı müdahaleye katılımın zorunlu olduğu koşullar kesin olarak tespit edilmedikçe, zorlayıcı araçlardan tam olarak bahsedilemez. Hakların korunmasının politik otoritenin organları tarafından güvence altına alındığı durumlarda, zorlayıcı araçlar baskı grupları tarafından desteklenebilir: Alacaklı kurumların ve toprak sahiplerinin katı düzenlemeleri, özellikle güvenilmez borçlular ya da kiracılarla ilgili kara listeler, çoğunlukla dava ihtimalinden daha etkili çalışır. Çok açıktır ki, bu türden zorlama devletin hiç güvence altına almadığı hak iddialarına kadar genişletilebilir; bununla birlikte böyle iddialar devletten başka otoriteler tarafından güvence altına alınsa bile *haklara* dayanır. Devletin yasası çoğunlukla diğer kurumların zorlayıcı araçlarını engellemeye çalışır; bu nedenle İngiliz Hakaret Yasası gerçeğin savunulmasını dışarıda tutarak kara listeye almayı engellemeye çalışır. Ama devlet her zaman başarılı değildir. Bu anlamda, , örneğin çatışmaları

çözme aracı olarak düellonun "şeref yasasına" dayanan statü grupları gibi devletten daha güçlü gruplar vardır. Emirleri altındaki zorlayıcı araçlar olarak onur mahkemesi ve boykotla, yükümlülüklerin ifasını örneğin kumar borçları ya da düello yapma sorumluluğu gibi "şeref borçları" olarak dayatmada başarılıdırlar; bu gibi borçlar özünde söz konusu grubun özel amaçlarıyla bağlantılıdır . Ancak, devlet söz konusu olduğunda bunlar onaylanmaz, hatta yasaklanırlar. Ama devlet kendini, en azından kısmen, ayarlamaya zorlanmıştır.

Gerçekte, düello yapmak gibi spesifik bir suçun "cinayete teşebbüs" ya da saldırı ve darp olarak cezalandırılmasını talep etmek hukuksal düşünüşün çarpıtılması olurdu. Bu suçlar tamamen farklı niteliktedir. Ama Almanya'da düello Ceza Kanunu tarafından açıkça yasaklansa bile bir düelloya katılmaya hazır olmanın hala,devlet tarafından ordu subaylarına dayatılan yasal bir yükümlülük olduğu bir gerçektir. Bizzat devlet bir subayın onur kurallarına uymamasını yasal sonuçlarla ilişkilendirdi. Yine de, ordu subaylarının statü grubunun dışında durum farklıdır. "Özel" kuruluşlar tarafından muhalif üyelere karşı uygulanan tipik kanuni zorlama onları birliğin ve onun maddi ve manevi avantajlarının dışında bırakmaktır. Sosyal ve siyasal kulüplerle birlikte doktorların ve avukatların profesyonel kuruluşlarında, bu *ultima ratio* dur (son çare). Modern siyasal kuruluşlar bu zorlama tedbirlerinin uygulanmasına büyük oranda el koymuşlardır. Dolayısıyla, Almanya'da doktorlar ve avukatların bunlara başvurması engellenmiştir; İngiltere'de devlet mahkemelerine, temyizde, kulüpten ihracı yeniden görüşme yetkisi verildi; ve Amerika'da mahkemelerin, temyizde, sendika markalarının kullanılmasının yasallığını yeniden görüşme hakkıyla birlikte siyasi partiler üzerinde yetkileri vardır.

Çeşitli kurumların zorlama araçları arasındaki çatışma hukukun kendisi kadar eskidir. Bu, geçmişte her zaman siyasal kuruluşun zorlayıcı araçlarının başarısı ile sonuçlanmamıştır; bugün bile sonuç her zaman bu değildir. Örneğin kartel anlaşmasını ihlal eden bir işadamının, ucuza satarak onu işin dışına çıkarmaya yönelik sistemli girişime karşı yapacak bir şeyi yoktur. Benzer şekilde, vadeli işlem sözleşmesindeki hukuka aykırılık davasından yararlandığı için kara listeye alınmaya karşı da koruması yoktur. Orta Çağlar'da bazı tüccar loncalarının mevzuatlarında var olan, kilise mahkemesine başvurma yasakları kilise hukuku açısından açıkça geçersizdi, ama buna rağmen varlıklarını sürdürdüler.[4]

Devlet, kuruluşların zorlayıcı gücünü, bu gücün sadece doğrudan üyelere değil, aynı zamanda kuruluşun kendi normlarını dayatmaya çalıştığı dışarıdakilere karşı da olduğu durumlarda bile büyük oranda hoş görmek zorundadır.

Kartellerin dışarıdakileri üyeliğe zorlama çabaları ya da karşı alacaklı birlikleri tarafından borçlular ve kiracılara karşı alınan tedbirler buna örnek teşkil eder.

Sosyolojik anlamda, zorla güvence altına alınan yasanın önemli bir marjinal örneği kendi "yasalarına" başvuran bu dini topluluklarla birlikte modern siyasal topluluklar tarafından sunulanın tam tersi sayılabilecek durum tarafından sunulur. Modern topluluklarda yasa, partilerin biri ya da diğeriyle özel bir ilişki tarafından karakterize edilecek bir kişiden ziyade tarafsız ve önyargısız bir hakem olan bir "hakim" ya da başka bir "organ" tarafından güvence altına alınır. Aklımızdaki durumdaki zorlama araçları, partiyle örneğin akraba grubunun üyeleri olarak yakın kişisel ilişki aracılığıyla bağlantı kuran kişiler tarafından sağlanır. Bu nedenle modern uluslar arası hukuka göre savaş gibi, bu koşullar altında "öç" ve "kan davası" yasayı uygulamanın tek ya da en azından normal biçimleridir. Bu durumda, sosyolojik olarak bakıldığında, bireyin "hakkı" akraba grubunun üyelerinin onun öcünü ve kan davasını destekleme yükümlülüğüne (aslında doğaüstü otoritelerin gazabından korkma aracılığıyla güvence altına alınan bir yükümlülük) karşılık verecekleri ve onun tarafından talep edilen hakkı, son zaferi kazanması gerekmese bile, desteklemek için yeterli güce sahip olacakları ihtimaline dayanır.

"Yasal ilişki" terimi, bir hakkın içeriğinin bir ilişki, yani somut kişilerin ya da somut ölçütler tarafından tanımlanan kişilerin gerçek ve potansiyel eylemleri tarafından oluşturulduğu durumu isimlendirmek için başvurulacaktır. Yasal bir ilişki kapsamındaki haklar fiili olarak gerçekleşen eylemlere göre çeşitlenebilir. Bu anlamda devlet, yöneticinin tek başına haklarla (emir verme hakkı) donatılmış olarak görüldüğü ve buna göre diğer tüm bireylerin fırsatlarının onun emirlerinin yansımalarına indirgendiği kuramsal marjinal durumda bile yasal ilişki olarak tanımlanabilir.

2. Yasa, Teamül ve Gelenek [5]

A. YASANIN OLUŞUMUNDA GELENEĞİN ÖNEMİ. Yasa, teamül ve gelenek birinden diğerine süren belli belirsiz geçişlerle aynı sürece dahildir. Geleneği (*Sitte*) genel olarak, sadece insanlar "alıştığı" ve düşüncesiz taklitle sürdürdüğü için sık sık yapılan tek tip etkinlik anlamında tanımlayacağız. Bu eylemin (*Massenhandeln*) kolektif yoludur, bunun kişi tarafından devam ettirilmesi herhangi bir anlamda kimse tarafından talep edilmez.

Öte yandan, *teamülün* belli bir davranışın yine de herhangi bir fiziksel ya da psikolojik zorlama olmadan ve en azından normal koşullar altında failin çevresini oluşturan kişiler tarafından onaylanma ve onaylanmama ifadesinden başka herhangi bir doğrudan tepki olmadan başlatılmaya çalışıldığı yerde meydana geldiği söylenecektir.

"Teamül" örf ve adet hukukundan kesin olarak ayrılmalıdır. Burada bunun çok yararlı bir kavram[6] olmadığı eleştirisinden uzak duracağız. Alışılmış terminolojiye göre, bir normun örf ve adet hukuku olarak geçerliliği yasadan ziyade salt uzlaşmadan kaynaklanmasına rağmen uygulanması için zorlayıcı bir aygıtın harekete geçmesi olasılığına dayanır. Öte yandan, teamül herhangi bir zorlayıcı aygıtın, yani en azından görece olarak açıkça sınırlandırılmış, kendilerini sürekli olarak fiziksel ya da psikolojik araçlarla yasal zorlama özel görevine hazır halde tutan herhangi bir kişi grubunun tam anlamıyla yokluğu ile nitelendirilir.

Teamülün eşlik etmediği saf geleneğin varlığı çok kapsamlı bir ekonomik öneme sahip olabilir. Tüm "ekonomik etkinliğin" temelini oluşturan ekonomik ihtiyacın düzeyi salt gelenek tarafından kapsamlı olarak şartlandırılır. Birey kendini en küçük bir hoşnutsuzluk uyandırmadan ondan bağımsız kılabilir. Yine de aslında ondan çok zor kurtulabilir ve bu yerini aşamalı olarak diğer bazı sosyal grupların farklı geleneklerinin bırakmaya başladığı zaman dışında değişmez.

Salt adetlerin tekdüzeliğinin sosyal grupların oluşumunda ve yabancılarla evlenmeyi kolaylaştırmada önemli olduğunu göreceğiz[7]. Bu aynı zamanda, "etnik" kimlik duygularının oluşumuna oldukça soyut olmakla birlikte belli bir hız kazandırabilir ve bu şekilde topluluğun oluşmasına katkıda bulunabilir. Her halükarda, böyle geleneksel hale gelen şeye bağlılık tüm davranışların ve sonuç olarak tüm sosyal eylemlerin öyle güçlü bir parçasıdır ki yasal zorlama, bir geleneği ("alışılmış olana" başvurarak) yasal yükümlülüğe dönüştürdüğü yerde çoğunlukla onun etkinliğine neredeyse hiç ekleme yapmaz ve geleneğe karşı olduğu durumda sıklıkla fiili davranışı etkileme çabasında başarısız olur. Teamül, daha çok değilse de eşit derecede etkilidir. Birey sayısız durumda, herhangi bir dünyevi ya da yüce otorite tarafından güvence altına alınmamış anlık tepki için çevresine bağlıdır. Bu nedenle bir "teamülün" varlığı onun davranışını yasal uygulama mekanizmasının varlığından çok daha fazla belirleyici olabilir.

Açıkça görülüyor ki, gelenek ve teamül arasındaki sınır değişkendir. Tarihte ne kadar geriye gidersek davranışın ve özellikle sosyal eylemin her zaman kapsamlı alanda münhasıran geleneksel olana yönelim tarafından belirlendiğini

görürüz. Bu daha çok böyle oldukça, gelenekten herhangi bir sapmanın etkisi daha rahatsız edici olur. Bu durumda, böyle bir sapma sıradan bireyin ruhunu organik bir işlevin bozulması gibi etkilemiş görünür. Buna karşılık, bunun geleneği güçlendirdiği görülür.

Mevcut etnolojik literatür, salt gelenek evresinden, sosyal eylemin başlangıçta belli belirsiz tecrübe edilmiş, "rızai" niteliğine ya da bir başka deyişle alışılmış belli davranış biçimlerinin zorlayıcı doğası fikrine geçiş noktasını açıkça belirlememize izin vermez. Bu geçişin ilgili olarak gerçekleştiği etkinliklerin kapsam değişikliklerini daha da az tespit edebiliriz. Bu nedenle bu sorunu atlayacağız. "Yasal bir yükümlülük" şeklindeki öznel kavramın varlığının bu bütünün hangi noktasında kabul edileceği tamamıyla bir terminoloji ve uygunluk meselesidir. Objektif olarak, belli davranış tiplerine karşı şiddet içeren tepkinin fiili olarak gerçekleşmesi ihtimali hayvanlar arasında olmanın yanısıra insanlar arasında da her zaman var olmuştur. Bununla birlikte, bu türden her durumda uzlaşmalı olarak geçerli bir normun varlığını ya da söz konusu eylemin açıkça tasarlanmış bilinçli eylem tarafından yönlendirileceğini varsaymak ihtimal dışı olurdu. Belki de, eğer bu oldukça belirsiz kavramı bu bağlamda açıkça anlaşılır anlamda kullanabilirsek, ilkel bir "görev" kavramı bazı evcil hayvanların davranışında ilkel insanda bulunabileceğinden daha geniş kapsamda belirleyici olabilir. Bununla birlikte, ilk *homo sapiens'in* deneyimlerine ulaşma imkanımız yok ve yasanın ya da teamülün ilkel olduğu ileri sürülen, hatta *a priori* niteliği gibi böylesi kavramlar ampirik sosyolojide bir işe yaramaz. İlkel insanın davranışının özellikle hemcinsleriyle olan ilişkilerinde bazı dışsal fiili düzenler ortaya koyması bazı norm ya da kuralların zorlayıcı gücünün kabul edilmesine bağlı değildir. Aksine, psikofiziksel gerçeklik olarak kabul etmek zorunda olduğumuz bu organik olarak koşullanmış düzenler önceliklidir. "Doğal normlar" kavramı onlardan doğar. Bu gibi düzenlere içsel yönelim kendi içinde "yeniliklere" karşı çok somut yasaklamalar içerir. Bu bugün bile herkes tarafından günlük deneyim içinde gözlenebilen bir gerçektir ve bu gibi zorlayıcı normlara inanç için güçlü bir destek oluşturur.

B. İLHAM VE EMPATİ YOLUYLA DEĞİŞİM. Böyle bir gözlem dolayısıyla, bu dünyada ampirik olarak geçerli olana olduğu kadar düzenli olana da yönelik olduğu şekliyle yeni bir şeyin nasıl ortaya çıktığını sormalıyız. Hiç şüphesiz, yenilikler dışarıdan, yani hayatın dışsal koşullarındaki değişikliklerle başlatıldılar. Ama dışsal değişim tarafından uyandırılan tepki hayatın yeniden

yönlendirilmesiyle beraber onun yok olması da olabilir; bunu önceden bilmenin yolu yoktur. Bununla birlikte, dışsal değişim hiçbir surette yenilik için gerekli önkoşul değildir: en önemli durumların bazılarında, yeni düzenin kurulmasında yardımcı unsur bile olmamıştır. Etnolojik kanıtlar daha ziyade yeniliğin en önemli kaynağının (günümüz psikiyatrisi tarafından her zaman değil ama sıklıkla patolojik olarak kabul edilen) belli "olağandışı" durumları tecrübe etmiş ve dolayısıyla diğerleri üzerinde özel bir etki uygulama yeteneği olan bireylerin etkisini gösterir görünmektedir. Burada onların "olağandışılıklarının" sonucu olarak "yeni" olarak görülen bu deneyimlerin kökeninden ziyade onların etkisini tartışıyoruz. Gelenekselliğin durağanlığını aşan bu etkiler çeşitli psikolojik olaylardan çıkabilir. Hellpach'a[8] ara formlar ihtimaline rağmen, kutupsal türler olarak görülen iki kategori arasındaki ayrımı borçluyuz. İlki olan ilham, belli bir eylemin bu deneyime sahip kişi tarafından yapılması "gerektiği" bilincinin, güçlü araçlar vasıtasıyla, ani uyanışına dayanır. Diğer form olan empati ya da özdeşleşmede, etkileyen kişinin tutumu bir ya da daha fazla kişi tarafından empatik olarak tecrübe edilir. Bu şekillerde üretilen eylemin türü büyük ölçüde değişebilir. Bununla birlikte, çoğu zaman, etkileyen kişi ve onun deneyimlerine yönelik olan ve kendisinden ilgili içeriklerle birlikte belli uzlaşma şekilleri gelişen kollektif eylem *(massenhaftes Gemeinschaftshandeln)* başlatılır. Eğer bunlar dış çevreye "uyarlanırsa" varlıklarını sürdürürler. "Empatinin" ve dahası "ilham"ın (genellikle "telkin" şeklindeki belirsiz terim altında toplanan) etkileri, düzen olarak tesisleri muhtemelen onlara eşlik edebilen doğruluk duygusunu güçlendiren fiili yeniliklerin gerçekleşmesinin ana kaynaklarını oluşturur. Doğruluk duygusu, herhangi bir kavramsal anlam geliştirir geliştirmez, hiç şüphesiz yenilik durumunda bile temel ve orijinal olarak görünebilir. Özellikle "ilham" durumunda, psikolojik bir bileşen oluşturabilir. Ancak, yeni davranışın taklidi onun yayılmasında temel ve öncelikli unsur olarak kabul edildiğinde bu kafa karıştırıcıdır. Şüphesiz taklit olağanüstü derecede önemli olabilir, ama bu genel bir kural olarak ikincildir ve sadece özel bir durum oluşturur. Eğer insanın en eski arkadaşı olan köpeğin davranışı insan tarafından "esinlenilirse" hiç şüphesiz böyle bir davranış "insanın köpek tarafından taklidi" olarak tanımlanamaz. Çok sayıda durumda, etkileyen kişilerle etkilenenler arasındaki ilişki kesinlikle bu türdendir. Bu bazı durumlarda, "empatiye", diğerlerinde ise, rasyonel amaçlar tarafından ya da "kitle psikolojisi" açısından şartlandırılan "taklide" yaklaşabilir.

Bununla birlikte, her halükarda, güçlü bir ilham ya da yoğun bir özdeşleş-

meden doğduğu durumlarda ortaya çıkan yenilik çok büyük ihtimalle uzlaşma ve sonunda yasa üretir. Bu gibi durumlarda sapkınlara karşı bir teamül ya da belli koşullar altında anlaşmalı zorlayıcı eylem ortaya çıkacaktır. Dini inanç güçlü olduğu sürece; teamül, çevre tarafından onaylanma ya da onaylanmama; tarihi tecrübenin gösterdiği gibi, doğaüstü güçlerin de bu dünyada onaylanan ya da onaylanmayan eylemleri ödüllendireceği ya da cezalandıracağı umudunu ve inancını doğurur. Uygun koşullar altında, teamül de sadece failin kendisinin değil aynı zamanda etrafında olanların da doğaüstü güçlerin gazabına uğrayabileceği ve bu nedenle tepkinin bireysel ya da bazı kuruluşların zorlayıcı araçlarıyla hareket eden herkesin görevi inancını da üretebilir. Belli bir davranış kalıbının sürekli tekrarı sonucunda, belli bir normun garantörlerinin zihninde onlara artık salt gelenek ya da teamülle değil, ancak zorlamayı gerektiren yasal yükümlülükle karşı konulabileceği düşüncesi oluşabilir. Böyle bir pratik geçerlilikle elde edilen norm örf ve adet hukuku olarak adlandırılır. Sonuç olarak, ilgili çıkarlar teamülü güvence altına almak için rasyonel olarak değerlendirilen teamülü ya da örf ve adet hukukunun yükümlülüğünü yıkıma karşı güvence altına alma ve onu açıkça bir icra mekanizmanın güvencesi altına almaya yani onu mevzu hukuka dönüştürme arzusu doğurabilir. Özellikle gücün kurumsal bir düzenin organları arasındaki iç dağılımı alanında deneyim, salt teamül tarafından güvence altına alınmış davranış normlarından yasa tarafından bağlayıcı sayılan ve güvence altına alınan normlara sürekli bir geçiş skalasını gösterir. İngiliz "anayasının" gelişimi çarpıcı bir örnek teşkil eder.

C. TEAMÜL, GELENEK VE YASA ARASINDA SINIR BÖLGELERİ. Son olarak, teamüle karşı herhangi bir isyan zorla garanti altına alınmış haklarının asiye zarar verecek şekilde kullanılacak ortama yol açar; örneğin ev sahibi hakkını evin efendisi olarak sadece sosyal tesisin teamül haline gelmiş kurallarını ihlal eden misafire karşı kullanır ya da bir savaş lordu görevden alma yasal yetkisini onur yasasını ihlal eden subaya karşı kullanır. Böyle durumlarda teamül haline gelmiş olan kural, aslında dolaylı olarak, zorlayıcı araçlar tarafından desteklenir. Birini evinin dışında bırakma yasal hakkı bu şekilde efendiye aitse de, durum "güvence altına alınmamış" yasanınkinden, zorlayıcı tedbirlerin uygulanması teamülün ihlalinin yasal değil, fiili sonuçları olduğu ölçüde farklılaşır. Fakat doğrudan güvence altına alınmamış yasal önerme geçerliliğini, ihlalinin şu veya bu şekilde güvence altına alınmış yasal norm *aracılığıyla* birtakım sonuçlara doğuracağı gerçeğinden alır. Öte yandan, yasal bir normun "iyi

ahlak kurallarına" (*die guten Sitten*)[9], yani onaylanmaya değer teamüllere tekabül ettiği durumda, teamül yükümlülüklerinin yerine getirilmesi de yasal bir yükümlülük haline gelmiştir; dolayısıyla burada dolaylı olarak güvence altına alınmış yasa örneği vardır.

Ara tiplerin aşk[10] ilişkilerinde "yargı yetkisi"ne sahip Provence Ozanlarının aşk mahkemeleri; ya da belki mahkeme kararını veren ama kendisinin zorlayıcı gücü olmayan, kan davalı düşmanlar arasında barış sağlamaya çalışan arabulucu olarak asli rolündeki "hakim", ya da son olarak modern uluslararası tahkim mahkemeleri gibi çok sayıda örneği vardır. Bu gibi durumlarda, çevrenin biçimsiz onayı ya da reddi resmi şekilde yayımlanan bir dizi emir, yasak ve izinde; yani somut olarak örgütlenmiş ruhsal zorlama modelinde kristalleşti. Aşk mahkemeleri gibi salt oyun durumlarını saymazsak, bu gibi durumlar, normalde yargının sadece hakimin kişisel ve bu nedenle geçersiz düşüncesiyle değil, ama en azından akraba grupları, devlet ya da yukarıdaki son iki örnekteki gibi hakkı ihlal edilmiş kişi gruplarının yardımlaşması olarak boykotla desteklenmesi koşuluyla "yasa" olarak sınıflandırılabilir.

Tanımımıza göre, bir davranış tipinin çok sayıda kişi tarafından "onaylanması veya "reddedilmesi" onu "teamül" olarak oluşturmak için yetersizdir; bu gibi tutumların spesifik bir çevrede ifade bulabilmesi esastır. Çevre terimi, tabii ki herhangi bir coğrafi anlam içermez. Fakat söz konusu kişinin çevresini oluşturan kişi gruplarının testi için bazı kriterler olmak zorundadır. Bu bağlamda testin meslek, akrabalık, komşuluk, statü grubu, etnik grup, din, politik bağlılık ya da başka bir şey tarafından oluşturulup oluşturulmadığı sorun değildir. Üyeliğin değişebilir veya süreksiz olması da sorun değildir. Çünkü bizim anlayışımızda teamülün varlığı (terimi anladığımız şekliyle) bir kuruluş tarafından oluşturulan çevreye ihtiyaç duymaz. Çoğu zaman bunun tam tersi geçerlidir. Fakat yasanın geçerliliği, daha önce gördüğümüz gibi, bir icra mekanizmasının varlığını varsayarsak, zorunlu olarak örgütsel eylemin sonucudur. (Tabii ki, bu, sadece örgütsel eylemin – hatta salt sosyal eylemin –kuruluş tarafından yasal olarak düzenlendiği anlamına gelmez.) Bu anlamda kuruluşun yasanın "doğrulayıcısı" olduğu söylenebilir.

Öte yandan, burada kullanıldığı anlamda hukuk kurallarının, genel olarak sosyolojik açıdan geçerli davranışın parçasından başka bir şey olmadığını hatırlamamız gereken sosyal, uzlaşımsal, rasyonel olarak kontrol edilen, örgütsel ya da kurumsal eylemin öznel yönlendirmesinin tek standardını sunduğunu iddia

etmekten uzağız. Bir örgütün düzeni, sosyal eylemin gerçek seyrine özgü, ya da ondan ayrılamaz görülürse, o zaman bu düzen sadece küçük ölçüde yasal kurallara doğru yönelimin sonucudur. Düzenlilikler bilinçli olarak kurallara yöneltildiği ve düşünce ürünü olmayan alışkanlıktan kaynaklanmadığı ölçüde "gelenek" ve "teamül" niteliğindedir; bunlar çoğu zaman, her bir katılımcının diğerleriyle birlikte kendi davranışı için hesaba kattığı etkin işlem üzerinde ağırlıklı olarak kişisel çıkar amaçlı eylemin rasyonel ilkeleridir. Bu beklenti gerçekte, özellikle ilke, yasal güvence yokluğuna rağmen çoğunlukla bir ortaklığın ya da uzlaşmanın konusunu oluşturduğu için objektif olarak gerekçelendirilir. Daha önce söz edildiği gibi, "yasal" davranışı bile sadece küçük ölçüde güdüleyen yasal zorlama olasılığı da objektif anlamda, uzlaşmalı olarak yönlendirilmiş davranışın gerçek seyrinin sadece bir parçası için nihai bir güvencedir.

Dolayısıyla, sosyolojik bakış açısından salt adetten teamüle ve ondan yasaya geçişlerin akışkan olduğu açıkça görülmelidir.

3. Rudolf Stammler'e Karşılık Olarak Ara Söz

Ahlak kurallarının sadece vicdani meseleleri hukuk normlarının ise sadece dışsal davranışı düzenlediğini iddia ederek hukuku ve ahlakı ayırmak sosyolojik olmayan bakış açısından bile yanlıştır. Hukukun her zaman eylemin niyetini geçerli olarak görmediği doğrudur; cezayı da içeren hukuki sonuçların sadece dışsal olaylar tarafından belirlendiği hukuksal önermeler ve hukuk sistemleri olmuştur. Ama bu durum normal değildir. Hukuki sonuçlar iyi ya da kötü niyete (*bona fides* ya da *mala fides*) ya da niyete veya ahlaksızlığa ve diğer birçok öznel faktöre öznel iyi unsura bağlıdır. Öte yandan, ahlaki emirler dışsal davranışta, "zihinsel tutumun" bir parçasını oluşturan anti-normatif dürtüleri yenmeyi amaçlar.

Bu nedenle normatif bakış açısından, iki fenomeni dışsal ve öznel olarak değil, normatifliğin farklı derecelerini temsil etme olarak ayırmalıyız.

Bununla birlikte, sosyolojik bakış açısından, ahlaki geçerlilik normalde "dini temellere dayalı olarak" ya da "teamül nedeniyle" geçerlilikle özdeştir. Sadece, öznel olarak nihai aksiyomlardan kaynaklandığı düşünülen soyut bir davranış standardı özellikle ahlaki norm olarak görülebilirdi ve bu sadece, bu kavramın davranışta pratik bir önem elde etmesi ölçüsündeydi. Bu gibi kavramlar aslında çoğunlukla gerçek bir öneme sahipti. Ama böyle olduğu durumda,

bunlar felsefi düşüncenin görece geç ürünüdür. Şimdi olduğu gibi geçmişte de, yasal emirlere karşı "ahlaki emirler" sosyolojik bakış açısından normal olarak davranışın ya dini ya da teamüle dayalı olarak koşullandırılmış davranış ilkeleridir. Bunlar yasadan değişmez kriterlerle ayrılmazlar. Bazen yasal emir olmayan sosyal olarak önemli hiçbir ahlaki emir yoktur.

Stammler'in teamül ve hukuki norm arasında, normun yerine getirilmesinin bireyin özgür iradesine bağlı olup olmadığına göre yaptığı ayrımın hiçbir faydası yoktur. Teamüle dayalı "yükümlülüklerin", örneğin toplumsal adabın bir kuralının yerine getirilmesinin bireye dayatılmadığını ve bunun yerine getirilmemesinin gönüllü ortaklaşmacılıktan özgür ve gönüllü ayrılmayla sonuçlanacağını ya da çakışacağını söylemek yanlış olurdu. Bu türden normların bulunduğu, ama sadece teamül alanında değil, aynı zamanda eşit şekilde hukuk alanında da ortaya çıktığı kabul edilebilir. *Clausula rebus sic stantibus (mevcut durumun korunması şartı)* böyle bir kullanıma uygundur. Her durumda Stammler'in kendi sosyolojisindeki teamüle dayalı kural ve hukuki norm arasındaki ayrım bu testte merkez değildir. Sadece, Stammler'in skolastik kavramlarının yardımıyla " teori" ve "eleştirisini" ayrıntılı olarak ele aldığı teorik olarak yapılanan anarşi toplumu değil, aynı zamanda gerçek dünyada mevcut olan pek çok ittifak da teamüle dayalı normlarının yasal niteliğinden vazgeçti. Bunu normun çoğunlukla gerçek, dolaylı sonuçlarıyla ihlalinin sosyal olarak onaylanmaması salt olgusunun bir yaptırım olarak yeterli olacağı varsayımına dayanarak yaptılar. Sosyolojik bakış açısından, yasal düzen ve teamüle dayalı düzen bu nedenle, herhangi bir temel karşıtlık oluşturmaz, çünkü geçişin açık olduğu durumların tamamen dışında, teamül de fiziksel olduğu kadar (en azından dolaylı olarak) psikolojik zorlama tarafından da desteklenir. Bunlar, sadece zorlamanın sosyolojik *yapısı* yönünden ayrılırlar: Teamüle dayalı düzenin zorlayıcı gücün (uygulama mekanizması: rahipler, hakimler, polis, ordu vb.) uygulaması için uzmanlaşmış personeli yoktur.

Hepsinden önemlisi, Stammler bir normun ideal geçerliliğini ampirik eylem üzerindeki fiili etkisi açısından bir normun varsayılan geçerliliğiyle karıştırır. Önceki sistematik olarak hukuk kuramcıları ve ahlak felsefecileri tarafından ortaya çıkartılabilir; sonraki ise ampirik gözlemin konusu olmalıdır. Ayrıca, Stammler davranışın, doğruluğu çok sayıda kişi tarafından gerçekçi biçimde kabul edilen kurallar tarafından normatif olarak düzenlenmesini insan davranışının gerçek düzenleriyle karıştırır. Bununla birlikte bu iki kavram kesin biçimde ayrılmalıdır.

Eylemin salt fiili düzenleri, yani adetler çoğu zaman, temelde psikolojik zorlama tarafından güvence altına alınmış bağlayıcı kurallara teamüle dayalı kurallar aracılığıyla dönüştürülür. Böylece teamül geleneği ortalya çıkarır. Belli olayların düzenli tekrarı onlara bir şekilde doğruluk değeri verir. Bu, organik olarak ya da hayatın dışsal şartlarının düşünce ürünü olmayan taklidi ya da bu şartlara uyum tarafından koşullanmış eylemle birlikte doğal olaylar bakımından da doğrudur. Bu, Nil'in mevsimsel taşkınlarıyla birlikte ilahi güçler tarafından belirlenmiş şekliyle yıldızların alışılmış seyrine ya da yasa tarafından her ne koşulda olursa olsun efendilerinin yetkisine terkedilen kölelerin alışılmış ödüllendirilme şekline uygulanır.

Eylemin düzenliliği teamülleştiğinde yani, istatistiksel olarak sık bir eylem (*Massenhandeln*) uzlaşımsal olarak yöneltilmiş eyleme (*Einverstandishandeln*) dönüştüğünde – bu, bizim terminolojimizde, bu gelişmenin gerçek anlamıdır – "gelenekten" bahsedeceğiz.

Bir eylem biçimine salt alışkanlığın, bu alışkanlığı koruma eğiliminin ve dahası geleneğin, alışılmış yasal düzen adına güçlü bir etkiye sahip olduğu aşırı vurgulanamaz; bu böyle bir düzenin aslında yasal iradeden kaynaklandığı durumda bile yapılamaz. Bu etki, yakındaki zorlama araçları ya da diğer sonuçlar üzerindeki herhangibir düşünceden daha güçlüdür; bu en azından norma göre hareket edenlerin bazılarının onlardan tamamen habersiz olduğu olgusuna göre doğrudur.

Bir alışkanlığın düşünce ürünü olmayan oluşumundan eylemin bir norma göre olması ilkesinin bilinçli kabulüne geçiş her zaman değişkendir. Bir eylemin salt istatistiksel düzenliliği ahlaki ve yasal düşüncelerin uygun içeriklerle birlikte oluşmasına yol açar. Diğer taraftan fiziksel ve psikolojik zorlama eylemin belli bir türünü dayatır ve böylece alışkanlık ve buradan da eylemin düzenliliğini üretir.

Yasa ve teamül kişinin eylemlerinde, , birbiriyle birlikte, birbirine karşı birbirinin yanında neden ve etki olarak içiçe geçer. Yasa ve teamülü Stammler'in yaptığı gibi "özünün" aksine davranış "formları" olarak düşünmek ciddi şekilde yanıltıcıdır. Belli bir eylemin hukuksal ya da geleneksel doğruluğuna olan inanç, sosyolojik bakış açısından, eylemde bulunan kişinin eyleminin belli neticelerini birlikte hesaplayabildiği olasılık derecesini arttıran bir ilaveden başka bir şey değildir. Bu nedenle ekonomik teori bir dereceye kadar normların niteliğini tam olarak dikkate almaz. Ekonomist için bir kişinin bir şeye basit bir şekilde "sahip olması" diğer insanların kendisinin nesne üzerindeki tasarruf yetkisine engel

olmayacaklarına güvenebilmesi anlamına gelir. Tasarruf yetkisiyle ilgili bu karşılıklı saygı çeşitli düşüncelere dayanabilir. Bu, teamüle dayalı ya da yasal normlara saygıdan ya da her bir katılımcının bireysel çıkar düşüncesinden doğabilir. Sebep ne olursa olsun, bu ekonomik teoriyi yakından ilgilendirmez. Bir kişinin diğerine bir şey "borçlu olması" sosyolojik olarak şu terimlere dönüştürülebilir: Bir kişinin diğerine (söz, haksız fiil ya da başka bir sebep aracılığıyla) belli bir bağlılığı; zamanı gelince öncekinin ilgili mallar üzerindeki tasarruf hakkını sonrakine vereceği beklentisi; bu beklentinin gerçekleştirileceği olasılığının varlığı. Söz konusu psikolojik dürtüler ekonomistlerin öncelikli ilgi alanına girmez.

Malların değiş-tokuşu şu anlama gelir: Bir anlaşmaya göre bir nesnenin bir kişinin fiili kontrolünden diğerininkine transferi; bu transfer bir diğer nesnenin ikinci kişinin fiili kontrolünden birincininkine transfer edildiği varsayımına dayanır. Borçlu-alacaklı ilişkisine ya da takasa giren herkes, diğerinin kendi niyetlerine uyacağını umar. Ancak, iki taraf dışında ya da üzerinde zorlama mekanizması ya da sosyal kınama vasıtasıyla itaati güvence altına alacak, emredecek ya da uygulayacak bir "düzeni" kavramsal olarak varsaymak gerekli değildir. İki taraftan birisinin ya da her ikisinin herhangi bir "bağlayıcı norma" öznel inancını varsaymak da gerekmez. Çünkü bir takasın tarafı diğer tarafın sözünden dönme eğilimini engellemek için onun gelecekteki takas ilişkisilerinin devamındaki *bencil çıkarına* ya da benzer güdülere dayanabilir – bu özellikle borsada olmak üzere, modern iş dünyasında olduğu gibi ilkel insanlar arasındaki sözde "sessiz ticarette" somut biçimde görülen bir durumdur.

Salt amaç rasyonelliğini göz önünde bulundurursak, her bir katılımcı normal şartlar altında diğer tarafın bir kişinin sözünü yerine getirmek zorunda olduğu normunu kabul etmiş gibi davranacağı ihtimaline bağlı olabilir ya da gerçekte bağlıdır. Bu, kavramsal olarak oldukça yeterlidir. Fakat ortağın bu anlamdaki beklentisinin aşağıdaki güvencelerden biri ya da her ikisi tarafından desteklenip desteklenmediğinin fark oluşturduğunu söylemeye gerek yoktur: 1.Çevrede, böyle bir normun (konsensus) objektif geçerliliğine olan öznel inancın fiili olarak büyük oranda yaygınlığı; 2.Dahası, sosyal onaylama ya da reddi dikkate alarak teamül güvencesi ya da uygulama mekanizmasının varlığı aracılığıyla yasal güvence oluşturma.

Modern türde istikrarlı bir özel ekonomik sistemin yasal güvenceler olmadan "imkansız" olacağı söylenebilir mi? Aslına bakarsak, çoğu ticari muamelede yasal yollara başvurmanın kimsenin aklına bile gelmediğini görürüz. Örneğin

borsadaki anlaşmalar profesyonel işlemciler arasında çoğu durumda, kötü niyet söz konusu olduğunda "kanıt" kabul etmeyecek şekilde gerçekleşir: sözleşmeler sözlüdür ya da notlarla ya da işlemcinin kendi defterindeki kayıtlarla kaydedilir. Bununla birlikte, uygulamada asla ihtilaf olmaz. Benzer şekilde, kuralları tamamen ya da neredeyse tamamen devletin yasal koruması olmadan yapabilen salt ekonomik hedefleri takip eden kuruluşlar vardır. Belli tipte "karteller" bu sınıftan kuruluşları gösterir. Akdedilmiş ve özel hukuka göre geçerli olan anlaşmaların, kuruluşların dağılmasıyla birlikte, artık resmi olarak meşru bir davacı olmadığı için geçersiz hale getirilmesi de çoğunlukla gerçekleşen bir durumdu. Bu örneklerde, kendi zorlama aygıtına sahip kuruluşun etkili yasal zorlama gücünden tamamen yoksun olan bir "hukuk" sistemi vardı. Bu zorlama, her durumda, kuruluş var olduğu sürece mevcuttu. Katılımcıların özgün öznel tutumu sonucu olarak, kartel anlaşmalarının çoğunlukla herhangi bir etkili teamül güvencesi bile yoktu. Bununla birlikte, çoğunlukla uzun süre ve tüm katılımcıların ortak çıkarlarının sonucu olarak oldukça etkili biçimde işlev gördüler.

Tüm bu gerçeklere rağmen, zora dayanan yasal güvence, özellikle devlet tarafından uygulandığı yerde, bu gibi kuruluşlar için ilgilenmeye değmeyecek bir sorun değildir. Bugün ekonomik mübadele büyük çoğunlukla yasal zorlama tehdidi ile güvence altına alınır. Takas eylemindeki normal niyet bazı öznel "hakları", yani sosyolojik terimle, bir kişinin tasarruf yetkisinin devletin zorlayıcı aygıtının desteği olasılığını elde etmektir. Bugün ekonomik mallar normalde aynı zamanda *yasal olarak kazanılmış haklardır*; bunlar ekonomik düzen evreni için gerçek yapı malzemeleridir. Her şeye rağmen, bunlar bugün bile takas nesnelerinin toplam aralığını oluşturmazlar.

Yasal düzen tarafından güvence altına alınmayan ya da güvencesi yasal düzen tarafından politika temelinde bile reddedilen ekonomik fırsatlar, gayrimeşru değil aksine tamamen meşru olan takas muamelelerinin nesnelerini oluşturabilir ve oluşturur. Bunlar, örneğin, tazminata karşı işin iyi niyetinin transferini içerir. Bugün iyi niyetin satışı normal olarak alıcının satıcıya karşı özel bazı kanuni haklarını ortaya çıkarır; belli eylemlerden uzak duracaktır ve örneğin alıcıyı müşterilere "tanıtma" gibi diğer bazılarını yapacaktır. Ama yasal düzen üçüncü şahıslara karşı hak taleplerini uygulamaz. Ancak, siyasal otoritenin zorlayıcı araçlarının, örneğin lonca tekeli ya da yasal olarak korunan diğer bazı tekeller durumundaki gibi bir "pazar"ın alıcısı ya da sahibinin adına doğrudan zorlamanın uygulanması için mevcut olduğu durumlar vardı ve hala vardır.

Fichte'nin [12] modern devletlerin sadece somut kullanılır mallar ya da işçilik hizmetleri üzerindeki hakları güvence altına almasını, bu gibi durumların aksine, modern yasal gelişmenin temel niteliği olarak düşündüğü iyi bilinir. Ayrıca "serbest rekabet" yasal ifadesini tam da bu olguda bulur. Ancak, bu gibi "fırsatlar" üçüncü şahıslara karşı yasal koruma olmadan dahi ekonomik takasın nesneleri olarak kaldıysa bile, yasal güvencelerin yokluğunun her şeye rağmen kapsamlı ekonomik sonuçları vardır. Fakat ekonomik ve sosyolojik bakış açısından, en azından genel ilke olarak, yasal güvencelerin müdahalesinin ekonomik açıdan geçerli eylemin önceden hesaplanabilirliğini sağlayan kesinlik derecesini arttırır.

Bir ihtilaf konusunun yasal düzenlemesi hiçbir yerde tüm çıkarımlarında uygulanmadı. Bu, söz konusu türün her durumunda tasarlanmış bazı normlara göre "yasa tarafından " yapılması gerekenin ne olduğunu belirleyebilme yeteneğinde görülen bir insan unsuruna ihtiyaç duyacaktır. Burada ortaklık ve yasal düzen arasındaki etkileşimi ele almayacağız: Başka yerde gördüğümüz gibi, herhangi bir rasyonel ortaklık ve dolayısıyla herhangi bir sosyal ya da ortaklıkçı eylem düzeni bu anlamda sonra gelir. Sosyal ve ortaklıkçı eylemin gelişmesinin tamamen yeni durumlar oluşturduğu ve kabul edilmiş normlar ya da sadece görünüşte genel hukuk mantığı ya da gayrı meşru düşünceler tarafından çözülebilen problemler ortaya çıkardığı tezini de burada tartışmayacağız. (Bkz. bu açıdan, "özgür hukuk" hareketi tezi)

Burada daha temel bir problemle ilgileniyoruz: En "temel" sorunların, başka türlü bütünüyle rasyonalize edilmiş yasal düzenlerde bile yasa tarafından çoğu zaman düzenlenmeden bırakıldığı bir gerçektir. Bu olgunun iki özel türünü örneklendirelim: (1)"Anayasal" bir monark sorumlu bakanını azleder ve onu yeni atanan bir kişiyle değiştirmez, böylece onun eylemlerini onaylayacak kimse olmaz. Böyle bir durumda "yasa tarafından" ne yapılmalıdır? Bu soru dünyada hiçbir yerde hiçbir anayasada düzenlenmemiştir. Açık olan hükümetin belli eylemlerinin bundan sonra "yasal olarak" ele alınamayacağıdır.

(2) Çoğu anayasa aynı şekilde şu soruyu değerlendirmeyi ihmal eder: Bütçenin kabulü için anlaşması gereken partiler bir anlaşmaya varamazsa ne yapılmalıdır?

Birinci soru Jellinek tarafından tüm pratik amaçlar için "tartışmalı"[13] olarak tanımlanır. Haklıdır. Bizi ilgilendiren sadece bunun neden "tartışmalı" olduğunu bilmektir. Öte yandan, "anayasal boşluğun" ikinci türü bilindiği gibi çok pratik hale gelmiştir.[14] Eğer "anayasayı" sosyolojik anlamda sosyal eylemi düzenleme olasılığını belirleyen güç dağılımının yöntemi olarak anlarsak, *sosyolojik*

anlamda herhangi bir topluluğun anayasasının ,özellikle temel sorunlar açısından, hukuki anlamdaki anayasasının bu tür "boşlukları" nerede ve nasıl içerdiği tarafından belirlendiği önermesini göze alabiliriz. İkinci türden böyle boşluklar bazen bir anayasanın rasyonel olarak konsensus ya da dayatma ile yasalaştığı yerde kasıtlı olarak bırakıldı. Bu sadece söz konusu anayasanın taslağının hazırlanması üzerinde belirleyici etkide bulunan ilgili tarafın ya da tarafların nihai olarak, herhangi bir norma dayanmamakla beraber bir şekilde yerine getirilmesi gereken sosyal eylemin bu parçasını kendi arzularına göre kontrol edecek yeterli güce sahip olmayı beklemeleri nedeniyle yapıldı. Örneğimize dönersek: Bir bütçe olmadan yönetmeyi umdular.

Öte yandan yukarıda bahsedilen birinci türden boşluklar genellikle başka bir nedenle açık kalır: Deneyim bize inandırıcı biçimde şunu öğretir gözükür: İlgili tarafın ya da tarafların kişisel çıkarı (bizim örneğimizde, monarkın çıkarı) onun eylem tarzını her zaman, yasal olarak mümkün olmakla birlikte (bizim örneğimizde sorumlu bakanın yokluğu) "saçma" bir durumun ortaya çıkmayacağı biçimde belirlemeye yetecektir. "Boşluğa" rağmen genel konsensus bir bakan atamayı monarkın tartışmasız "görevi" olarak düşünür. Bu göreve bağlı yasal sonuçlar olduğu için, bu "dolaylı olarak güvence altına alınmış yasal bir yükümlülük" olarak düşünülür. Bunu izleyen yasal sonuçlar ; belli eylemleri geçerli bir şekilde yapmanın, yani onları zorlayıcı aygıt vasıtasıyla güvence altına aldırma olasılığını elde etmenin imkansızlığıdır. Fakat bunun dışında, yöneticinin bu görevi yapmadığı durumda devlet yönetimini sürdürmek için ne yapılacağı yasayla ya da teamülle belirlenmemiştir; ve bu durum şimdiye kadar hiç olmadığı için, bir karara kaynaklık edebilecek bir gelenek de yoktur. Bu durum; yasa, teamül ve geleneğin, bir başka kişinin kendisinden beklenildiği , kendisi tarafından söz verildiği ya da ödemesi gerektiği şekildeki davranışı için güvence olarak dayanılacak yegane güçler olmadığı olgusunun çarpıcı bir örneğini oluşturur. Bunun yanında ve ötesinde, dikkate alınacak başka bir güç vardır: Diğer kişinin böyle belli bir ortaklıkçı eylemin sürekliliğindeki kişisel çıkarı. Monarkın bağlayıcı olduğu varsayılan bir görevi kabulünün tahmin edilebilmesi kesinliği – şimdi daha önceki örneğimize dönersek – bir mübadelenin ortağının diğer tarafın kendi beklentilerine uyma davranışına dayanma, ve devam eden ilişki içerisinde dayanmayı sürdürme kesinliğinden sadece bir derece daha büyüktür. Bu kesinlik, söz konusu muamele herhangi bir normatif düzenleme ya da zorlayıcı güvenceden mahrum olabilse bile mevcuttur.

Burada söz konusu olan sadece anlaşmalı ya da rasyonel olarak düzenlenmiş eylemin teamüle dayalı düzenlemesinin prensip meselesi olarak, eksik olabildiği ya da belli şartlar altında oldukça bilinçli olarak böyle olacağı gözlemidir. Sosyal eylemin bir norma yönelmesi her bir durumda ortaklığın temeli iken, zorlayıcı aygıtın tüm istikrarlı ve kurumsal olarak örgütlü eylemin bütünlüğüyle ilgili olarak bu işlevi yoktur. Eğer 1. örnekteki saçma durum olsaydı, bu hemen hukuk kuramını çalıştırırdı ve sonra belki de, teamüle dayalı ya da yasal bir düzenleme oluşurdu. Fakat problem bu arada,, detayları somut durumun doğasına bağlı olan bir sosyal ya da uzlaşımsal ya da rasyonel olarak düzenlenmiş eylem tarafından gerçekten çözülmüş olurdu. Normatif düzenleme uzlaşımsal eylemin önemli bir nedensel parçasıdır; fakat Stammler'ın dediği gibi onun evrensel "biçimi" değildir.

Ampirik düzenlilikleri ve tipleri araştıran sosyoloji gibi bir disiplin için, yasal güvenceler ve bunların temelindeki normatif kavramlar hem sonuçlar hem de sebepler olarak ya da insan eyleminin sosyolojiyle bu şekilde ilişkili belli düzenliliklerinin ya da sosyolojiyle dolaylı ilişkisi olan insan eylemi tarafından ortaya çıkartılan doğal olayların düzenlerinin birbirine bağlı sebepleri olarak ilgi çeker.

Davranışın fiili düzenleri ("gelenekler"), gördüğümüz gibi, davranış kurallarının ("teamüller", "yasa") kaynağı haline gelir. Bunun tersi de eşit derecede doğru olabilir. Düzenlilikler yasal normlar tarafından üretilebilir, kendi başlarına ya da diğer unsurlarla kombinasyon halinde hareket edebilir. Bu sadece söz konusu yasal normun içeriğini uygulayan bu düzenlere değil, aynı zamanda farklı türden düzenlere de eşit şekilde uygulanır. Örneğin bir memurun her gün düzenli olarak ofisine gitmesi olgusu pratikte "geçerli" olarak kabul edilen bir yasal normun kapsamına giren düzenin doğrudan bir sonucudur. Diğer taraftan, bir fabrikanın gezici satış temsilcisinin siparişleri talep etmek için her yıl düzenli olarak bayileri ziyaret etmesi olgusu sadece yasal normların, yani müşteriler için serbest rekabete izin veren ve böylece onların elde edilmesini gerekli kılan kuralların dolaylı bir etkisidir. Süt veren anneler yasal ya da teamül haline gelmiş bir "normun" sonucu olarak işten uzaklaştığında daha az sayıda çocuğun ölmesi kesinlikle bu normun geçerliliğinin bir sonucudur. Bu sonuç, yasalaşmış bir norm olduğu yerde, kesinlikle bu normu oluşturanların rasyonel olarak düşünülmüş amaçlarından biridir; fakat onların sadece işten vazgeçmeye karar verebilecekleri açıktır; daha düşük ölüm oranını belirleyemezler. Doğrudan emredilen ya da yasaklanan davranışa göre bile, zorlayıcı normun geçerliliğinin uygulamadaki

etkinliği kesinlikle problemlidir. "Yeterli" derecede itaat ortaya çıkar, ama bunun istisnaları yok değildir. Güçlü çıkarlar gerçekte sadece münferit örneklerde değil, aynı zamanda baskın ve sürekli şekilde, normun "geçerliliğinin" dayalı olduğu zorlayıcı araçlara rağmen, cezayı sonuç vermeden yasal normun ihlal edildiği bir duruma sebep olabilir. Böyle bir durum sabitleştiğinde ve buna bağlı olarak katılımcıların inancında yazılı yasanın iddiasından ziyade hakim olan uygulamanın davranışın belirleyicisi haline geldiğinde güvence sağlayan zorlayıcı güç sonunda davranışı sonuncusuna uymaya zorlamayı bırakacaktır. Böyle bir durumda, hukuk kuramcısı "örf hukuku vasıtasıyla ihlalden" bahseder.

Siyasal otoritenin zorlayıcı aygıtı tarafından güvence altına alınan "geçerli" yasal normlar ve teamül kuralları yine de kronik çatışma durumunda bir arada var olabilir. Böyle bir durumu şahsi intikamın teamül tarafından dönüştürüldüğü düello örneğinde gözlemledik. Yasal normların var olan "gelenekleri" ve teamülleri değiştirmek amacıyla rasyonel olarak yasalaşması hiç de olağan dışı değilken, normal gelişme daha genel olarak şöyledir: Yasal bir düzen "adet" olarak alışılması ve rutinleşmesi" ile ilgili zorlayıcı güvencelerin varlığına çok fazla bağlı olmadan ampirik olarak "geçerlidir". Buna, pek çok durumda bu emre uygun düşen davranıştan herhangi bir açık sapmayı uygun bulmayan teamülün baskısı da eklenmelidir.

Hukuk kuramcısı için yasal normun (ideolojik) geçerliliği kavramsal olarak önkoşuldur (*prius*). Doğrudan yasa tarafından düzenlenmeyen davranış onun tarafından yasal olarak "izin verilmiş" ve bu nedenle en azından ideolojik olarak yasal düzen tarafından eşit derecede etkilenmiş olarak görülür. Diğer yandan sosyolog için, davranışın yasal, özellikle de rasyonel olarak yasalaşmış düzenlemesi ampirik olarak sadece sosyal eylemi güdüleyen unsurlardan biridir; ayrıca, tarihte genellikle geç dönemlerde görülen ve etkinliği geniş ölçüde değişen bir unsurdur. Gerçek düzenliliğin ve "adetin" her yerde karanlıkta kalan başlangıçları sosyolog tarafından, daha önce gördüğümüz gibi, belli gereksinimlere "uyarlanmış" olan bir davranış kalıbının içgüdüsel alışkanlığına atfedilir. En azından başlangıçta, bu davranış kalıbı mevzu hukuk tarafından ne koşullandırıldı ne de değiştirildi. Bizim bakış açımızdan, kanunlaşmış normların artan müdahalesi bu rasyonelleşme ve birleşme sürecinin bileşenlerinden, karakteristik de olsa, sadece biridir; bu sürecin sosyal eylemin tüm alanlarına gittikçe daha çok nüfuz etmesini gelişmedeki en önemli temel dinamik unsurlarından biri olarak izlemek zorunda kalacağız.

4. Hukuk ve Ekonomi Arasındaki En Genel İlişkilerin Özeti

Özetle, hukuk ve ekonomi arasında burada bizi ilgilendiren en genel ilişkiler hakkında şunları söyleyebiliriz:

1) Hukuk (sosyolojik anlamda) hiçbir suretle sadece ekonomik çıkarları güvence altına almaz; daha ziyade en temel kaygılardan olan kişisel güvenliğin korunmasından kişisel onur ya da ilahi güçlerin onuru gibi salt ülküsel şeylere kadar çok çeşitli çıkarları güvence altına alır. Hepsinden önemlisi, aslında ekonomik olarak belirlenmiş ya da çok çeşitli şekillerde ekonomik olarak ilişkili olabilen ama ne kendileri ekonomik olan ne de baskın şekilde ekonomik hedefleri takip eden sosyal üstünlük konumlarıyla birlikte siyasal, dini, ailevi ve diğer otorite konumlarını güvence altına alır.

2) Belli koşullar altında, ekonomik ilişkiler radikal bir dönüşüme maruz kalırken "yasal bir düzen" değişmemiş kalabilir. Teoride, sosyalist bir üretim sistemi yasalarımızın tek bir paragrafı bile değişmeden, tüm üretim araçlarının siyasal otorite tarafından aşamalı, serbest anlaşmaya dayalı olarak elde edilmesi yoluyla kolaylıkla oluşturulabilirdi. Bu, uç noktada bir örnektir; fakat, kuramsal tahminin amacı açısından uç noktadaki örnekler çok faydalıdır. Teorik olarak imkansız olmamasına rağmen, çok nadir olan bu durum meydana gelirse, özel mülkiyete dayanan bir üretim sisteminin niteliği olan bu yükümlülüklerin uygulanması için yardımına başvurulması durumunda yasal düzen zorlayıcı mekanizmasını uygulamak zorunda kalırdı. Ancak, bu durum gerçekte asla ortaya çıkmaz [15].

3) Bir meselenin yasal statüsü, değerlendirildiği yasal sistemin bakış açısından temelde farklı olabilir. Ama bu gibi (yasal sınıflama) farklılıkları sadece genellikle ekonomiyle ilişkili noktalar üzerinde *pratik* etkilerin ilgili taraflar için aynı olması koşuluyla geçerli ekonomik sonuçlara sahip olmak zorunda değildir. Herhangi bir yasal sınıflandırma değişikliğinin bir şekilde bazı ekonomik değişikliklere yol açabildiği kabul edilmek zorunda olmakla beraber, bu sadece mümkün olmakla kalmaz, aynı zamanda fiilli olarak büyük oranda gerçekleşir. Dolayısıyla Roma'da, bir madenin "kirasının" yasal olarak dar anlamda kira olarak mı yoksa satın alma olarak mı değerlendirildiğine göre tamamıyla farklı eylem biçimleri uygulanabilir olurdu. Fakat farklılığın ekonomik hayat için pratik etkileri kesinlikle çok hafif olurdu [16].

4) Açıkçası, yasal güvenceler çok büyük ölçüde doğrudan ekonomik çıkarların hizmetindedir. Öyle görünmediği ya da gerçekten böyle olmadığı durumda bile ekonomik çıkarlar hukukun oluşumunu etkileyen en güçlü unsurlar arasındadır. Zira, yasal düzeni güvence altına alan her otorite bir şekilde, kurucu sosyal grupların rızaya bağlı eylemine ve sosyal grupların biçimlenmesi büyük ölçüde maddi çıkarların kümelenmesine bağlıdır.

5) Yasal düzeni destekleyen zorlama tehdidi aracılığıyla ancak sınırlı ölçüde bir başarı elde edilebilir. Bu, kendine özgü doğasıyla birlikte birtakım dışsal şartlar nedeniyle özellikle ekonomik alana uygulanır. Bununla birlikte, yasanın tüm zorlama araçlarına dayanarak herhangi bir özel ekonomik davranışı "zorlayamayacağını" ileri sürmek, tüm zorlama araçlarıyla ilgili olarak *coactus tamen voluit* ("zorla olsa da bu hala onun iradesiydi") demek zorunda olmamız nedeniyle kaçamaklı olurdu. Zira bu, kişiye cansız bir nesneymiş gibi zora koşulmuş davranmayan tüm zorlamalar için istisnasız geçerlidir. Zorlamanın ve cezanın en güçlü araçları bile öznelerin itaat etmediği yerde kaçınılmaz olarak başarısız kalır. Böyle bir durum pek çok alanda, her zaman katılımcıların boyun eğme eğitimine sahip olmadıkları anlamına geliyordu. Zaman ve mekanın hukukuna böyle bir boyun eğme eğitimi, genel bir kural olarak, gelişen uzlaşmayla birlikte arttı. Böylece ekonomik davranışın uygulanma ihtimalinin de artacağı görülmelidir. Ancak, önceki koşullarla karşılaştırıldığında yasanın ekonomik davranış üzerindeki gücü birçok açıdan güçlenmek yerine zayıfladı. Örneğin, tavan fiyat düzenlemelerinin etkisi her zaman istikrarsızdı, ama günümüz koşullarında bunların başarı şansı her zamankinden daha azdır.

Dolayısıyla, ekonomik etkinlik üzerindeki olası etkinin ölçüsü yasal zorlamaya rızanın genel düzeyinin basit bir işlevi değildir. Ekonomik alandaki yasal zorlamanın fiili başarısının sınırları daha ziyade iki kaynaktan gelir. Biri etkilenen kişilerin ekonomik kapasitesinin sınırları tarafından oluşturulur. Sadece mevcut mal stokunun kendisine değil, aynı zamanda bu stokun olası kullanılma şekline karşı da sınırlama vardır. Zira çeşitli ekonomik birimler arasındaki kullanım ve ilişki kalıpları alışkanlık tarafından belirlenir ve heteronom normlara sadece ekonomik yapıların zor biçimde yeniden yönlendirmeleri tarafından ve nadiren kayıp yani asla ihtilaf olmadan uyarlanabilir. Bu zorluklar, rızaya dayalı eylemin özel bir biçiminin gelişme derecesi ve evrenselliği, yani pazardaki bireysel ekonomik birimlerin bağımlılığı ve sonuç olarak, her bir kişinin diğerlerinin davranışına olan bağlılığı ile birlikte artar.

Ekonomik alandaki başarılı yasal zorlamanın sınırlanmasının ikinci kaynağı bir yandan özel ekonomik çıkarların gücünün göreceli orantısında ve diğer yandan hukuk kurallarına uygunluğu destekleyen çıkarlarda yatar. Yasal olarak davranmak için ekonomik fırsattan tamamen vazgeçme eğilimi, biçimsel hukukun boşluğundan faydalanma güçlü bir gelenek tarafından kuvvetle reddedilmedikçe, açıkça yüzeyseldir ve böyle bir durumun yasal bir yenilik tarafından etkilenen çıkarların yaygın olduğu yerde ortaya çıkması olası değildir. Bunun yanında, ekonomik alanda hukukun boşluğundan faydalanmayı gizlemek çoğunlukla zor değildir. Özellikle yasal etkiye duyarsız olanlar, deneyimin gösterdiği gibi, doğrudan ekonomik değerin tahminleri ve ücretlerin oluşumu gibi ekonomik eylemin nihai kaynaklarından doğan bu etmenlerdir. Bu özellikle, üretim ve tüketimdeki etkenlerin karşılıklı anlaşmaya dayalı davranışın tamamen açık ve doğrudan kontrol edilebilir yapısı içinde yatmadığı yerdeki durumlara uygulanır. Bunun yanı sıra, sürekli olarak pazarda işlem yapanlar, pazarla ve çıkar durumuyla ilgili rasyonel bilgiye çıkarları sadece resmi olan kanun koyuculardan ve icracılardan çok daha fazla sahiptirler. Pazara kapsamlı bir bağlılığa dayanan bir ekonomide yasal bir önlemin olası ve tasarlanmamış yansımaları, sırf ilgili özel taraflara bağlı oldukları için, büyük ölçüde kanun koyucunun öngörüsünden kaçmak zorundadır. Bu, geçmişte sıklıkla olduğu gibi, yasal bir normun kastedilen anlamını tam tersine çevirme noktasına dönüştürme konumunda olan bu ilgili özel taraflardır. Bu zorluklar göz önünde tutulacak olursa, ekonomik davranış üzerinde hukukun fiili etkisinin kapsamı genel olarak belirlenemez, ama bu her bir özel durum için hesaplanmak zorundadır. Dolayısıyla bu, sosyal ekonomideki durum çalışmaları alanına aittir. Genel olarak, salt teorik bakış açısından, durumun çok daha fazla açıklığını gerektiren pazarın tam tekelleşmesinin teknik olarak ekonominin bu özel sektörünün hukuk tarafından kontrolünü kolaylaştırdığından başka bir şey ileri sürülemez. Bununla birlikte, eğer bu gerçekte her zaman böyle bir kontrol için fırsatları arttırmazsa, bu sonuç genelde ya rakip siyasal birliklerin varlığından doğan yasal parti ya da tekelci kontrole tabi ve bu nedenle hukukun uygulanmasına direnen özel çıkarların gücü sayesindedir.

(6) Salt teorik bakış açısından, *devletin* yasal güvencesi herhangi bir temel ekonomik olgudan ayrılamaz değildir. Örneğin, mülkün korunması, akraba gruplarının ortak yardım sistemi tarafından sağlanabilir. Alacaklıların hakları bazen dini topluluğun aforoz etme tehdidiyle siyasal topluluklar tarafından olduğundan daha etkili şekilde korundu. " Para" da, ödeme aracı olarak geçerliliği

devletin güvencesi altında olmadan, hemen hemen tüm biçimlerinde var olmuştur. "Çartal" para bile, yani ödeme aracı olarak niteliğini maddi içeriğinden ziyade madeni paraların işaretlerinden alan para, devlet güvencesi olmadan düşünülebilir. Bazen devlet kaynaklı olmayan çartal para, devlet tarafından yapılan yasal zorlamanın bir aygıtının varlığına rağmen bile ortaya çıktı: Örneğin; antik Babilliler siyasal otoritenin ilanıyla yasal geçerli parayı oluşturan ödeme aracı anlamında "madeni paraya" sahip değildi, ödemenin (bizim deyişimizle) belli bir "firmanın" damgası tarafından belirlenmiş bir şekelin beşte biri kadar paralarla yapılmak zorunda olduğu anlaşmalar görünüşte kullanımdaydı[17]. Bu nedenle burada devlet tarafından "ilan edilen" herhangi bir güvence yoktu; seçilmiş olan değer birimi devletten değil, özel anlaşmadan geliyordu. Ancak ödeme araçları nitelik olarak "çartaldı" ve devlet somut anlaşmayı zorlamayla güvence altına alıyordu.

Kavramsal olarak "devlet" herhangi bir ekonomik etkinlik için vazgeçilmez değildir. Fakat özellikle modern tipte bir ekonomik sistem, , kesinlikle, bir kamu yasal düzeninin çerçevesi dışında gelişemeyen çok özel niteliklere sahip yasal bir düzen olmadan oluşamazdı. Günümüz ekonomik hayatı anlaşmalar yoluyla elde edilen fırsatlara dayanır. Anlaşma yükümlülüklerindeki özel çıkarların ve tüm mülk sahiplerinin mülkün karşılıklı olarak korunmasındaki ortak çıkarının hala önemli olduğu ve bireylerin bugün bile hala teamül ve gelenek tarafından önemli derecede etkilendiği doğrudur. Ancak, bu faktörlerin etkisi geleneğin, yani onların gelenekle belirlenen ilişkilerin kutsallığına olan inançla beraber bu ilişkilerin de bozulması sebebiyle zayıflamıştır. Ayrıca, sınıf çıkarları birbirlerinden hiç olmadığı kadar keskin biçimde ıraksamaya başlamıştır. Modern işletme iletişiminin temposu hızlı ve öngörülebilir biçimde çalışan bir hukuk sistemini, yani en kuvvetli zorlayıcı bir güç tarafından güvence altına alınan bir sistemi gerektirir. Sonuç olarak, modern ekonomik hayat doğası gereği, hukukun ve bu nedenle yasal güvencelerin taşıyıcıları olan bu diğer birlikleri ortadan kaldırdı. Bu, pazarın gelişmesinin sonucu olmuştur. Pazar ittifakının evrensel üstünlüğü, bir yandan, işleyişi rasyonel kurallara göre *hesaplanabilir* olan yasal bir sistemi gerektirir. Öte yandan, pazar ittifakının doğal eğilimi olarak bilmemiz gereken pazarın sürekli büyümesi, çoğunlukla ekonomik tekellere dayanan statüyle belirlenmiş tüm partikülarist ve diğer zorlayıcı yapıların dağılması ile tüm "meşru" zorlayıcı gücün evrenselci bir zorlayıcı kurum tarafından tekelleşmesini ve düzenlenmesini desteklemiştir.

NOTLAR

Aksi belirtilmedikçe, notlar Rheinstein tarafından yazılmıştır. Adı anılan eserlerin tam referansları için bkz. Hukuk Sosyolojisi, VIII. Bölüm: i, s.1

1. Hukuk sistematiği (dogmatische rechtswissenschaft) – Almanca'da sıkça kullanılan bu terim hukuka felsefe, tarih, ya da hukuk sosyolojisi gibi dışarıdan bakma yollarından ayrı olarak hukuk biliminin kendisine işaret etmek için kullanılır.
2. Bkz. Şimdi Birinci Fasıl, bölüm I: 5 fakat buradaki gönderme muhtemelen " Yorumlayıcı Sosyolojinin Bazı Kategorilerinedir". *GAzW* 443. (R)
3. Bkz. Age., 445,447 ve devamı, 466. (R)
4. Bkz. Aşağıda, bölüm VIII: v:8
5. Bu görenek, gelenek, çıkar kümesi, yasa ve teamül arasındaki ilişkinin ı. Fasıl, 4-6. kısımda tekrar edilen erken bir formülasyonudur.
6. Bkz. Aşağıda, VIII. Bölüm: iii:ı.
7. Bkz. Kısım II, IV. Bölüm:2. (W)
8. Meteorolojik ve coğrafi olguların zihin üzerindeki etkileri üzerinde oldukça orijinal araştırmalarıyla ünlü bir tıp profesörü olan Willy Helpach (1877-1955). Bkz. Ona ait olan " Die geistigen Epidemien," *Die Gesellschaft*, XI, 1906.
9. Bkz. Alman Medeni Hukuku, 138. kısım: " Ahlak ve adaba aykırı bir muamele geçersizdir."; 826. kısım: " Bir başkasına kasıtlı olarak zarar veren, bu zararından dolayı tazminat ödemek zorundadır."
10. " Aşk mahkemeleri" (*cours d'amour*) şovalyeler ve ozanlar döneminde (on ikinci yüzyıl ve on üçüncü yüzyıl arası) yüksek sınıfın eğlencelerine aitti. Bunların, mahkemeler şeklinde örgütlenen ve saray aşkı ve görgü meselelerinde yargıları ve düşüncelerini sunan kadınlar dairesinden oluştuğu belirtilir. Güney Fransa'da özellikle Provence toplumunun Albigenses sapkınlarına karşı yapılan "haçlı seferindeki " çöküşüyle son bulan Provence 'de gelişti. Geç orta çağda parlak bir saray aşkının Burgundy sarayında yıllardır geliştiği belirtilir, bkz. HUIZINGA, WANING OF THE MIDDLE AGES (1924) , 8. Bölüm s. 103. Genel olarak saray aşkı üzerine , bkz. CAPEFIGUE, LES COURS D'AMOUR (1863); RAJNA, LE CORTI D'AMORE (1890); ve F. Bonnardot'un 2 LA CRANDE ENCYCLOPEDIE, 805. sayfadaki, daha fazla literatüre sahip makalesi.
11. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschinchsauffassung* (1869), 12.
12. Joh. Gottlieb Fischte, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), Bk. I, b.7.

13. GESETZ UND VERORDNUNG (1887) 295; VERFASSUNGSANDERUNG UND VERFASSUNGSWANDEL (1906) 43.

14. Bu durum Prusya'da 1860'ın başlarında ağırlıklı olarak liberal Meclis, Bismarck'ın silahlanma ile ilgili politikasını onaylamaması nedeniyle bütçesini geçirmeyi reddettiğinde ortaya çıktı (sözde Çatışma Dönemi ya da *Konfliktsperiode*). Avusturya'da da Parlamento (*Reichsrat*) Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından önce Monarşi'nin çeşitli etnik grupları arasındaki çekişme döneminde defalarca bütçe üzerinde anlaşmaya varamadı.

15. Çeşitli üretim araçlarının yasal sahipliği bir tek, merkezi kamu otoritesine değil, resmi olarak özerk kamu kuruluşlarına ya da anlaşmalı alışverişlerle birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen, merkezi planlama otoritesinin yönlendirmesine bağlı olan ve onun tarafından kontrol edilen kurumlara atfedilseydi, toplu kamulaştırma gerçekleşmeden önce var olan yasal düzenin normları onun oluşundan sonra da uygulanabilirdi. Böyle bir durum Sovyetler Birliği'nde gerçekten ortaya çıktı. Bkz. H.J. BERMAN, JUSTICE IN RUSSIA (1950), ve Rheinstein tarafından gözden geçirme (1951) 64 HARV. L. REV. 1387.

16. Bkz. Amerikan hukukunda bir madenin, petrolün ya da gazın kirasının doğru yasal sınıflamasıyla ilgili ihtilaf: İşlem yararlanma hakkı oluşturur mu, ya da kiracıya madenlerin sahipliğini verir mi, ya da terimin kesin anlamıyla kiralanmış mal faizinin oluşmasıyla sonuçlanır mı? Roma'da olduğu gibi, "uygun" sınıflama örneğin, , kiracının ölmesi durumunda – eğer bir bireyse – kazancının taşınmaz mal olarak mı yoksa kişisel mal olarak mı miras kalacağı sorusu gibi bazı pratik yönlerle ilgili olabilir. Önceki durumda genellikle, merhumun borçlarının ödenmesi için tüm kişisel mal tükenene kadar ona dokunulmazdı; sonrakinde "kira" merhumun diğer "kişisel" servetiyle birlikte hemen alacaklılara sunulurdu. Fakat, genellikle ekonomik durum çeşitli yasal sınıflamaların hangisi uygulanırsa uygulansın bir ve aynıdır.

17. Sözü edilen türden uygulama için B. MAISSNER, BABYLONIEN UND ASSYRIEN (1920) s.356 'daki aşağıdaki pasaj dışında hiçbir referans tespit edilemedi : " Genellikle gümüşün ayarına ve ağırlığına güvenilemediği ve bu nedenle kontrol etmek (*xâtu*) gerektiği zaman, kişi ağırlığı ve ayarı garanti eden bir damga (*kanku*) taşıyan gümüşü almayı tercih edebilirdi. Birinci Babil hanedanı döneminden anlaşmalarda 'Babil damgasıyla (?) anılan(Vorderasiatische Bibliothek VI, No. 217, 15) şekelleri ya da 'Zahan şehrinden' ya da 'Grossippar'dan gelen şekelleri (Brit. Mus. Çiviyazısı Tabletleri IV, 47, 19a) buluruz. "

II. BÖLÜM

ÖRGÜTLÜ GRUPLARIN EKONOMİK İLİŞKİLERİ

1. *Ekonomik Eylem ve Ekonomik Olarak Etkin Gruplar*

Pek çok sosyal grup ekonomik etkinliklere katılır. Uygun olmayan kullanımının aksine, her araçsal *(zweckrationale)* eylemi ekonomik olarak düşünmeyeceğiz. Bu nedenle ruhsal bir kazanç için dua etme bazı dini doktrinlere göre belirli bir amaca sahip olabilse bile ekonomik bir eylem değildir. Her tasarruf etkinliğine de yer vermeyeceğiz; ne kavram oluşturmadaki entelektüel tasarrufu ne de estetik "araçlar tasarrufunu" saymayacağız; sanatsal yaratımlar çoğu zaman her zaman yenilenen basitleştirme girişimlerinin oldukça faydasız sonuçlarıdır. Teknik "optimum" –en az araç tüketimiyle görece en büyük sonuç - ilkesine salt bağlılık da ekonomik bir eylem sayılmaz; bu daha ziyade amaç-rasyonel bir teknik meselesidir. Ekonomik eylemden sadece eğer bir ihtiyacın tatmini, aktörün yargısına göre, görece *kıt* kaynaklara ve *sınırlı* sayıda olası eyleme bağlıysa ve bu durum özel tepkileri doğurursa bahsedeceğiz. Böyle bir rasyonel eylem için belirleyici olan tabii ki, bu yetersizliğin öznel olarak varsayılması ve eylemin ona yönelik olmasıdır.

Burada herhangi bir detaylı "vaka çözümlemesi yönteminden" ve terminolojiden bahsetmeyeceğiz. Yine de iki ekonomik eylem türünü ayıracağız: (I) Birincisi, eğer mal ve hizmetler talebe göre kıtsa, bir kişinin kendi ihtiyaçlarının karşılanmasıdır; bu yiyeceklerden dini terbiyeye kadar uzanan akla uygun çeşitler olabilir. "Ekonomi" terimi kullanıldığında özellikle günlük ihtiyaçları – maddi ihtiyaçları - düşünmek gelenekseldir. Bununla birlikte, ibadetler ve aşai rabbani ayinleri de, eğer onlara söylemeye uygun nitelikteki kişiler az sayıdaysa

ve tıpkı günlük ekmek gibi yalnızca bir ücret karşılığı sağlanabiliyorlarsa ekonomik nesneler haline gelebilirler. Çoğunlukla yüksek sanatsal değer atfedilen Buşmen desenleri ekonomik nesneler değildir; bunlar ekonomik anlamda emek ürünü bile değildir; daha düşük değer biçilen sanatsal ürünler bile eğer görece sınırlıysa ekonomik nesne haline gelir. (2) Ekonomik eylemin ikinci türü sınırlı malları kontrol ederek ve elden çıkararak kar yapmakla ilgilenir.

Sosyal eylem *(soziales Handeln)* ekonomi ile farklı şekillerde ilgili olabilir.[1]

Rasyonel olarak kontrol edilen eylem *(Gesellschaftshandeln)* aktörün gözünde, tamamen ekonomik sonuçlara – ihtiyaçların karşılanması ya da kar yapma- yönelik olabilir. Bu durumda bir *ekonomik grup* oluşur. Bununla birlikte, rasyonel olarak kontrol edilen eylem ekonomik işlemleri farklı amaçlara ulaşmak için bir araç olarak kullanabilir. Bu durumda *"ikincil ekonomik çıkarlara sahip grup" (wirtschaftende Gemeinschaft)* ortaya çıkar. Sosyal eylem ekonomik olan ya da olmayan hedeflerle de birleşebilir ya da bunların hiçbiri olmayabilir. Birincil ve ikincil ekonomik çıkarlara sahip gruplar arasındaki ayrım çizgisi değişkendir. Doğrusunu söylemek gerekirse, ilk durum sadece kıtlığa ait koşulların avantajını kullanarak kar elde etmeye çalışan gruplarda geçerlidir; yani kar yapan girişimler, sadece ihtiyaçların karşılanmasına yönelik tüm gruplar için, yalnızca arz talep ilişkisinin gerekli kıldığı kadarıyla ekonomik eyleme başvurur. Bu bakımdan bir ailenin, bir hayır kurumunun, bir askeri yönetimin ya da ortak bir ormanı temizleme ya da avlanma birliğinin ekonomik etkinlikleri arasında bir fark yoktur. Tabii ki ormanı temizleme durumunda olduğu gibi, temelde ekonomik talepleri karşılamak adına oluşan sosyal eylem ile kıtlığa ait koşullar nedeniyle ekonomik eylemleri gerektiren amaçlara sahip (askeri eğitim gibi) bir eylem arasında fark görünür. Ama gerçekte bu ayrım çok belli belirsizdir ve herhangi bir kıtlığın olmadığı durumda sosyal eylemin aynı kalacağı ölçüde açıkça çizilebilir.

Ne birincil ne de ikincil çıkarlara sahip bir grup oluşturan sosyal eylem, çeşitli açılardan kıtlık unsurları tarafından etkilenebilir ve o ölçüde ekonomik olarak belirlenebilir. Öte yandan, böyle bir eylem ekonomik etkinliklerin doğasını ve gidişini de belirleyebilir. Çoğunlukla her iki etki de geçerlidir. İki sosyal gruptan biriyle ilişkili olmayan sosyal eylem olağan dışı değildir. Her ortak adım bir örnek olabilir. Ekonomik olarak önemli olmayan gruplar çoktur. Bununla birlikte, ekonomik olarak ilişkili gruplarla ilgili özel bir durum, normları katılımcıların ekonomik davranışını düzenleyen; fakat organları ekonomik etkinliği doğrudan katılım, somut yönergeler ya da resmi emirler aracılığıyla sürekli

olarak yönetmeyen gruplardan oluşur : Bunlar *"düzenleyici gruplardır."* Bunlar her türlü siyasal ve dinsel ve diğer birçok grubu kapsar; bunlar arasında (balıkçı ve köylü kooperatifleri gibi) özellikle ekonomik düzenleme adına birleşen çok sayıda grup vardır.

Söylediğimiz gibi, bir şekilde ekonomik olarak belirlenmeyen gruplar çok nadirdir. Yine de bu etkinin derecesi büyük ölçüde değişir ve hepsinden önemlisi, sosyal eylemin ekonomik olarak belirlenmesi – sözde tarihsel materyalizmin varsayımının tersine- belirsizdir. Ekonomik analizde değişmez olarak kabul edilmek zorunda olan olaylar çoğunlukla, onları kapsayan ya da onlarla birlikte var olan, birincil ve ikincil ekonomik çıkarlara sahip grupları kapsayan gruplar arasındaki önemli yapısal değişikliklerle – sosyolojik bakış açısından- uyumludur. Sosyal yapıların ve ekonominin " işlevsel olarak" ilişkili olduğu tezi bile, eğer kesin bir karşılıklı bağımlılık varsayılırsa, tarihi bir genelleme olarak değerlendirilemeyecek önyargılı bir görüştür. Zira sosyal eylem biçimleri " kendi yasalarını" izler; bir çok kez göreceğimiz gibi, bu olgudan ayrı olarak bile, belli bir durumda ekonomik nedenler dışında ortak olarak belirlenebilirler. Bununla birlikte, belli bir noktada ekonomik koşullar neredeyse bütün sosyal gruplar, en azından temel kültürel önemi olan gruplar için nedensel olarak önemli ve çoğunlukla belirleyici hale gelme eğilimdedir; öte yandan, ekonomi de genellikle içerisinde mevcut olduğu sosyal eylemin özerk yapısı tarafından etkilenir. Bunun nerede ve nasıl olacağına göre hiçbir önemli genelleme yapılamaz. Bununla birlikte, sosyal eylemin somut yapıları ve ekonomik örgütlenmenin somut biçimleri arasındaki birleşme eğiliminin derecesi hakkında genelleme yapabiliriz; yani genel anlamda, birbirlerini destekleyip desteklemediklerini ya da engelleyip engellemediklerini veya dışlayıp dışlamadıklarını– birbirleriyle ilişkilerinde "yeterli mi " yoksa "yetersiz mi" olduklarını - ifade edebiliriz. Bu gibi yeterlilik ilişkilerinden sıkça bahsedeceğiz. Bunun yanında, ekonomik çıkarların belli türden bir sosyal eylemi sonuç verme eğiliminin şekli hakkında bazı genellemeler geliştirilebilir.

2. Açık ve Kapalı Ekonomik İlişkiler

Sıkça görülen bir ekonomik etken bir geçim kaynağı – daireler, klientler ve diğer kar getiren fırsatlar – için rekabettir. Rekabet edenlerin sayısı kar süresiyle ilişkili olarak arttığında, katılımcılar rekabeti engellemeyle ilgilenmeye başlar. Genellikle bir rekabetçi grubu (gerçek ya da potansiyel) bir diğer rekabetçi

grubunun dışsal olarak belirlenebilen bir karakteristiğini – ırk, dil, din, yerel ya da sosyal köken, soy, ikamet vb. – onları dışlamak için mazeret olarak alır. Bireysel durumlarda hangi niteliğin seçildiği önemli değildir: Kendisini en kolay biçimde ne gösterirse o benimsenir. Böyle bir grup eylemi yöneldikleri tarafından uygun bir tepkiye sebep olabilir.

Ortak olarak hareket eden rekabetçiler, birbirlerine karşı sürekli rekabete karşın şimdi yabancılara karşı bi artan "çıkar grubu" oluşturur; rasyonel düzenlemelere sahip bir ortaklık çeşidi kurma yönünde bir eğilim vardır; eğer tekelci çıkarlar devam ederse, zamanı geldiğinde rekabet edenler ya da onların etkileyebildiği bir başka grup (örneğin siyasal bir topluluk) resmi tekeller aracılığıyla rekabeti sınırlayan yasal bir düzen kurar; o andan itibaren, belli kişiler tekelci uygulamaları, eğer gerekirse, güçle korumak için "organlar" olarak vardırlar. Böyle bir durumda çıkar grupları *yasal olarak imtiyazlı grup (Rechtsgemeinschaft)* şeklinde gelişmiştir ve katılımcılar *imtiyazlı üyeler (Rechtsgonossen)* haline gelmiştir. Böyle bir kapanma, adlandırmak istediğimiz gibi, sürekli yenilenen bir süreçtir; bu tüm lonca ve diğer tekel grupları ile beraber topraktaki mülkiyetin kaynağıdır.

Spesifik, genellikle ekonomik fırsatları tekelleştirme eğilimi şu gibi durumlarda her zaman itici güçtür: Her zaman kapalı tekelci gruplar anlamına gelen "kooperatif kuruluşlar", örneğin, adlarını belli bir balık tutma alanından alan balıkçı grupları; belli mevkiler[2] üzerinde yasal ya da en azından fiili tekel sağlamaya çalışan mühendislik mezunları birliğinin kurulması; yabancıların bir köyün tarlasında ve ortak arazisinde pay sahibi olmaktan dışlanması; tezgahtarların[3] "vatansever" ortaklıkları; belli bir alan ya da bölgeye ait *ministeriales*, şövalyeler, üniversite mezunları ve esnaf; memuriyet hakkı kazanan eski askerler – tüm bu gruplar öncelikle bazı ortak eylemler *(Gemeinschaftshandeln)* ve sonra belki açık bir ortaklık içindedir. Bu tekelleşme bazı olumlu ve olumsuz nitelikleri paylaşan rakiplere doğru yönelir; amacı her zaman sosyal ve ekonomik fırsatların *grup dışındakilere* kapanmasıdır. Özellikle grup üyeleri tekelci avantajların dağılımdan pay aldığı kadarıyla bunun kapsamı büyük ölçüde değişebilir. Bunlar, bu nedenle birbirleriyle serbest rekabet edebilen bütün tekel sahiplerine açık kalabilir; mesleki berat sahiplerine (bazı konumlara hak kazanan mezunlar ya da müşteriler ve çırakların istihdamıyla ilgili olarak imtiyazlı usta-zanaatkarlar) bakabilirsiniz. Yine de böyle fırsatlar *grup içindekilere* bile kapalı olabilir. Bu, farklı yollarla yapılabilir: (a) Pozisyonlar rotasyona tabi tutulabilir: Makam arpalıklarının bazı sahiplerinin kısa süreli atanmasının amacı buydu; (b) Tahsis-

ler, örneğin Rus *miri* gibi katı biçimde örgütlenmiş kırsal bir komünde tarlalar üzerindeki bireysel tasarrufta olduğu gibi iptal edilebilir;[4] (c) tahsisler ömür boyu olabilir; tüm arpalıklar, memuriyetler, usta-zanaatkar tekelleri, ortak arazileri kullanma hakları ve başlangıçta pek çok köy komününün paylaşılmasında kural budur; (d) üye ve mirasçıları belli ödenekleri diğerlerine verilmemesi ya da yalnızca grup üyelerine verilebilmesi şartıyla alabilirler: Antikite'nin savaşçı arpalığı (κλῆρος), *ministeriales'in* hizmet tımarları ve katılımsal memurluklar ve zanaatlar üzerindeki tekeller bunlara örnektir; (e) son olarak, sadece payların sayısı sınırlanabilir, ama bunun sahibi kendisininkini diğer grup üyelerinin bilgisi ya da izni olmadan hissedarları olan bir şirketteki gibi özgürce dağıtabilir. İçsel kapalılığın bu farklı aşamaları grup tarafından tekelleştirilmiş sosyal ve ekonomik fırsatların *sahiplenilmesindeki* aşamalar olarak adlandırılacaktır.

Sahiplenilen tekelci fırsatlar böylece tamamen "serbest" mülk haline gelerek grup dışında takas için piyasaya sunulursa, eski tekelci birlik ortadan kalkar. Bunun kalıntıları, pazarda bireyin "kazanılmış hakları" olarak görülen sahiplenilmiş tasarruf yetkileridir. Zira doğal kaynaklardaki tüm mülkiyet tarihi olarak grup üyelerinin tekelci paylarının aşamalı olarak sahiplenilmesinden doğdu. Günümüzün aksine, sadece somut mallar değil, ama aynı zamanda sosyal ve ekonomik fırsatların her çeşidi de sahiplenme nesnesiydi. Tabii ki, sahiplenmenin tarzı, derecesi ve kolaylığı nesnenin ve sahiplenme ile çok farklı derecelerde ilgili fırsatların teknik doğası ile büyük ölçüde farklılaşabilir. Örneğin, belli bir tarlayı işlemekle geçinen ya da ondan gelir elde eden bir kişi somut ve açıkça sınırlanmış maddi nesneye bağlıdır, fakat müşterilerle olan durum bu değildir. Sahiplenme nesnenin sadece ıslah aracılığıyla bir gelir üretmesi, böylece bir dereceye kadar kullanıcının emeğinin ürünü olması olgusu tarafından motive edilmez; zira bu, farklı bir tarzda da olsa kazanılmış bir müşteri topluluğu için daha fazla geçerlidir; müşteriler gayrimenkul kadar kolay "kayıt edilemezler." Sahiplenmenin kapsamının nesneler arasındaki bu tür farklılıklara dayanması çok doğaldır. Yine de burada, prensipte sahiplenmenin hızı değişebilse bile sürecin her iki durumda da aynı olduğunu vurgulamak isteriz: Tekelleşmiş sosyal ve ekonomik fırsatlar üyelerine bile "kapalıdır". Böylece, gruplar içsel ve dışsal "açıklık" ve "kapalılıklarına" göre değişen derecelerde farklılaşır.

3. Grup Yapıları ve Ekonomik Çıkarlar: Yayılmacı Eğilimlere Karşı Tekelci Eğilimler

Bu tekelci eğilim, gruplar; yetişme, çıraklık ve eğitim aracılığıyla *kazanılan* niteliklerle birlikte kişiler tarafından oluşturulduğunda spesifik formlar kazanır. Bu nitelikler belli türden ekonomik özellikler, aynı ya da benzer makamların elde tutulması, şövalyece ya da çileci bir hayat tarzı olabilir. Eğer böyle bir durumda sosyal eylemden bir birlik ortaya çıkarsa bu *loncaya* doğru yönelir. Tam üyeler ruhsal, entelektüel, sosyal ve ekonomik malların, görevlerin ve konumların tekelleştirilmesinden bir iş yaparlar. Sadece (1) gerekli eğitimi edinmek için bir çıraklığı tamamlayanlara, (2) yeterliliklerini ispatlamış olanlara, (3) bazen daha uzun bekleme sürecinden geçenler ve ek koşulları karşılayanlara mesleğin sınırsız icrası izin verilir. Bu gelişme gruplarda aracılığıyla genç öğrenci birliklerinden şövalye birliklerine ve zanaat loncalarına, modern memurlar ve çalışanlardan istenen niteliklere sıralanan gruplar içinde tipik bir kalıp izler. Etkili bir performansı güvence altına alma kaygısının her yerde belli bir önemi olabildiği doğrudur; katılımcılar birbirleriyle olan olası sürekli rekabete rağmen idealist ve materyalist sebeplerle bunu isteyebilirler: Yerel esnaf bunu işlerinin saygınlığı adına, belli bir ortaklığın *ministerialesi* ve şövalyeleri mesleki saygınlıkları ve aynı zamanda kendi askeri güvenlikleri adına ve çileci gruplar tanrıların ve şeytanların gazaplarını kusurlu işlemler sebebiyle tüm üyelere karşı yöneltebileceği korkusuyla isteyebilirler. (Örneğin, neredeyse tüm ilkel kabilelerde ritüel bir dans sırasında hatalı şarkı söyleyen kişiler böyle bir suçun cezası olarak öldürülürdü[5].) Fakat normalde bu etkili performans kaygısı arpalıklara ve belli bir mesleğin onuruna aday olanların sayısını sınırlama kaygısının arkasından gelir. Çıraklık dönemleri, bekleme süreçleri, sanat eserleri ve diğer talepler, özellikle grup üyelerinin masraflı eğlenceleri mesleki yeterlilik testlerinden çoğu zaman daha ekonomiktir.

Böyle tekelci eğilimler ve benzer ekonomik düşünceler çoğunlukla bir grubun büyümesini *engellemede* önemli rol oynamıştır. Örneğin, Atina demokrasisi yurttaşlık avantajlarını paylaşabilenlerin sayısını gittikçe daha çok sınırlamaya çalıştı ve böylece kendi siyasal genişlemesini sınırladı. Quaker propagandası nihai anlamda benzer bir ekonomik çıkarlar kümesi tarafından duraklatıldı. İslamın, başlangıçta dini bir yükümlülük olan tebliğ gayreti sınırlarını, fetih savaş-

çılarının imtiyazlı inananların ihtiyaçlarını karşılayabilecek müslüman olmayan ve dolayısıyla imtiyazsız bir nüfusa sahip olma arzusunda buldu– bu birçok benzer olay için tip durumdur.

Diğer taraftan, bireylerin grup çıkarlarını temsil ederek ya da diğer bazı şekillerde, grubun varlığından ideolojik ve ekonomik olarak geçinmesi tipik bir olaydır. Bu nedenle sosyal eylem başka türlü olamadığı durumlarda yayılabilir, sürekli hale getirilebilir ve bir birliğe dönüştürülebilir. Bu çıkar türünün çok çeşitli entelektüel kökenleri olabilir: 19. Yüzyılda Romantik ideologlar ve onların taklitçileri çok sayıda "ilginç" halkın azalan dil gruplarını dillerini maksatlı olarak geliştirmeleri için uyandırdı. Alman ortaöğretim ve üniversite öğretmenleri hakkında kitap yazma ihtiyacı hissettikleri küçük Slav dil gruplarını korumaya katkıda bulundu.

Bununla birlikte, böyle salt ideolojik grup varlığı ekonomik çıkardan daha az etkili bir araçtır. Bir grup bazılarına ortak çıkarlarının sürekli ve özel organları olarak davransın diye para ödüyorsa ya da bu gibi çıkar temsili diğer açılardan da para ediyorsa, bütün koşullarda birlikte tasarlanmış eylemin devamlılığı için güçlü bir güvence sağlayan bir ortaklık ortaya çıkar. Bundan dolayı, bazı kişiler mevcut üyelerin muhafazası ve yeni üyelerin devşirilmesiyle profesyonel olarak ilgilenirler. Bunların (saklı ya da açık) cinsel çıkarları[6] ya da "maddi olmayan" diğer çıkarları ya da son olarak ekonomik çıkarları (ticari birlikler, yönetim ortaklıkları ve benzer kuruluşlar) temsil için para alıp almadıkları, parça başına para alan halk sözcüleri mi yoksa maaşlı sekreterler mi oldukları da önemli değildir. Aralıklı ve irrasyonel eylem modelinin yerini, katılımcıların idealleri için duydukları başlangıç coşkusu kaybolduktan çok sonra işlevini sürdüren sistematik rasyonel "girişim" alır.

Gerçek kapitalist ekonomik çıkarlar çeşitli şekillerde belli grup etkinliklerinin yayılmasından fayda sağlayabilir. Örneğin, [Alman İmparatorluğunda] Alman "Gotik" yazı tipinin sahipleri [Latin *Antiquayı* kullanmak yerine] bu "vatansever" yazı çeşidini korumak ister; benzer şekilde, binaları askeri personel için yasak olsa bile Sosyal Demokratların toplantılarına izin veren hancılar parti üyelerinin artmasından çıkar sağlarlar. Herkes her tür sosyal eylem için bu tür çok örnek düşünebilir.

İster çalışanlardan isterse kapitalist işverenlerden bahsedelim, tüm bu ekonomik çıkar örnekleri ortaklaşa tek bir özelliğe sahiptir: Paylaşılan ideallerin içeriğindeki çıkar, etkinliklerinin içeriğine bakmaksızın grubun devamında ya da propagandasındaki çıkarın arkasında kalır. Çok etkileyici bir örnek Ameri-

kan partilerindeki ideolojik içeriğin tamamen kaybolmasıdır; fakat en büyük örnek tabii ki, siyasal toplulukların gelişmesi ve kapitalist çıkarlar arasındaki çok eski bağlantıdır. Bir yandan, bu topluluklar ekonomi üzerinde olağandışı bir etki ortaya koyabilirler; diğer yandan öyle büyük bir gelir aktarabilirler ki kapitalist çıkarlar en çok onlardan kazanç elde edebilir: Bunu doğrudan ücretli hizmetler sunarak ya da beklenen gelirler karşılığı avans vererek ve dolaylı olarak siyasal topluluğun alanı içinde nesnelerden yararlanılması yoluyla yapabilirler. Antikite'de ve modern tarihin başlangıcında kapitalist kazancın odağı böyle siyasal olarak belirlenen "emperyalist" çıkarlar üzerinde yoğunlaştı, ve bugün yine kapitalizm gittikçe bu yönde ilerliyor. Her bir ülkenin güç alanın genişlemesi ilgili kapitalist çıkarların potansiyel karını arttırır.

Bir grubun genişlemesini destekleyen bu ekonomik çıkarlara sadece yukarıda tartışılan tekelci eğilimler tarafından değil, aynı zamanda bir grubun kapalılığında ya da ayrıcalıklı oluşunda ortaya çıkan diğer ekonomik çıkarlar tarafından da karşı çıkılabilir. Gönüllü kuruluşların öncelikli rasyonel amaçlarını aşma ve çok farklı amaçları olabilen katılımcılar arasında ilişki oluşturma eğiliminde olduklarını genel terimlerle daha önce ifade etmiştik: Bir kural olarak, kapsayıcı toplu ilişki *(übergreifende Vergemeinscahaftung)* kendini birliğe *(Vergesellscahaftung)* bağlar. Tabii ki bu her zaman doğru değildir; bu sadece sosyal eylemin sadece işle ilgili değil aynı zamanda kişisel bağlantıları da öngördüğü durumlarda gerçekleşir. Örneğin bir kişi kişisel niteliklerine bakılmaksızın, sadece ekonomik işlem sayesinde ve genellikle diğer hisse senedi sahiplerinin bilgisi ve rızası olmadan hisse senedi alabilir. Benzer bir yönelim üyeliği salt resmi koşul ve başarıya bağlı olarak yapan ve bireyin kendisini değerlendirmeyen bütün birliklerde egemendir. Bu, çoğunlukla salt ekonomik belli gruplarda ve aynı zamanda bazı gönüllü siyasal kuruluşlarda gerçekleşir; genelde bu yönelim her yerde grubun amacı ne kadar rasyonel ve özelleştirilmişse o kadar olasıdır. Bununla birlikte, kabulün açıkça ya da sessizce yeterlilikleri gerektirdiği ve bu kapsayıcı toplu ilişkilerin ortaya çıktığı pek çok birlik vardır. Tabii ki bu, özellikle, üyeler kabulü adayın kişisel niteliklerini araştırmaya ya da onaylamaya dayanarak yaptığında gerçekleşir. En azından bir kural olarak, aday sadece kuruluş için yararlılığına göre değil ama aynı zamanda "varoluşsal olarak", üyeler tarafından itibar edilen kişisel niteliklerine göre de incelenir.

Burada çeşitli birlik türlerini ayrıcalıklı oluşlarına göre sınıflandıramayız. Böyle bir ayrıcalığın birliğin çok çeşitli türlerinde ortaya çıktığını söylemek ye-

terlidir. Sadece dini bir cemaat değil, aynı zamanda bir sosyal kulüp de, örneğin bir gaziler birliği ve hatta bir bowling kulübü, kural olarak kişisel olarak üyelerin itiraz ettiği bir kimseyi üyeliğe kabul etmez. Bu salt gerçek yeni üyeleri grubun amacı için önemli olan niteliklerinin çok ötesinde dışarıya karşı "meşrulaştırır." Üyelik ona yine kuruluşun özel amaçlarının çok ötesinde avantajlı bağlantılar sağlar. Dolayısıyla, kişilerin, amacıyla gerçekten ilgilenmemesine rağmen sadece bu ekonomik olarak değerli meşrulaştırmalar ve üyelikten gelen bağlantılar hatırına bir kuruluşa girmesi çok yaygındır. Tek başına ele alındığında, bu güdüler gruba katılma ve böylece grubun genişlemesi için güçlü bir teşvik içerebilir, fakat üyelerin bu avantajları tekelleştirme ve olası en küçük daireyle sınırlama vasıtasıyla ekonomik değerlerini arttırma kaygısı tarafından ters bir etki oluşturulur. Böyle bir daire ne kadar küçük ve ayrıcalıklı olursa üyeliğin hem ekonomik değeri hem de sosyal saygınlığı o kadar yüksek olacaktır.

Son olarak, ekonomi ve grup etkinlikleri arasında sıkça görülen bir başka ilişkiyi kısaca ele almak zorundayız: temelde ekonomik olmayan bir grubu korumak ve genişletmek için ekonomik avantajların tasarlanmış olarak sunulması. Bu, özellikle birkaç benzer grup üyelik için rekabet ettiğinde ortaya çıkar: Siyasal partiler ve dini topluluklar buna örnektir. Örneğin Amerikan cemaatleri sanatsal, sportif ve diğer eğlenceleri düzenler ve boşanmış kişilerin yeniden evlenme koşullarını azaltır; evlilik düzenlemelerinin sınırsız biçimde eksiltilmesi sadece son zamanlarda düzenli kartelleşme tarafından engellendi. Dini ve siyasi partiler geziler ve benzer etkinlikler düzenlemenin yanında gençlik grupları ve kadın kolları kurarlar ve salt kentsel ya da onlara yerel özel çıkarları ekonomik olarak destekleme olanağı veren temelde siyasi olmayan diğer etkinliklere hevesle katılırlar. Çok büyük ölçüde, belediye ve kooperatiflerdeki ya da diğer makamların bu tür gruplar tarafından işgalinin doğrudan ekonomik bir güdüsü vardır: Onlara memurlarını makam arpalıkları ve sosyal statü aracılığıyla geçindirmelerine ve işletme giderlerini bu diğer makamlara devretmede yardımcı olur. Bu amaca uygun olan meslekler belediyeler, üretici ve tüketici kooperatifleri, sağlık sigortası fonları, sendikalar ve benzer kuruluşlardaki işlerdir; tabii ki büyük ölçüde, siyasi makamlarda ve arpalıklarda ya da siyasi otoritelerden sağlanabilen saygın ve kazançlı pozisyonlardaki işler de – profesörlük dahil– bulunmaktadır. Bir grup, parlamenter bir hükümet sisteminde yeteri kadar büyükse, böyle bir desteği tıpkı bunun gerekli olduğu siyasal partiler gibi, liderleri ve üyeleri için elde edebilir.

Bu bağlamda, sadece, ekonomik olmayan grupların da özellikle propaganda amacıyla ekonomik kuruluşlar kurduğu genel olgusunu vurgulamak isteriz. Dini grupların çoğu hayır etkinliklerinin böyle bir amacı vardır ve bu Hristiyan, Liberal, Sosyalist ve Vatansever sendikalar ve karşılıklı yarar fonları, tasarruf ve sigorta fonları ve büyük ölçüde müşteri ve üretici kooperatifleri için bile geçerlidir. Örneğin bazı İtalyan kooperatifleri bir işçiyi işe almadan önce günah çıkarma belgesi istiyordu. Almanya'da [1918'den önce] Lehler kredi verme, ipotek ödemeleri ve çiftlik edinmeyi olağanüstü etkileyici bir tarzda örgütlediler; 1905/6 Devrimi sırasında Rus partileri doğrudan doğruya benzer modern politikaları takip etti. Bazen ticari girişimler kurulur: bankalar, (Ostende'deki *Hotellerie du Peuple* gibi) oteller ve hatta (Belçika'da da olmak üzere) fabrikalar. Eğer bu olursa, siyasal topluluk içindeki hakim gruplar, özellikle devlet memurları, iktidarda kalmak için benzer yöntemlere başvurur ve ekonomik olarak avantajlı "vatansever" birliklerden ve etkinliklerden devlet kontrollü kredi kuruluşlarına (*Preussenkasse* gibi) kadar her şeyi düzenler. Burada böyle propagandacı yöntemlerin teknik detayları bizi ilgilendirmiyor.

Bu kısımda sadece, farklı gruplar içindeki yayılmacı ve tekelci ekonomik çıkarların bir arada varoluşunu ve karşıtlığını genel terimlerle ifade etmek ve bazı tipik örneklerle göstermek istedik. Daha fazla detaydan kaçınmak zorundayız; çünkü bu çeşitli birlik türlerinin özel olarak araştırılmasını gerektirir. Bunun yerine, grup etkinlikleri ile ekonomi arasında en sık görülen ilişkiyi kısaca ele almak zorundayız: olağan üstü çok sayıda grubun ikincil ekonomik çıkarlara sahip olması olgusu. Normalde, bu gruplar bir tür rasyonel birlik geliştirmeliydi; istisnalar haneden kaynaklananlardı (bkz., aşağıda bölüm IV:2).

4. Ekonomik Olarak Etkin Gruplar Tarafından İhtiyaç Karşılanmasının Beş Türü

Rasyonel birlik haline gelen sosyal eylem, eğer çalışmaları için mal ve hizmete ihtiyaç duyarsa yerleşik bir düzeni olacaktır. Prensipte, bu mal ve hizmetleri güvence altına almanın beş tipik yolu vardır – örnekler mümkün olduğunca siyasal gruplardan alınacaktır, çünkü bunlar en yüksek derecede geliştirilmiş düzenlemelere sahiptir:

(1) Kolektif doğal ekonomisiyle *oikos* tipi. Grup üyeleri herkes için eşit ya da özelleşmiş olabilen (örneğin, tüm sağlam erkeklerin evrensel olarak askere

alınması ya da esnaf olarak uzmanlaşmış askeri görevler – *(Ökonomiehandwerker)* belirli kişisel hizmetleri vermek zorundadır; ayrıca, sabit ayni ödemelerle (kraliyet masası ve askeri yönetim için) maddi ihtiyaçları karşılamak zorundadırlar. Bu nedenle bu mallar ve hizmetler pazar için değil, grubun kolektif ekonomisi için üretilir (örneğin, kendine yeten derebeyi ya da kraliyet hanesi – *oikosun* saf tipi – ya da – yaklaşık olarak– eski Mısır'daki gibi, tamamen ayni ödemelere ve hizmetlere dayanan askeri yönetim).

(2) Bir grubun taleplerini ekipman satın alarak ve işçileri, memurları ve paralı askerleri çalıştırarak karşılamayı mümkün kılan *pazara yönelik vergiler;* bu vergiler zorunlu vergiler, düzenli aidatlar ya da bazı durumlarda ücretler olabilir; bunlar başka türlü grup üyesi olmayan ama (a) (gayri menkul Sicil Dairesi ya da diğer bazı daireler gibi) bazı avantajlar ve fırsatlardan ya da (yollar gibi) fiziksel imkanlardan yararlanan kişilerden alınan vergiler de olabilir – ilişkili prensip verilen hizmetlerin tazmini ilkesidir: teknik anlamda ücretler; vergiler (b) sadece grubun güç alanının içinde olan kişilerden de alınabilir (sadece yerleşik kişilerden bağışlar, grubun bölgesinden geçen kişilerden ve mallardan alınan vergiler).

(3) *Pazar için üretim*: Bir işletme ürünlerini ve hizmetlerini satar ve kazançlarını bir parçası olduğu gruba bırakır. İşletmenin resmi bir tekeli olmayabilir (*Prusya Seehandlung ve the Grande Chartreuse)* , ya da (postane gibi) geçmişte ve günümüzde sıkça görülen tekelci bir tip olabilir. Açıkça, bu mantıksal olarak en tutarlı üç tip arasında her tür kombinasyon mümkündür. Paranın yerini ayni ödemeler alabilir, doğal ürünler pazarda satılabilir, sermaye malları doğrudan ayni ödemelerle güvence altına alınabilir ya da vergilerin yardımıyla satın alınabilir. Bir kural olarak, bu tiplerin parçaları birbiriyle birleşir.

(4) *Hamilik Tipi*: Gönüllü bağışlar bunları yapabilen ve grupta, diğer açılardan üye olsalar da olmasalar da, maddi ve ideal çıkarları olan kişiler tarafından yapılır. (Dini ve siyasal gruplar örneğinde, tipik biçimler dini bağışlar, büyük bağışçılar tarafından yapılan siyasal yardımlar, fakat aynı zamanda dilenci tarikatları ve erken tarihi dönemlerde prenslere verilen çok da gönüllü olmayan "hediyeler"dir.) Sabit kurallar ve yükümlülükler ve bağışlarla diğer katılım biçimleri arasında zorunlu bağlantılar yoktur: Destekçi grubun tamamen dışında kalabilir.

(5) *Bağışlar ve Hizmetlerle İlişkili Pozitif ve Negatif Ayrıcalıklar.* (a) Pozitif değişken öncelikle belli bir ekonomik ya da sosyal tekel güvence altına alındığın-

da ya da, tersine, imtiyazlı belli statü grupları ya da tekelleşmiş gruplar tamamen ya da kısmen bağışık olduğunda ortaya çıkar. Bu nedenle bağışlar ve hizmetler çeşitli mülkiyet ve gelir sınıflarından ya da – en azından prensipte – özgürce ulaşılabilen mülkiyet ve meslek türlerinden genel kurallara göre talep edilmez; bunlar daha ziyade, daha büyük topluluk tarafından bir bireye ya da bir gruba verilmiş spesifik ekonomik ve siyasal güçlere ve tekellere göre talep edilir. (Buna örnek olarak; feodal malikaneler, vergi imtiyazları ya da loncalar ve belli statü grupları için özel vergiler verilebilir.) Burada esas olan, bu taleplerin imtiyazların güvencesi ya da tahsisinin bir bağlantısı ya bunların telafisi olarak yapılmasıdır. Bu nedenle ihtiyaçların karşılanması yöntemi grubun çeşitli tabakalarına verilen sosyal ve ekonomik fırsatların kapalılığıyla grubun tekelci farklılaşmasını oluşturur ya da sağlamlaştırır. Önemli özel bir durum, anlaşmalı eylemin gerekli miktarına izin veren sahiplenilmiş güç konumlarıyla olan bağlantılarıyla feodal ve patrimonyal yönetimin pek çok farklı biçimidir. (*Ständestaat*'da prens, tıpkı siyasal ya da patrimonyal güç ve statüdeki feodal katılımcılar, vasallar ve *ministeriales* ve benzerlerinin kendi araçlarını kullanmak zorunda olması gibi, hükümetin masraflarını kendi patrimonyal mülklerinden karşılamak zorundadır.) Çoğu zaman, bu ihtiyaçların karşılanması biçimi ayni bağışları kapsar. Bununla birlikte, kapitalizmde benzer olaylar gerçekleşebilir: örneğin, siyasal otoriteler bir girişimci grubuna bir tekeli bir şekilde garanti edebilir ve karşılığında bağışları doğrudan ya da vergiler yoluyla dayatabilir. Merkantilist dönemde çok yaygın olan bu yöntem, günümüzde yine oldukça önemlidir –Almanya'daki [7] içki vergisi gibi.

(b) Negatif imtiyazlar aracılığıyla ihtiyaçların giderilmesi *liturji* olarak adlandırılır: Eğer ekonomik olarak maliyetli yükümlülükler herhangi bir tekel tarafından imtiyazlı olmayan belli bir büyüklük ve miktardaki mülke bağlanırsa *sınıf liturjisinden* bahsederiz ; en iyi ihtimalle bu etkilenenler nöbetleşebilirler. Buna örnek olarak Atina'daki *trierarchoi* ve *choregoi* ve Helenistik devletlerdeki zorunlu çiftlik vergileri verilebilir. Eğer yükümlülükler tekelci gruplarla, üyelerin tek taraflı olarak çekilemeyeceği ve dolayısıyla daha büyük siyasal birimin ihtiyaçlarını karşılamaya kolektif olarak yükümlü kalacakları şekilde ilişkilendirilirse, *statü liturjilerinden* bahsederiz. Buna örnek olarak; eski Mısır ve geç Antikite'nin zorunlu loncaları; vergilerden kolektif olarak mükellef olan Rus köylülerinin köylerine olan kalıtımsal bağı; tarih boyunca vergi ödeme ve muhtemelen asker verme kolektif yükümlülükleriyle birlikte *coloninin* ve köylülerin

az ya da çok kesin hareketsizliği; ve toplamak zorunda oldukları vergilerden kolektif olarak sorumlu olan Romalı *komutanlar (decuriones)* verilebilir.

Bir kural olarak, ihtiyaç karşılamanın son türü (5) doğası gereği zorunlu birlikler, özellikle siyasal birliklerle sınırlıdır.

5. İhtiyaç Karşılamanın ve Vergilendirmenin Kapitalizm ve Merkantilizm Üzerindeki Etkisi

Her zaman farklı çıkarlar arasındaki mücadelenin sonucu olan ihtiyaç karşılamanın çeşitli türleri, çoğu zaman doğrudan amacının ötesinde kapsamlı bir etki ortaya koyar. Bu, önemli ölçüde bir ekonomik düzenlemeye yol açabilir: Özellikle ihtiyaçları karşılamanın liturjik biçimleri örnek olarak verilebilir. Doğrudan bu durum olmadığında bile, bu türler ekonominin gelişmesini ve yönünü güçlü şekilde etkileyebilir. Örneğin, statü liturjisi sosyal ve ekonomik olanakların "kapatılmasına", statü gruplarının istikrarına ve dolayısıyla özel sermaye oluşumunun ortadan kaldırılmasına büyük katkıda bulundu. Ayrıca, siyasal bir topluluk ihtiyaçlarını kamu girişimleriyle ve pazar için üretimle giderirse, özel kapitalizm de ortadan kaldırılma eğiliminde olur. Tekelci ihtiyaç karşılama da özel kapitalizmi etkiler, fakat bu özel sermaye oluşumunu engellemekle birlikte onu canlandırabilir de. Bu, devlet destekli tekellerin özel doğasına bağlıdır. Antik kapitalizmin tıkanmasının nedeni Roma imparatorluğunun gittikçe daha çok statü liturjisine ve kısmen kamunun ihtiyaçlarını karşılamaya başvurmasıydı. Bugün belediyeler ya da devlet tarafından işletilen kapitalist girişimler kısmen özel kapitalizmi yeniden yönlendirir, kısmen de onun yerini alır: Alman borsalarının demir yollarının ulusallaştırılması nedeniyle demir yolu hisselerini fiyatlandırmaması sadece onların konumu için değil, aynı zamanda mülkiyet oluşumunun yapısı için de önemliydi[8]. Özel kapitalizm, eğer tekeller devlet tarafından korunursa ve (Alman içki vergisinde olduğu gibi) devlet yardımlarıyla güçlendirilirse geciktirilir (örneğin, özel içki fabrikalarının gelişmesi). Tersine, erken modern dönemdeki Orta Çağ boyunca ticaret ve koloni tekelleri başlangıçta kapitalizmin doğuşunu kolaylaştırdı, çünkü belli şartlar altında sadece tekeller kapitalist girişimler için yeterli bir kar süresi sağlıyordu. Ama daha sonra –17. yüzyılda İngiltere'de – bu tekeller kapitalist kar çıkarları için ayak bağı oldu ve öylesine keskin bir muhalefete neden oldular ki çöktüler. Bu nedenle vergi-temelli tekellerin etkisi belirsizdir. Bununla birlikte, kapitalist gelişme için

açıkça olumlu olan vergilendirme ve pazar yoluyla ihtiyaçların karşılanmasıydı; aşırı durumda, serbest pazar mümkün olduğu kadar grupların özel girişimciler tarafından işe alınması ve eğitimi de dahil olmak üzere idari ihtiyaçlar için kullanılır, ve tüm araçlar vergi gelirleriyle güvence altına alınır. Bu, tabii ki tam olarak gelişmiş bir para ekonomisini ve aynı zamanda katı biçimde rasyonel ve etkili bir yönetimi, bir bürokrasiyi, gerektirir.

Bu ön koşul özellikle kişisel ("taşınır") mülkiyetin vergilendirmesi açısından önemlidir; bu her yerde, özellikle bir demokraside zor bir girişimdir. Bu zorluklardan kısaca bahsetmek zorundayız, çünkü bunlar modern kapitalizmin doğuşunu büyük ölçüde etkilediler. Mülksüz sınıfın baskın olduğu yerde bile, kişisel mülkün vergilendirmesi, varlıklı kişi topluluktan özgürce ayrılabildiği sürece belli sınırlarla karşılaşır. Hareketliliğin derecesi sadece varlıklı kişinin bu özel topluluğa üyeliğinin görece önemine değil, ama aynı zamanda mülkiyetin doğasına da bağlıdır. Zorunlu kuruluşlarda, özellikle siyasal topluluklarda, tüm mülkiyetin büyük ölçüde gayri menkule bağlı kullanımı ya parasal ya da kolayca takas edilebilir olan kişisel mülkün tersine durağandır. Eğer varlıklı aileler bir topluluktan ayrılırsa, geride kalanlar daha fazla vergi ödemek zorundadır; pazar ekonomisine dayanan bir toplulukta ve özellikle emek pazarında, yoksullar ekonomik fırsatlarını öyle azalmış bulabilirler ki varlıklıları vergilendirme şeklindeki herhangi bir pervasız girişimi terk edecek ve hatta onları bilerek destekleyecekler. Bunun gerçekten olup olmayacağı, topluluğun ekonomik yapısına bağlıdır. Demokratik Atina'da bu gibi düşünceler zenginlerin vergilendirilmesi güdülerinin gerisinde kalırdı; çünkü Atina devleti büyük ölçüde halkının vergileriyle yaşıyordu ve (terimin modern anlamıyla) emek pazarının henüz kitlelerin sınıf konumunu belirlemediği bir ekonomiye sahipti.

Modern koşullar altında genellikle tersi doğrudur. Bugün iktidarı mülksüzlerin ele geçirdiği topluluklar çoğunlukla varlıklılara karşı temkinlidirler. Catania şehri gibi sosyalist kontrol altındaki belediyeler, zengin vergi-kazançlarıyla fabrikaları kendine çekti, çünkü sosyalist sınıf ve halk "sadece" mülk dağılımı ve "adil" vergilendirmeden çok daha iyi iş imkanlarıyla ve doğrudan sınıf konumunu iyileştirmeyle ilgiliydiler. Benzer şekilde, belli bir durumdaki çatışan çıkarlara rağmen, toprak beyleri, arsa spekülatörleri, perakendeciler ve esnaf önce sınıf tarafından belirlenen kendi dolaysız çıkarlarını düşünme eğilimdedirler; bu nedenle merkantilizm her tür toplulukta, oldukça çeşitli olmasına rağmen, sıkça görülen olgulardı. Bu, artan şekilde böyledir, çünkü bir topluluğun gö-

receli güç konumu ile ilgilenenlerin de vergi temelini ve onlara kredi verebilen büyük servetleri korumakta çıkarları vardı; bu nedenle, kişisel mülkiyete karşı ihtiyatla davranmaya zorlanırlar. Bu nedenle, yoksulların kontrolde olduğu durumda bile, mülk sahiplerinin kendi ikametgahlarını seçebildikleri çok sayıda topluluğun birbirleriyle rekabet etmeleri *şartıyla,* kişisel mülk ya merkantilist imtiyazları ya da en azından vergiden ve liturjilerden muaf olmayı bekleyebilir. Buna bir örnek Birleşik Devletlerdir; burada tekil devletlerin ayrılıkçılığı müşteri çıkarlarını birleştirmeye yönelik bütün ciddi denemelerin denemelerinin başarısızlığına yol açtı; daha sınırlı, ama hala geçerli olan bir ülkenin belediyelerinin durumudur ve son olarak bağımsız devletlerin kendileri vardır.

Ötesine gelince, vergilendirme yöntemi tabi ki, bir topluluktaki çeşitli grupların göreceli güç konumlarına ve ekonomik sistemin doğasına çok fazla bağlıdır. Ayni ihtiyaçların karşılanmasındaki her artış liturjik metoda destek olur. Bu nedenle, Mısır'da liturjik sistem Firavun döneminde ortaya çıktı ve Mısır örneğini model alan geç Roma liturjik devletinin rotası büyük ölçüde fethedilen iç kara bölgelerinin doğal ekonomisi ve kapitalist tabakanın görece gerileyişi tarafından belirlendi; buna karşın, bu tabakalar önceki önemlerini kaybetti çünkü İmparatorluğun siyasi ve idari dönüşümü vergi mültezimini ve tebaanın aşırı faizle sömürülmesini ortadan kaldırdı.

Eğer kişisel ("taşınabilir") mülkiyet egemense, varlıklılar her yerde kendilerini liturjik ihtiyaç karşılamanın yükünden kurtarır ve vergi yükünü kitlelere yükler. Roma'da askeri hizmet mülkiyete göre liturjik olarak sınıflandırılıyordu ve varlıklı vatandaşların kendi donanımlarını içeriyordu; bununla birlikte, daha sonra, şövalye tabakası askeri hizmetten muaf oldu ve giderleri kitlelerin vergileriyle karşılanan, devlet tarafından donatılan proleter ordu, başka yerde paralı ordu onun yerini aldı. Olağan dışı kamu gereksinimlerini mülk vergisi ya da faizsiz zorunlu borçlarla, yani varlıklıların liturjik yükümlülükleriyle karşılamak yerine, Orta Çağlar her yerde faizli borçlara, arazi ipoteklerine, gümrüklere ve diğer vergilere başvurdu; bu nedenle,varlıklılar acil kamu ihtiyaçlarını kazanç ve kira kaynağı olarak kullandı. Bazen bu uygulamalar bir süre Cenova'da olduğu gibi bir şehrin yönetimini ve vergi sistemini neredeyse devlete kredi verenlerin bir aracına indirgedi.

Son olarak, modern tarihin başlangıcında güç mücadelesine giren çeşitli devletler siyasal nedenlerle ve büyüyen para ekonomisi sebebiyle daha fazla sermayeye ihtiyaç duydu. Bu yükselen devletler ile aranan ve imtiyazlı kapitalist güçler arasında, modern kapitalizmin oluşmasında temel unsur olan ve o dö-

nemin politikaları için "merkantilist" ismini tamamen haklı çıkaran unutulmaz bir ittifakla sonuçlandı. Bu kullanım, Antikite'de ve modern zamanlarda kişisel ("taşınabilir") mülkün korunması olarak merkantilizm, farklı siyasal toplulukların vergi temellerini genişleterek ve özel borçlar elde etmek için sermaye oluşumunu destekleyerek birbiriyle rekabet ettiği her yerde var olsa da doğrudur. "Merkantilizm in " modern tarihin başlangıcında özel bir niteliğe ve özel etkilere sahip olmasının iki nedeni vardı: (1) Rekabet eden devletlerin ve ekonomilerinin siyasal yapısı – bu daha sonra ele alınacak– ve (2) gelişen modern kapitalizmin, özellikle Antikite'de bilinmeyen ve uzun dönemde devlet korumasında büyük ölçüde kar sağlayan endüstriyel kapitalizmin alışılmamış yapısı. Her halükarda, büyük, yaklaşık olarak eşit ve salt siyasal yapılar arasında var olan ve böyle bir küresel etkiye sahip Avrupa'daki rekabetçi mücadele o zamana dayanır. Bu siyasal rekabetin o zaman ortaya çıkan ve bugün farklı biçimlerde devam eden kapitalist korumacılığın en önemli güdülerinden biri olarak kaldığı iyi bilinir. Ne ticaret ne de modern devletlerin mali politikaları – bu politikalar günümüz ekonomi sisteminin merkezi çıkarlarıyla çok ilişkiydi – bu özel siyasal rekabet ve son beş yüzyıl boyunca Avrupalı devletler arasındaki "denge" – Renke'nin ilk çalışmasında bu dönemin [9] dünya-tarihsel ayırtediciliği olarak kabul ettiği olgu - olmadan anlaşılamaz.

NOTLAR

1. Bu cümle sonradan ekleme olarak görünüyor. *Soziales Handeln* terimi bölümde tekrarlanmaz; daha ziyade Weber daha eski eşdeğer *Gemeinschaftshandeln'i* kullanır.
2. Alışkanlığı olduğu şekilde, Weber belli bir birliğin adını genel anlamda ama aynı zamanda bir ironi eğilimiyle kullanır. Bu durumda saygınlıkta daha eski üniversitelerden daha düşük sırada olan Technical College (*Hochschulen*)'den mezun mühendisler birliği *Verband der Diplomingenieure*'e atıfta bulunur. Bu gibi mezunlar çoğunlukla üniversite statüleri ve korunan diplomaları olmadan kendilerini mühendislik okullarının ürünlerinden farklılaştırmada güçlük çektiler.
3. The Patriotic Association of Business Clerks işçi sınıfından toplumsal uzaklıklarını katı ulusçulukla vurgulayan beyaz yakalı çalışanlar birliğiydi. Bu birlik Weimer Cumhuriyetinde önemli bir sağ cephe olarak kaldı.
4. Bkz. Weber, *Economic History*, 30 vd.
5. Weber (bölüm. VI:8) bundan daha sonra Amerikan Kızılderilileri arasındaki bir uy-

gulama olarak bahseder; Fishoff bunu "Hindistan" olarak çevirir, fakat Ralph Linton uygulamanın yerini Polinezya olarak belirtir; bkz. *The Tree of Culture* (New York: Knopf, 1955), 192.

6. Weber burada güncel olaylara atıfta bulunuyor olabilir: Nikahsız birlikte yaşamayı ve gayrimeşru çocuk hakkını savunan kadın öğretim görevlileri ve "cinsel komünizmi" ilan eden eden Freudçu bir psikiyatrist Heidelberg'de ortaya çıktı ve onun kızgınlığını uyandırdı. Bununla birlikte Weber hiçbir suretle anti- feminist değildi. Karısı 1910'da Heidelberg'te *Bund deutscher Frauenvereine'nin* bir kongresini düzenlediğinde, bir fakülte üyesi bu toplantıya bir gazete makalesinde evlenmemiş kadınların, dulların, Yahudi ve kısır kadınların – bu son kategori açıkça Marianne Weber'i kastediyordu- bir kongresi olarak saldırdı. Weber karısının resmi savunmasını yazdı, ama bu karısının arkasına saklandığı ve onun adına düello yapmayı reddettiği suçlamalarına yol açtı. Sonuç Weber'in ilgili pek çok davasından biriydi. Weber ilk kadın doktora adayı Else von Richthofen'ın 1900'de Baden'de ilk fabrika müfettişi olmasına da yardım etti. (Else'nin kız kardeşi D.H. Lawrence'in karısıydı.) bkz. Marianne Weber, *Max Weber*, 263 vd., 411vd. ve 472 vd.

7. 1909 İçki Vergisi, Reichtag'da Liberaller ve Muhafazakarlar arasındaki koalisyonu bitirmede ve Şansölye Bülow'un istifasını tetiklemede ana etkendi. Ortadaki mesele artan askeri harcamaları karşılayacak vergilerle ilgili bir reform ve aynı zamanda vergi yükünün çeşitli sosyal tabakalara daha eşit olarak dağılımıydı.

8. 1875'te hızla gelişen Alman demir yollarının nerdeyse yarısı hala özel sektörün elindeydi. Demiryolu hisseleri 1873'deki büyük kazadan önce en önemli spekülasyon nesnesiydi. 1847'den beri demir yolu inşa eden Prusya devleti 1878'den sonra büyük ölçekli devletleştirmeye başladı. Bununla birlikte, daha fazla hisse spekülasyonunu önleme kaygısı askeri mülahazalardan daha az önemliydi. Bkz. Gustav Stolper, *German Economy: 1870-1940.* (New York: Reynal & Hitchcock, 1940), 72vd.

9. Leopold von Ranke, *Histories of the Latin and Teuton Nations: 1495 – 1514* (Londra, 1909), çeviren G.R. Dennis. İlk basım 1824 yazı. Bkz. Theodore von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years* (Princeton University Press, 1950), 24-32.

III. BÖLÜM

HANE, KOMŞULAR ve AKRABA GRUBU[1]

1. *Hane: Ailevî, Kapitalist ve Komünist Dayanışma*

Sosyal grupların ekonomik ihtiyaçlarını karşılama şekillerinin özel, çoğu zaman da oldukça karmaşık etkilerinin incelenmesi bu genel incelemenin kapsamına girmektedir ve somut bireysel olaylar sadece örnek olarak ele alınacaktır.

Çeşitli türden grupları sistematik olarak, sosyal eylemin yapısı, içeriği ve anlamına göre sınıflandırma girişimini bırakırken – ki bu genel sosyolojinin işidir – incelememiz açısından büyük öneme sahip olan grup tiplerinin açıklamasına dönüyoruz. Burada sadece ekonominin "toplumla" – bizim durumumuzda insan gruplarının genel yapılarıyla - ilişkisi tartışılacak ve ekonomik alanla özel kültürel alanlar – edebiyat, sanat, bilim vs. – arasındaki ilişki ele alınmayacaktır. Sosyal eylemin içerikleri ve yönleri sadece ekonomik olarak da geçerli özel biçimlere neden oldukları kadarıyla tartışılacaktır. Sonuç olarak ortaya çıkan sınır hiç şüphesiz oldukça değişkendir. Biz her halükarda sadece belirli evrensel grup tipleriyle ilgileneceğiz. Sonuç sadece genel bir tanımlamadır. Bu grupların somut tarihsel biçimleri "otorite" ile ilişkili olarak daha ayrıntılı şekilde tartışılacaktır. [X-XV. bölümler]

Devamlı bir cinsel birlikle kurulan, baba, anne ve çocuklar arasındaki ilişkiler bugün bize özellikle "doğal" ilişkiler olarak gelmektedir. Ancak, ekonomik bir bakım birimi sıfatıyla haneden ayrı olan, koca ve karı arasındaki cinsel temelli ilişki ve baba ile çocuklar arasında fizyolojik olarak belirlenmiş ilişki tamamıyla istikrarsız ve kırılgandır. Baba ilişkisi babanın ve annenin sabit bir ekonomik hane birimi olmadan var olamaz; böyle bir birimin olduğu yerde

bile baba ilişkisi her zaman çok önemli olmayabilir. Cinsel birleşmeden kaynaklanan bütün ilişkilerden sadece anne-çocuk ilişkisi "doğal"dır, çünkü bu çocuk kendi başına geçim araçlarını araştırabilmeye başlayana kadar süren biyolojik temelli bir hane birimidir.

Daha sonra Yunanlıların *homogalaktes* [tam olarak, aynı sütle beslenen kişiler] adını verdiği kardeş grubu gelir. Burada da, belirleyici husus ortak anne olayı değil ortak bakım olayıdır. Çoklu grup ilişkileri, cinsel ve fizyolojik ilişkilere ek olarak, aile spesifik bir sosyal kurum olarak ortaya çıkar çıkmaz oluşur. Tarihsel olarak, aile kavramının birçok anlamı vardı ve bu özel anlamı her zaman açık biçimde tanımlanırsa faydalıdır. Daha sonra bununla ilgili daha çok açıklama yapılacaktır.

Anne ve çocuk grupları (mevcut açıdan) en ilkel aile türü olarak görülmeliyse de bu sadece anne gruplarının olduğu toplumların varolduğu anlamına gelmez – ve gerçekte böyle bir şey düşünülemez. Bilindiği kadarıyla, aile tipi olarak anne gruplarının hakim olduğu yerlerde, ekonomik ve askerî grup ilişkileri erkekler arasında da mevcuttur ve erkeklerin kadınlarla (hem cinsel hem de ekonomik) ilişkileri için de aynı şey söz konusudur. Normal fakat ikincil bir form olarak salt anne gruplaması, özellikle erkeklerin günlük hayatını önce askerî amaçlarla sonra da başka amaçlarla bir "erkekler evinin " sabit topluluğuyla kısıtlandığı yerde bulunur. Erkek evleri *[Männerhauser]* militarist gelişmenin spesifik bir doğal öğesi ve sonucu olarak çeşitli ülkelerde bulunabilir.

Evlilik sadece, cinsel bir birliğin ve baba, anne ve çocukları içine alan sosyalleşme aracının kombinasyonu olarak düşünülemez. Evlilik kavramı sadece bunların yanındaki diğer gruplar ve ilişkilerle de ilişkili olarak tanımlanabilir Bir kurum olarak evlilik her yerde sadece evlilik sayılmayan cinsel ilişkilerir antitezi olarak ortaya çıkar. Evliliğin varlığı şu anlamlara gelir: (1) Karının y: da kocanın akrabalarının iradesine rağmen oluşturulan bir ilişki hoş görülme yecek ve eski zamanlarda olduğu gibi kocanın ya da karının veya her ikisinii yakınları gibi bir örgüt tarafından intikamı alınabilecektir. (2) Özellikle, dah kapsayıcı ekonomik, siyasî, dinî ya da bir veya her iki ebeveynin ait olduğu bi başka cemaatin içerisinde, sabit cinsel ilişkilerden doğmuş çocukların, soylaı dolayısıyla, bir örgütün – ev, köy, siyasî grup, statü grubu, dinî grup – eş üyeleri olarak muamele göreceği; öte yandan başka cinsel ilişkilerin ürünü ola çocukların aynı şekilde muamele görmeyeceği anlamına gelir. Evlilik sırasınd

ve evlilik dışı doğum arasındaki ayrımın anlamı sadece budur. Meşru evliliğin önkoşulları, birbirleriyle sürekli ilişkilere girmesine izin verilmeyen kişilerin sınıfları, bu ilişkilerin geçerliliği için gerekli izin türleri ve akrabalık türleri ya da diğer bağlar, uyulması gereken adetler – bütün bu konular "kutsal" gelenekler ve bu grupların yasaları tarafından düzenlenir. Dolayısıyla, evliliğe spesifik niteliğini kazandıran, salt cinsel gruplaşmalar ve kardeşlerin yaşam toplulukları dışındaki grupların düzenlemeleridir. Burada bu kuralların antropolojik olarak çok önemli olan gelişmesini açıklamak gibi bir niyetimiz yok, çünkü bizi ilgilendiren sadece onların en önemli ekonomik yönleridir.

Cinsel ilişkiler ve çocuklar arasındaki ortak bir ebeveyn ya da ebeveynler olgusuna dayalı ilişkiler sosyal eylemi sadece, spesifik bir ekonomik kurum olan hanenin tek olmasa da normal temelleri haline gelerek tehlikeye sokabilir.

İlkel bir avcılar ve göçebeler ekonomisinde hane var olmuş gözükmemektedir. Bununla birlikte, teknik olarak iyi gelişmiş tarım koşullarında bile, bir tarafta kapsayıcı akraba grubuna ve komşulara daha fazla güç teslim eden ve öte yandan bireye aileler, çocuklar, torunlar ve kardeşlere karşı daha fazla özgürlük veren önceki duruma göre çoğunlukla ikincil önemdedir. Kocanın ve karının varlığının ve eşyalarının, özellikle sosyal farklılaşmanın düşük olduğu yerde sıkça görüldüğü gibi, neredeyse bütünüyle ayrılması bu yöne işaret eder görünmektedir. Ara sıra görülen bir gelenekte olduğu gibi, karı ve kocanın yemek sırasında sırt sırta oturması ve hatta yemeklerini ayrı almaları ve siyasî grup içerisinde erkek örgütleriyle birlikte kadın reisleri olan bağımsız örgütlenmelerin var olması da böyledir. Ancak, bu gibi gerçeklerden bireyci ilkel bir durumun varolduğu çıkarımı yapılmamalıdır. Aksine, belli türden bir askerî örgütlenmeye bağlı, erkeğin askerlik hizmeti nedeniyle evinden uzak kalması gibi koşullar karıların ya da annelerin yürüttüğü "erkeksiz" bir hane yönetimine neden olur. Bu gibi koşullar Spartalıların, erkeğin evden uzak kalması ve malların ayrılmasına dayalı aile yapısında sürdürülüyordu.

Hanenin büyüklüğü ve kapsamı değişiklik arz eder. Fakat bu en yaygın ekonomik gruptur ve sürekli ve yoğun sosyal eylem içerir. Bu sadakatin ve birçok diğer grubun temeli olan otoritenin en önemli temelidir. Bu "otorite" iki türlüdür: (1) Üstün bir güçten kaynaklanan otorite; ve (2) pratik bilgi ve deneyimden kaynaklanan güç. Dolayısıyla erkeklerin kadınlara ve çocuklara; güçlülerin zayıflara; yetişkinlerin çocuklara yaşlıların gençlere karşı olan otoritesi budur. "Sadakat" otorite sahiplerine ve birbirine karşı gösterilen şeylerden biridir. Atalara saygı gibi

o da kendine yol bularak dine girer; patrimonyal bir memurun, uşağın ya da vasalın sadakati gibi temelde evsel bir karakteri olan ilişkilerin bir parçası haline gelir.

Ekonomik ve kişisel ilişkiler açısından, zorunlu olarak ilkel olmasa da "saf" formu içerisinde hane dışarısıyla baş etmede dayanışmayı ve mülkiyet komünizmiyle gündelik şeylerin içeride tüketilmesini ima eder (hane komünizmi). Dış dünya ile yüzleşmede dayanışma ilkesi saf formu içerisinde, kuzey ve orta İtalya'nın ortaçağ şehirlerinde, özellikle kapitalist ekonomide en gelişmiş şehirlerde yatırım birimleri sıfatıyla dönemsel olarak sözleşmeyle denetlenen hanelerde hala bulunuyordu. Bazen sözleşmeyle üye olan katipler ve çırakları da içine alan bütün hane üyeleri kredi verenlere karşı ortak olarak sorumluydu. Özel bir şirketin sahiplerinin şirketin girdiği borçlarla ilgili ortak sorumluluğunun tarihsel kaynağı budur. Bu müşterek sorumluluk kavramı modern kapitalizmin hukuksal formlarının sonraki gelişmesinde büyük öneme sahipti. [2]

Eski hane komünizminde miras kanunumuzla ilgili bir şey yoktu. Onun yerine hanenin "ölümsüz" olduğu şeklinde basit bir fikir vardı. Üyelerinden biri ölürse ya da (affedilmeyecek kötü bir fiilde bulunduktan sonra) sürülürse veya bir başka haneye katılmasına izin verilirse ya da kovulursa *(emancipatio)* veya (izin verildiği yerde) kendi rızasıyla ayrılırsa, muhtemelen kendi "payı" üzerinde hak iddia edemez. Hane üyesi ölürse, geride kalanların ortak ekonomisinin devam etmekten başka yapacak şeyi yoktur. İsviçre'deki *Gemeinderschaften* günümüze kadar bu şekilde işlemektedir. [3]

Herkesin elinden geldiği kadarıyla katkıda bulunduğu ve (mal arzı yeterli olduğu kadar) herkesin ihtiyaç duyduğunu aldığı hane komünizmi ilkesi bugün bile ev idaremizin temel özelliğini oluşturur, fakat çoğunlukla hane tüketimiyle sınırlıdır.

Müşterek konut hanenin saf tipinin temel bir özelliğidir. Büyüklükteki artış bölünmeye ve ayrı hanelerin ortaya çıkmasına neden olur. Mülkleri ve işgücünü korumak için parçalanma olmadan yerel özerkleşmeye dayalı bir uzlaşma benimsenebilir. Hane teklerine bazı özel ayrıcalıklar vermek böyle bir çözümün kaçınılmaz sonucu olabilir. Böyle bir bölünme işletmenin kontrolünde bütünsel bir hukuksal ayrılığa ve bağımsızlığa taşınabilir, ancak aynı zamanda şaşırtıcı şekilde büyük ölçüde hane komünizmi de hala sürdürülebilir. Bu Avrupa'da özellikle de Alp ülkelerinde (bkz. İsviçreli otel sahiplerinin aileleri) ve ayrıca uluslararası ticaretteki büyük aile şirketlerinde hane ve hanenin otoritesi görünüşte bütünüyle kaybolsa da, bir risk ve kazanç komünizmi, yani başka türlü tamamıyla bağımsız iş yönetimlerinin kazanç ve kaybının ortakçılığı varlığını sürdürür.

Kazançları milyonlara varan, sermayesinin bütün olmasa da büyük kısmı çeşitli dereceden akrabalara ait ve yönetiminin tamamı olmasa da büyük çoğunluğu aile üyelerinin elinde olan uluslararası hanelerin mevcut olduğu söylenir. Bireysel kuruluşlar çok farklı iş alanlarında çalışmakta; oldukça değişen miktarlarda sermayeye ve işgücüne sahip olmakta ve oldukça farklı kazançlar sağlamaktadırlar. Buna rağmen, sermaye üzerindeki olağan faiz çıkarıldıktan sonra, bütün branşların yıllık kazançları bir havuza aktarılmakta, eşit parçalara bölünmekte ve şaşırtıcı ölçüde basit bir formüle (çoğu zaman kişi sayısına) göre dağıtılmaktadır. Bu düzeydeki hane komünizmi (ortakçılığı) karşılıklı ekonomik destek için sürdürülmektedir; bu, ticarî kuruluşlar arasındaki sermaye gereklilikleri ve sermaye artığının dengelenmesini garanti eder ve onları yabancılardan kredi istemekten kurtarır. Bu nedenle "hesapçı ruh" bilanço sonuçlarının dağılımına kadar uzanmaz, fakat daha çok işletmenin içerisine hakim olur: Sermaye sahibi olmayan ve bir çalışan olan yakın bir akrabaya herhangi bir başka çalışandan daha fazla ücret ödenmeyecektir, çünkü hesaplanan işletme giderleri başkalarında memnuniyetsizlik yaratmadan bir bireyin lehinde keyfî olarak değiştirilemez. Bilançonun ötesinde, iştirak şansı bulacak kadar şanslı olanlar "eşitlik ve kardeşlik" alanına girerler.

2. Komşuluk: Duygusal Olmayan Ekonomik Kardeşlik

Hane gündelik mal ve emek taleplerini karşılar. Kendine yeterli bir tarımsal ekonomide özel durumlarda, doğal afetler ve toplumsal krizlerde, ortaya çıkan olağanüstü taleplerin büyük kısmı bireysel haneyi aşan bir sosyal eylemle, komşuların yardımıyla, karşılanır. Bizim için, komşuluk sadece kırsal yerleşimin "doğal" sonucu değil, aynı zamanda fiziksel yakınlıktan kaynaklanan her sürekli ya da geçici çıkar topluluğudur; tabii ki daha çok tanımlanmadıkça, bundan çoğu zaman birbirinin yanında yerleşik hanelerin komşuluğunu kastederiz.

Komşular grubu yerleşim tipine göre farklı formlar alabilir: Dağınık çiftlikler, bir köy, bir şehir caddesi ya da bir gecekondu mahallesi; komşulukla ilgili sosyal eylem farklı yoğunluk derecelerine sahip olabilir ve özellikle modern şehirde neredeyse yok olabilir. Hiç şüphesiz, bugün bile fakirlerin apartman evlerinde sıkça gerçekleşen yardım ve fedakarlıkların derecesi buna ilk defa şahit olan birisi için şaşırtıcı olabilir. Ancak, sadece caddedeki bir arabada, tren yolunda ya da oteldeki "geçici" birliktelik değil, aynı zamanda bir apartman evindeki

sürekli birliktelik de genel olarak fiziksel yakınlığa rağmen (ya da bu nedenle) en mümkün uzaklığı sürdürmeye yöneliktir ve bazı sosyal eylemler sadece ortak tehlike durumlarında olasıdır. Burada bu tutumun modern koşullarda, onlar tarafından yaratılan özel bireysel saygınlık hissi sonucunda neden çok belirgin hale geldiğini tartışmayacağız. Aynı duygu ikileminin sabit kırsal komşulukta her zaman gerçekleştiğini belirtmek yeterlidir: Köylü, öteki ne kadar iyi niyetli olursa olsun işlerine karışılmasından hoşlanmaz. Komşu işbirliği düzenli olarak tekrar etse de bir istisnadır. Hanenin sosyal eyleminden her zaman daha az yoğun ve daha devamsızdır ve katılımcılar topluluğu çok daha değişkendir. Zira genel olarak, komşular grubu sadece insanların birbirine yakın oturması basit gerçeğine dayanmaktadır. Erken tarihin kendine yeten kırsal ekonomisinde tipik komşuluk birbirine sınır bir haneler grubu olan köydür. Ancak, komşuluk başka (özellikle siyasî) yapıların sabit sınırları ötesinde de etkin olabilir. Uygulamada, komşuluk zor durumlarda, özellikle ulaşım teknolojisi gelişmediği zaman, karşılıklı bağımlılık anlamına gelir. Komşu ihtiyaç anında tipik yardımcıdır, dolayısıyla komşuluk temelde duygusal olmayan, ekonomik anlamda kardeşliktir. Hanenin imkanları eksik olduğunda karşılıklı yardım talep edilebilir: mal ve araçların ücretsiz ödünç verilmesi ve acil ihtiyaç durumunda isteyen için ücretsiz emek *(Bittarbeit)*. Bu karşılıklı yardım evrensel olduğu gibi duygusal olmayan ilkel genel ahlak tarafından yönlendirilir: "Başkalarına onların sana yapmasını istediğin şeyi yap" (Bu faizsiz borç için kullanılan bir Roma terimi olan *mutuum* tarafından da güzelce gösterilir). Zira, herkes başkalarının yardımına ihtiyaç duyduğu bir duruma düşebilir. Eğer bir karşılık vermek istenirse bu, (Doğu Almanya'da hala uygulanan) ev yapımı için komşuların yardımı durumunda olduğu gibi, yardımcılara ziyafet verilmesinden ibarettir. Eğer bir mübadele gerçekleşirse şu kural geçerlidir: "Kardeşler birbiriyle pazarlık etmez". Bu fiyat belirlenmesiyle ilgili rasyonel piyasa ilkesini ortadan kaldırır.

Komşuluk ilişkileri sosyal eşitlerle sınırlandırmamıştır. Gönüllü emek *(Bittarbeit)* uygulamada büyük öneme sahiptir ve bu, sadece ihtiyaç sahiplerine değil özellikle büyük arazi sahiplerinin ona en çok ihtiyaç duyduğu hasat zamanı, ekonomik açıdan güçlü olanlara da sağlanır. Buna karşılık, yardımcılar ortak çıkarlarını diğer güçlere karşı korumasını ve ayrıca ücretsiz olarak veya olağan emek yardımı karşılığında artık araziyi vermesini beklerler – talep edilen toprak *precariumdu*. Yardımcılar herhangi bir kıtlık sırasında onun kendilerine yiyecek vereceğinden ve başka şekillerde bağış yapacağından emindirler. Zengin de

bunu gerçekten yapar; çünkü o da ara sıra onlara bağımlıdır. Zamanla bu salt geleneksel emek malikane hizmetlerinin temeli haline gelebilir ve dolayısıyla, lordun gücü ve himayesinin vazgeçilmezliği artarsa ve adeti hak haline dönüştürmeyi başarırsa patrimonyal bir hakimiyete yol açar.

Komşuluk kardeşliğin tipik merkezi olsa bile komşular her zaman "kardeşçe" ilişkiler sürdürmez. Aksine: Genel olarak kabul gören bir davranış kişisel düşmanlık ve çatışan çıkarlar tarafından bozulduğu zaman, düşmanlık aşırı ve devamlı olma eğilimindedir; bunun nedeni rakiplerin müşterek ahlakı ihlal ettiklerinin farkında olması ve ayrıca kişisel ilişkilerin özellikle yakın ve sık olmasıdır.

Komşuluk değişken katılıma sahip biçimsiz bir sosyal eylemi ifade edebilir, dolayısıyla "açık" ve aralıklı olabilir. Şirket sınırları sadece kapalı bir birlik ortaya çıktığında oluşma eğilimindedir ve bu komşuluk gerçek bir ekonomik grup ya da düzenleyici bir grup haline geldiği zaman bir kural olarak gerçekleşir. Bu, bildik nedenlerle olabilir; örneğin, otlaklar ve ormanlar kıtlaştığında kullanımları "müşterek" *(genossenschaftlich)* biçimde, yani tekelci olarak düzenlenebilir. Bununla birlikte, komşuluk mutlaka ekonomik ya da düzenleyici bir grup değildir; öyle olduğu yerde de büyük oranda farklı derecelerdedir. Komşuluk üyelerinin davranışını ya kendine ait birlik vasıtasıyla *(Flurzwang [açık arazi sisteminde toprağın işlenmesinin ve ekim nöbetinin zorunlu düzenlemesi])* düzenleyebilir; ya da düzenleme, komşuların ekonomik veya siyasî olarak bağlantılı olduğu (örneğin kiralık ucuz evlerin sahipleri) yabancılar (bireyler ya da topluluklar) tarafından dayatılabilir. Fakat bütün bunlar komşuluğun gerektirdiği sosyal eylem için gerekli değildir. Erken zamanların kendine yeten hane ekonomisinde bile komşuluk, özellikle köy, bölgesel ekonomik birlik (örneğin, *Markgemeinschaft*) ve devlet gibi siyasî toplulukların orman yönetmelikleri arasında zorunlu bir özdeşlik yoktur; bunlar çok farklı şekillerde ilişkili olabilir. Bölgesel ekonomik birliklerin hacmi içerdikleri nesnelere göre değişebilir. Tarlalar, otlaklar, ormanlar ve avlaklar çoğu zaman, birbiriyle ve devletle örtüşen farklı gruplar tarafından kontrol edilir.

Bunun yanında, bireysel mülk türleri farklı tarihsel evrelerde kıt hale gelme ve bu nedenle düzenleyici bir birliğe tâbi olma eğilimindedir; otlaklar ve araziler çoktan ekonomik objeler haline gelip, kullanımları düzenlenip tahsis edilirken ormanlar hala serbest objeler olabilir. Bu nedenle farklı bölgesel birlikler farklı arazi türlerini sahiplenebilirler.

Komşuluk yerel cemaatin *(Gemeinde)* doğal temelidir - bu yapı, daha sonra göreceğimiz gibi (bkz. XVI. bölüm, Şehir), yalnızca çok sayıda komşuluğu içeren siyasî eylem sonucu ortaya çıkar. Bunun yanında; komşuluğun kendisi eğer köy gibi bir bölgeyi kontrol ediyorsa siyasî eylemin temeli olabilir; ayrıca örgütsel rasyonelleşme süreci içerisinde (devlet okullarından ve dinsel işlevlerden gerekli sanat veya mesleklerin sistematik tayinine) her türden etkinlikte bulunabilir, ya da devlet onları bir yükümlülük olarak koyabilir. Fakat komşulukla ilgili sosyal eylemin özünde yalnızca ihtiyaç durumunda uygulanan duygusal ekonomik kardeşlik vardır.

3. Hanede Cinsel İlişkilerin Düzenlenmesi

Şimdi, dışsal olarak kapalı sosyal eylem türlerinin en doğalı olan haneye dönüyoruz. Tipik olarak, ilkel hane komünizminden gelişme, hanelerin ayrılmasına rağmen kazanç ve kayıpların paylaşıldığı, önceki örnekte [1.kısım] tanımlanan komünizm türüne zıttır; daha tipik olan ise hane komünizminin içsel zayıflaması, yani içsel kapanmanın hanenin devam eden dışsal birliği karşısında ilerlemesidir.

Tam anlamıyla komünist ev otoritesine yönelik en erken önemli saldırılar doğrudan ekonomik güdülerden değil, fakat görünüşte erkeğin, otoritelerine tâbi kılınan kadınlar üzerindeki münhasır cinsel iddialarının gelişmesinden kaynaklanır. Bu, özellikle sosyal eylem diğer açılardan çok rasyonelleşmemişse cinsel ilişkilerin oldukça ahlakî fakat katı biçimde dayatılmış düzenlemesiyle sonuçlanabilir. Cinsel hakların bazen komünist bir formda (çok kocalılık) gerçekleştiği doğrudur, fakat bilinen bütün örneklerde bu tür çok kocalılık hakları sadece göreceli bir komünizm oluşturur; sınırlı sayıda erkek (kardeşler ya da erkekler evinin üyeleri) bir kadının müşterek edinimi sebebiyle ayrıcalıklı ortak sahiplerdir.

Kardeşler arasındaki cinsel ilişkiler kabul gören bir kurum olsa bile, hiçbir yerde, ev içerisinde en azından normatif temelde, düzenlenmemiş, biçimlendirilmemiş cinsel karmaşa bulamayız. Tersine, herhangi türden ortakçı bir cinsel özgürlük, komünist bir mülkiyet sahipliği olan bir evde bütünüyle yasaklanmıştır. Böyle bir hanenin üyeleri buna uyum gösterebilirdi, çünkü birbirlerine karşı olan cinsel çekicilikleri beraber büyümüş olmalarıyla en aza indiriliyordu. Sonuç olarak ortaya çıkan normatif ayrıntı açıkça dayanışmanın ve hane-

deki huzurun kıskançlıklar karşısında korunması amaçlıydı. Hane üyelerinin sib egzogamisi nedeniyle farklı siblere ait olduğu ve dolayısıyla cinsel ilişkilere girme özgürlüğü hissettikleri yerde, yine de birbirlerinden uzak durmaya zorlanırlar, çünkü hane egzogamisi sib egzogamisinden daha eskidir ve onun yanında sürüp gitmektedir. Denetimli egzogaminin başlangıcı belki de hanelerin mübadele anlaşmalarında ve hanelerin bölünmesi sonucu ortaya çıkan siblerin anlaşmalarında bulunabilir. Her halükarda, cinsel ilişkiler bunun sib yasasına göre (örneğin, baba tarafından çok yakın akrabalar arasında anaerkil egzogami kurallarına göre) izin verildiği yakın akrabalar arasında bile onaylanmayabilir. Bir kurum olarak kardeşler ve akrabalar arasındaki evlilik yaygın olarak sosyal açıdan ileri gelen, özellikle kraliyet aileleriyle sınırlandırılmıştır; bunun amacı ekonomik kaynakların korunması, belki de krallık tahtında hak iddia edenler arasındaki kavgaların önlenmesi ve son olarak kanın saflığıdır -dolayısıyla bu ikincil bir olaydır.

O zaman, bir kural olarak, bir erkek bir kadın üzerindeki ayrıcalıklı cinsel hakları onu evine aldığı ya da eğer imkânları yetersizse onun evine girdiği zaman elde eder. Tabii ki bu ayrıcalık da çoğu zaman evin otokratik reisi karşısında yeterince belirsiz olmuştur. Örneğin geniş bir Rus ailesinin kayın babasının modern zamanlara kadar sahip olduğu özgürlüklerin kötü bir ünü vardır. Ancak, normalde hane kendisini çocuklarıyla birlikte sabit cinsel birlikler şeklinde ayrıştırır. Zamanımızda hane ebeveyn ve çocuklarından, kişisel hizmetçilerden ve en fazla evlenmemiş bir akrabadan oluşur. Ancak, daha erken zamanların hanesi her zaman çok geniş değildi; eğer yiyecek bulma dağılmayı gerektiriyorsa çoğu zaman küçüktü. Bununla birlikte, tarih anne baba ve çocuk ilişkisine dayalı, fakat ileri ülkelerde çok seyrek olacak derecede torunlar, kardeşler, kuzenler ve yabancılardan oluşan birçok haneye ("geniş aileler") şahit olmuştur. Geniş aile çok sayıda yardımcının gerektiği, dolayısıyla tarımın yoğun olduğu, ayrıca mülkiyetin sosyal ve ekonomik egemenliğin yararına, dolayısıyla aristokratik ve plutokratik sınıflarda kalmasının istendiği yerde hâkimdir.

Cinsel ilişkilerin çok önceden hane içerisine kapanmasından ayrı olarak, cinsel alan özellikle kültürel farklılaşmanın başka türlü düşük düzeylerinde, evdeki otoriteyle çakışan yapılar tarafından daha da daraltıldı. Gerçekte, bunların evsel otorite üzerinde ilk kesin sınırlamaları dayattığı söylenebilir. Kan ilişkileri önem kazandıkça, ensest diğer akrabaları da içine alacak şekilde evi aşar ve akraba grubunun ahlaki düzenlemesine (*Sippe*) *tâbi* olur.

4. Akraba Grubu ve Hane Üzerindeki Ekonomik Etkileri

Akraba grubu hane ya da komşuluk kadar "doğal" bir grup değildir. Kura olarak, sosyal eylemi süreksizdir ve birlikten yoksundur; gerçekte, akraba grubı katılımcılar birbirini bilmese ve eylem pasif olsa bile (örneğin cinsel ilişkilerdeı uzak durmak) sosyal eylemin mümkün olduğunu ispat eder Akraba grubu dah büyük bir topluluk içerisinde başkalarının da varlığını öngörür. Bütün sadaka tin (*Treue*) doğal aracıdır. Arkadaşlık aslında yapay bir kan kardeşliğidir. Mo dern subay kadar vasal da lordun sadece tâbileri değil aynı zamanda kardeşler "yoldaşları" (yani "oda arkadaşları", aslında hane üyeleri) sayılır. Akraba grub özsel olarak cinsel ilişkiler ve grup içi dayanışma alanında haneyle rekabet ede güvenlik gücümüz ve ahlak polisimizin yerine geçen koruyucu bir gruptur; a rıca hane bölündüğünde ya da evlendiklerinde ayrılan önceki hane üyelerinde ve çocuklarından oluşmuş, bekleyen bir mirasçılar grubudur. Dolayısıyla, akr ba grubuyla birlikte hane dışındaki mirasçılık başlar. Üyeler kan davasına bağ olduğundan, akraba grubunun grup içi dayanışması ataerkil otoriteye sadaka ten daha önemlidir.

Akraba grubunun geniş ya da dağınık bir hane ya da birçok haneyi birleş ren bir üst yapı olmadığı akılda tutulmalıdır: Durum bu olabilir, ama bir kui olarak öyle değildir. Belli bir akraba grubunun hanelerden üstün olup olmadı ya da bütün üyeleri kapsayıp kapsamadığı, daha sonra göreceğimiz gibi baba ve çocukları farklı gruplara atayabilen yapısına bağlıdır. Akraba üyeliği gr içerisinde evliliğin yasaklanmasından (egzogami) başka anlam taşımayabilir; durumda üyeler ortak kimlik işaretlerine sahip olabilir ve doğal bir objede çoğu zaman, üyelerin genellikle yemesine izin verilmediği (totemizm) bir h vandan geldiklerine inanabilir.

Bunun yanında, akraba üyelerinin birbiriyle çarpışmaları yasaklanabilir; k davası gütmeli ve en azından yakın akrabalar söz konusu olduğunda buna yükü lü olmalıdır. Buna karşılık kan davası bir katliam durumunda bir düşmanlı müşterek ilanını gerektirir ve akraba üyelerinin bir bedel alma ve ödeme hakk ve ödevini tesis eder *(Wergild).* Akraba grubu aynı zamanda yalancı şahitlik du munda ilahi öce de açıktır, zira bu bir yargılamada yeminli şahitleri tedarik e Akraba grubu, bu şekilde, bireyin güvenliğini ve hukuki kişiliğini garanti eder

Son olarak, bir yerleşim (bir köy, kırsal köyler topluluğu – *Markgenossenschaft)* tarafından kurulan komşuluk ilişkileri akraba grubuyla çakışabilir; o zaman hane gerçekten bir akraba grubu birimi olur. Durum bu değilse bile akraba üyeleri çoğu zaman evsel otorite ile ilişkili çok somut haklara sahip olabilir: mülkün satılmasına karşı veto, kız çocuklarının evlilik için satılmasına iştirak ve başlık parasından pay alma hakkı, yasal bir vasi tayin etme hakları, vs.

Kolektif yardımlaşma akraba grubu için çıkarlarının ihlaline tepki vermenin en tipik araçlarındandır. Yargılamaya benzeyen en eski prosedürler, çatışmanın hane ya da akraba grubu içerisinde ya hane reisi tarafından ya da adetleri en iyi bilen bir akraba büyüğü tarafından zorunlu hakemlikle ve birçok hane ve akraba grubu arasında karşılıklı olarak anlaşılmış hakemlik yoluyla çözümüdür. Akraba grubu gerçek, kurgusal ya da kan kardeşliğiyle yapay olarak oluşturulmuş olabilen ortak soydan kaynaklanan bağımsız, örtüşen bir grup olarak siyasî gruplarla rekabet eder; bu sadece farklı hanelere değil, aynı zamanda farklı siyasî ve hatta dil gruplarına ait olabilen bir yükümlülükler ve bağlılıklar kompleksidir. Akraba grubu bütünüyle örgütsü, otoriter hanenin bir tür pasif ters görüntüsü olabilir. Normal işleyişi için kontrol yetkileri olan bir lider gerektirmez; aslında bir kural olarak akraba grubu dinî bir cemaat kurmakla pozitif olarak, ortak kutsal bir objenin (tabu) ihlalinden veya tüketiminden kaçınmakla negatif olarak tanımlanabilen biçimsiz bir insan grubundan ibarettir. Daha sonra böyle bir davranışın dinî temelini ele alacağız [VI. bölüm]. Gierke'nin yaptığı gibi, bir tür sürekli yönetim sahibi akraba gruplarının daha eski formlar olduğunu varsaymak nadiren mümkün gözükür, daha ziyade bunun tersi kuraldır: Akraba grupları yalnızca, yabancılara karşı sosyal ve ekonomik tekeller kurmak arzu edilir göründüğü zaman birlikler haline gelir. Eğer akraba grubunun bir başı varsa ve siyasî bir grup olarak işlev görüyorsa temelde siyasî, askerî ve ekonomik nitelikte ikincil amaçlara hizmet edebilir; bu durumda heterojen bir sosyal yapının parçası haline gelir – *curia*'nın bir alt bölümü olarak *gens*'e veya askerî birimler olarak [Alman] "siblere" bakınız.

Özellikle sosyal eylemin başka türlü çok az geliştiği dönemlerde hane, akraba grubu komşular ve siyasî topluluk tipik olarak öyle bir şekilde çakışır ki bir hanenin ve köyün üyeleri farklı akraba gruplarına, ve akraba üyeleri de farklı siyasî ve hatta dil topluluklarına ait olabilir. Dolayısıyla komşular ya da aynı siyasî grubun hatta aynı hanenin üyelerinin birbirlerine karşı kan davası yürütmesi beklenir. Bu çok güçlü biçimde çatışan yükümlülükler ancak siyasî toplu-

luk fiziksel güç kullanımını aşamalı olarak tekeline aldığı zaman ortadan kaldırıldı. Ancak, siyasî eylem sadece aralıklı olarak ortaya çıkıyorsa, dış bir tehdit olduğunda ya da ganimet arayıcılar işbirliği yaptığında, akraba grubunun önemi ve yapısının ve yükümlülüklerinin rasyonelleşmesi (örneğin Avustralya'da olduğu gibi) skolastik vaka çözümlemesine yakınlaşabilir.

Akraba gruplarının örgütlenme ve cinsel ilişkileri düzenleme şekli hanelerin bileşimi ve ekonomik yapısı üzerindeki etkileri nedeniyle önemlidir. Bir çocuk üzerindeki ev otoritesi anne ve babanın soyundan gelmesinden kaynaklanır ve bu da çocuğun mallar üzerinde hakkı bulunduğu diğer haneleri, özellikle de bu hanelerin ekonomik, statüsel veya siyasî gruplar içerisinde edindiği ekonomik fırsatlara ulaşımı belirler. Dolayısıyla diğer gruplar hane üyeliğinin tesis edilme şekliyle ilgilenirler; herhangi bir belli durumda hakim düzen ilgili bütün grupların ekonomik ve ayrıca siyasî çıkarlarının bir sonucudur. Baştan açıkça anlaşılmalıdır ki, bir hane ekonomik ve başka fırsatları kontrol eden diğer grupların parçası haline gelir gelmez üyeliği serbestçe sahiplenemez, bu daha az oldukça bu fırsatlar daha sınırlı hale gelir. Ataerkil ya da anaerkil soy ve sonuçları çok farklı çıkarlar tarafından belirlenir; bunlar burada ayrıntılarıyla ele alınamaz. Anaerkil soy durumunda çocuk babanın dışında annenin kardeşleri tarafından korunur ve disipline edilir ve ayrıca mirasını onlardan alır (*avunculate*) ; anne yalnızca özel koşullara tâbi seyrek durumlarda evsel otoritesini uygular. Ataerkil soy sisteminde, çocuk anneninkiler dışında babanın akrabalarının gücüne tâbidir ve onlardan miras alır. Bugün akrabalık ve veraset bir kural olarak aynı türdendir; yani, babanın tarafıyla annenin tarafı arasında fark yoktur, öte yandan evsel otorite baba tarafından uygulanır ya da, eğer o yoksa, bu çoğu zaman bir vasî tayin edilen yakın bir akraba tarafından uygulanır ve devlet otoriteleri tarafından denetlenir; ancak, geçmişte baba soyu ve anne soyu ilkeleri çoğu zaman ayrışıktı. Bu mutlaka, belli bir gurupta yalnızca birinin bütün haneler için geçerli olduğu anlamına gelmiyordu; bir ilke bir hanede, diğeri diğer hanede geçerli olabilirdi. En basit durumda, iki ilkenin bu rekabeti malların ayrışmasında ortaya çıktı. Bütün çocuklar gibi kız çocukları da doğdukları evin ekonomik varlıkları sayılır. Onların kaderlerini hane belirler. Hane reisi onları, kendi karısı gibi, konuklarına sunabilir, ya da mal ve hizmetler karşılığında geçici ya da sürekli olarak cinsel ilişkilerine izin verebilirdi. Hanenin kadın üyelerinin bu "fahişeliği" kolektif bir özensiz isim olarak *anaerkillik (Mutterrecht)* altında sınıflandırılan birçok olayı açıklar. Koca ve karının her biri kendi hanelerinin

üyesi olarak kalır, çocuklar annenin hanesine aittir ve baba onlar için yalnızca hane reisine (modern terminolojide) "nafaka" ödeyen bir yabancıdır. Dolayısıyla koca, karı ve çocuklar kendi başlarına bir hane oluşturmaz.

Ancak, eğer böyle bir hane varsa bu baba soyu ya da anne soyu temelli olabilir. Bir kadın için para ödeyebilen adam onu evinden ve akraba grubundan alıp kendisininkine götürebilir. Bu durumda kadın ve çocukları tamamıyla adamın hanesi tarafından sahiplenilir. Ancak, istediği bir kadın için para ödemeyen bir adam onun hanesine katılmalıdır, tâbii eğer hanenin reisi onun fiyatını ödemek üzere geçici olarak ("hizmet evliliği") ya da sürekli olarak birliğe izin verirse; sonra kadının hanesi kendi ve çocuklar üzerindeki kontrolü ele alır. Dolayısıyla, varlıklı bir hanenin reisi daha az varlıklı hanelerden kendisi ve oğulları için kadınları satın alır (*diga* – evliliği) ya da evlenmek isteyen fakirleri kendi hanesine katılmaya zorlar (*bina* – evliliği). Dolayısıyla baba soyu ya da anne soyu, babanın ya da annenin hanesinin ev otoritesi aynı hane içerisindeki farklı kişiler için birlikte var olabilir. Bu basit durumda, baba soyu her zaman babanın hanesi tarafından kontrolle ilişkilidir ya da tam tersi olabilir. Bu ilişki koca, karıyı kendi hanesine götürdüğü ve böylece onu hanesinin otoritesi altına aldığı; fakat ana soyu özelliğinin kaldığı; yani çocuklar dış evlilikle ilgili cinsel grup olarak annenin akraba grubuna ait olduğu ve grubunun kan davası ve miras kurallarına tâbi olduğu zaman karmaşıklaşır. Teknik bir terim olarak *anaerkillik* ("anne hakkı") bu olayla sınırlanmalıdır. Tabii ki, bildiğimiz kadarıyla, anaerkillik babanın çocuklarla ilişkisinin otoritesine rağmen yasal olarak yabancı olmaları nedeniyle aşırı derecede sınırlı olduğu bu şekilde gerçekleşmez. Ancak, evi onu babanın hanesine teslim edip yine de o ve çocukları üzerinde belli hakları sürdürebilir. Akraba dışevliliğiyle ilgili çoğunlukla anne soylu kurallar geçerli olabilir. Çünkü ensestle ilgili batıl inanç kabilinden korku devam etmektedir; bunun yanında anne soylu veraset kuralları da değişen derecelerde çoğunlukla sürdürülür. Bu iki akraba grubu arasında birçok çatışmaya neden olabilir; bunların neticesi arazi sahiplerine, köy komşularının etkisine ve askerî kuruluşların rolüne bağlıdır.

NOTLAR

1. III. ve IV. bölümlerin bölüm başlıkları ve alt başlıkları İngiliz editör tarafından çeşitli kısımların içeriğini netleştirmek ve "Hane, Oikos ve İşletme" , daha sonra da "Komşuluk, Akraba Grubu ve Cemiyet" ile ilgili bir bölümü öngören Weber'in orijinal taslağına benzetmek için seçildi. Ancak metin, değişiklikler orijinal editörler tarafından yapılmadıkça, bölüm sırasının bazılarının yerini değiştirir.

   Ekonomik faktörlerle ilgili bir başka evlilik ve akrabalık tartışması için bkz. Weber, *Economic History*, 37-53 ve *Marianne Weber, Ethefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (1907) ; konunun temeliyle ilgili ek literatür için bkz. Aşağıda Soc. Of Law, VIII. Bölüm : ii, s.18, 70-74.

2. Bu konuda bkz. Weber'in denemesi : *Zur Gesehichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (Stuttgart 1889), GAzSW'de yeniden basım, 312-443, özellikle III. bölüm *("Die Familien-und Arbeitsgemeinschaften")*

3. Bkz. Eugen Huber, *System and Geschichte des Schweizer Privatrechts* (1893), IV. cilt ve Max Huber, *Gemeinderschaften der Schweiz* (Breslau, 1897)

IV. BÖLÜM

HANE, İŞLETME VE OİKOS

1. Ekonomik, Askerî ve Siyasî Grupların Ortak Mülkiyet Yasası ve Hanedeki Veraset Üzerindeki Etkisi

Ne yazık ki, akraba grubu, köy, köyler "topluluğu" *(Markgenossenschaft)* ve siyasî kuruluş arasındaki ilişkiler etnografyanın ve ekonomi tarihinin en karanlık ve en az araştırılmış alanlarıdır. Hiçbir olay tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır; ne uygar insanların ilkel evleri ne de sözümona ilkel kabileler *(Naturüölker)* ve hatta Morgan'ın araştırmasına rağmen Amerikan yerlileri bile aydınlatılamamıştır. Bir köyün komşuluk örgütlenmesi belli bir durumda bir hanenin mirasının bölünmesinde ortaya çıkabilir. Göçebe tarımın yerini yerleşik tarım aldığı zaman, toprak akrabalık temelinde dağıtılabilir, zira bu sonraki askerî örgütlenmede dikkate alınır; dolayısıyla bir köyün arazisi *(Dorfgemarkung)* akraba mülkü sayılabilir. Eski Germen devirlerinde bu olmuş gözükmektedir; zira kaynaklar *genealogiae*'den (soy ağacı), arazi soylu bir aile ve maiyeti tarafından işgal edilmemiş göründüğü zaman bile köy arazisinin sahipleri olarak söz etmektedir. Ancak, bu muhtemelen kural değildi. Bildiğimiz kadarıyla, yüz ya da bin adamdan oluşan, çekirdek kadrolardan bölgesel birimlere ulaşan askerî oluşumlar akraba gruplarıyla açık biçimde bağlantılı değildi, ayrıca bu sonrakiler de "kırsal topluluklar" *(Markgemeinschaften)* değildi.

Sadece üç genelleme yapabiliriz: (1) Toprak temelde üzerinde çalışılacak bir yerdir. Bu durumda bütün topraklar ve bütün mahsul, ekim temelde kadınların işi olduğu sürece kadınların akraba gruplarına aittir. Baba çocuklarına herhangi bir toprak bırakmaz, çünkü toprak annenin evi ve akraba grubu va-

sıtasıyla aktarılır; ataerkil miras sadece askerî ekipman, silahlar, atlar ve erkek mesleklerinin araçlarından oluşur. Saf formu içinde bu durum seyrek görülür. (2) Öte yandan toprak erkek malı olarak görülür ve güce dayanarak korunur: Silahsız kişiler, özellikle kadınlar onda pay sahibi olamazlar. Bu nedenle, babanın yerel siyasî kuruluşu oğullarını askerî güç olarak tutmakla ilgilenebilir; oğullar babanın askerî grubuna katıldığı için, ondan toprağı, anneden ise sadece taşınabilir malları miras olarak alır. (3) Bir köyden ya da bir "kırsal topluluktan" oluşan komşular ormanlık arazinin ortak olarak, yani erkeklerin çalışmasıyla tarım arazisine dönüştürülmesiyle elde edilen araziyi her zaman kontrol eder ve kuruluşa karşı yükümlülüklerini devamlı olarak yerine getirmeyen çocuklar tarafından miras edinilmesine izin vermez. Bu uygulamaların ve muhtemelen daha da karmaşık olanlarının çatışmasının çok farklı sonuçları olabilir. Ancak, kendisini bu uygulamalar karşısında akla getirecek dördüncü bir genellemeyi, yani bir grubun öncelikle askerî karakterinin açıkça babanın evinin ve erkek *("agnotic")* ailesinin üstünlüğüne ve mülkiyet tanımlamasına işaret etttiğini, öne süremeyiz. Bu, daha çok askerî örgütlenmenin türüne bağlıdır. Bedensel olarak güçlü yaş grupları sürekli olarak barakalarda yaşayabilir; bunun tipik örnekleri Schurtz tarafından tanımlanan "erkek evi" ya da Sparta *syssitiae*'sidir.[1] Bu durumda, erkeklerin yokluğu haneyi çoğu zaman çocuklar ve malların anaerkil haneye yüklendiği ya da Sparta için anlatıldığı gibi kadının en azından görece bir evsel bağımsızlık kazandığı bir "anaerkil grup" olarak tesis eder. Kadınlara göz dağı vermek ve onları yoksun bırakmak için özel olarak, icat edilmiş araçlar – örneğin *duk-duk*'ın[2] dönemsel olarak yağmacı kullanımı – evi terk eden erkeklerin tehdit altındaki otoriteleri güçlendirme girişimleridir.

Bununla birlikte, askerî bir kastın üyeleri taşrada dağınık halde yaşayan toprak sahipleri olduğunda, hanenin ve akraba grubunun ataerkil ve erkeksi yapısı genellikle baskın hale geldi. Tarihsel bilgimizin yettiği kadarıyla Uzak Doğu ve Hindistan'ın, Yakın Doğu'nun, Akdeniz'in ve Kuzey Avrupa'nın imparatorluk kuran halkları baba soylu miras ve özellikle erkek tarafından akrabalık ve mülkiyet tanımı geliştirdi: Çok sık görülen bir varsayımın aksine, Mısırlılar da erkek tarafından akraba tanımlaması yapmasalar da baba soyluluğa sahiptirler. Bu olgunun en önemli nedeni büyük imparatorluklarının uzun vadede "erkekler evi " tarzında birbirine yakın yaşayan küçük tekelci, memurumsu savaşçı gruplarıyla sürdürülememesidir; doğal bir ekonomide imparatorluk kurmak kural olarak, toprağın ataerkil ve senyörel kontrolünü gerektirir ; boyun eğme

Antikite'de olduğu gibi birbirine yakın oturan savaşçı gruplarından kaynaklansa bile bu böyledir. Malikane yönetimi oldukça doğal biçimde, bir egemenlik aygıtına dönen ataerkil haneden gelişir; malikane her yerde ataerkil otoriteden kaynaklanır. Dolayısıyla, bu halklar arasında baba soyluluğun egemenliği öncesinde, onlar arasındaki akrabalık ilişkileri herhangi bir yasa tarafından düzenlendiğinden beri, bir diğer düzenin geldiği ifadesinin ciddi bir kanıtı yoktur. Eskinin anaerkil evliliğin evrensel üstünlüğü hipotezi özellikle değersizdir. Bu kurgu çok heterojen olguları karıştırır: Ebeveyn-çocuk ilişkilerinin yasal olarak hiç düzenlenmediği, dolayısıyla annenin gerçekte beslediği ve büyüttüğü çocuklara daha yakın olduğu ilkel koşullarla "anaerkillik" ismini hak eden yasal düzenleme arasındaki farkı bulanıklaştırır. Eşit derecede hatalı olan bir başka fikir de kız kaçırmayla evlenmenin "anaerkillik" ve "ataerkillik" arasında evrensel bir ara evre olduğu fikriydi. Bir kadın bir başka haneye ancak takas ya da satın almayla yasal olarak alınabilir. Kız kaçırma düşmanlık ve iadeyle sonuçlanır. Kahraman için kaçırılan kadının, düşmanın kafatası gibi, bir zafer olduğu doğrudur, fakat gerçek kız kaçırmanın hukuk tarihinde bir evre olduğunu söyleyemeyiz.

Ataerkilliğin egemenliği yüzünden mülkiyet kanunu büyük imparatorluklarda sürekli *zayıflayan* sınırsız ataerkil güç yönünde gelişir. Yasal kısıtlamalar temelde eksik olduğu için "meşru" ve " gayrı meşru" çocuklar arasında hiçbir ayrım yapılmıyordu; Orta Çağların Germen yasasında efendinin çocuğunun kimliğini saptama hakkı aile reisinin bir zamanlar sınırsız gücünün kalıntısıydı. Bu durum siyasî ve ekonomik grupların üyeliği "meşru" soya, yani kendi çevrelerinden kadınlarla sürekli ilişkilere bağlı kılan müdahalesiyle kesin biçimde değişti. Bu ilkenin, yani meşru ve gayri meşru çocuklar arasındaki gerçek ayrımın ve miras hakkının birincisi için korunmasının, gelişmesindeki en önemli evreye genellikle zengin ya da statü ayrıcalıklı katmanın kadınları artık mal olarak görmediği ve sözleşmeyle kızları ve çocuklarını alıcının takdirine karşı korumaya başlamasıyla ulaşılır. O zamandan itibaren malları sadece bu evlilikten çocuklar tarafından miras alınır. Dolayısıyla, bu gelişmenin itici gücü erkeğin değil kadının meşru çocuklara ilgisidir. Statü arzuları ve buna bağlı geçim giderleri arttıkça, artık lüks bir mal olarak görülen kadın bir drahoma alır; aynı zamanda onun hanedeki payına karşılıklı bir bedel temsil eder – bu eski Doğu ve Helen Yasasında açıkça belirtilen bir amaçtır – ve ona kocanın sınırsız takdir yetkisini ortadan kaldırmanın maddî araçlarını sağlar; zira koca onu boşarsa çeyiz parasını iade etmek zorundadır. Zamanla, her zaman resmi hukuk yoluyla olmasa da, bu amaç farklı derecelerde gerçekleşti; bu

çoğu zaman o kadar başarılı şekilde oldu ki yalnızca çeyizli bir evlilik gerçek evlilik sayılıyordu. (Mısır'daki ἔγγραφος γάμος)

Burada ortak mülkiyet haklarının gelişmesini daha fazla ele alamayız. Zorla alınan bir mal ya da (kendilerini donatabilen) güçlü erkekleri bakmanın temeli olarak toprağın askerî öneminin azaldığı yerde belirleyici değişiklikler meydana gelir; sonra arazi özellikle şehirlerde temelde ekonomik amaçlar için kullanılabilir ve kız çocukları da topraktan miras alabilir. Karı ve kocanın ve akrabaların çıkarları arasındaki uzlaşma ailenin temelde ortak *emek gelirleriyle* ya da kira üreten mülkle geçinip geçinmediğine bağlı olarak büyük oranda değişir.

Batı'nın Orta Çağlarında ortak mülkiyet kurumu önceki durumda hakimdi ve ortak yönetim (gerçekte karının mallarının koca tarafından yönetimi ve kullanımı) kurumu da sonraki durumda hakimdi; buna ek olarak, feodal aileler topraklarını satmak istemedikleri için genel olarak İngiltere'de olduğu gibi aile arazilerine bağlı bir kirayla geçiniyorlardı (çeyiz evliliği). Bunun dışında çok farklı belirleyici faktörler rol oynayabilir. Roma ve İngiliz soylularının toplumsal koşulları bazı açılardan benzer, diğer açılardan çok farklıydı. Öte yandan, eski Roma'da karı serbestçe bozulabilir evlilik sayesinde ekonomik ve kişisel olarak özgürleşti, ancak bir dul olarak bütünüyle korumasız kaldı ve çocukları üzerinde herhangi bir yasal kontrolü yoktu; İngiltere'de kadın herhangi bir ekonomik ve yasal bağımsızlığı engelleyen koca himayesi altında kalıyordu ve bu onun feodal drahoma evliliğini bozmasını neredeyse imkansız hale getiriyordu. Farklılık bir yanda Roma soylularının daha gelişmiş kentli karakterine, öte yanda da İngiliz ailesindeki Hristiyan ataerkilliğinin etkisine bağlı görünür. İngiltere'de feodal evlilik yasası devam eder, Fransız evlilik yasası da küçük burjuvazi ve askerî değerlendirmelerle – Napolyon Kanunlarında yaratıcısının kişisel etkisiyle – şekillenirken (Avusturya ve Rusya) gibi bürokratik devletler ortak mülkiyet yasasındaki cinsiyet farklılıklarını en aza indirmişlerdi: Bu dengeleme militarizmin yönetici sınıflarda en çok geri çekildiği yerde en çok gelişme eğilimindedir. Pazar ekonomisinin gelişmesiyle birlikte evlilikle ilgili mülkiyet yapısı da kredi verenleri koruma ihtiyacından güçlü şekilde etkilenir. Bu faktörlerden kaynaklanan çoklu düzenlemeler mevcut bağlama ait değildir.

Kadının çıkarlarından gelişen "meşru" evlilik zorunlu olarak monogaminin hızla kabulüne yol açmaz. Mirasla ilişkili olarak çocukları ayrıcalıklı olan kadın, Doğu'da Mısır'da ve çoğu uygar Asya bölgelerinde olduğu gibi, diğer kadınlar topluluğu içerisinde "esas karıdır." Bu yarı poligami türü tabii ki her yerde var-

lıklı sınıfın bir ayrıcalığıydı. Birkaç karı sahibi olmak sadece, kadınların hala tarım işlerinin çoğunu yaptığı, en çok da (Talmud'da hala varsayıldığı gibi) tekstil üretimi özellikle kazançlı olduğu zaman yararlıdır; örneğin çok sayıda kadın sahibi olmak Caffraria'daki kabile reisleri tarafından karlı bir sermaye yatırımı sayılır; bu tabii ki erkeğin kadınları satın alabilecek imkanlara sahip olmasını öngörür. Fakat erkek emeğinin egemen olduğu bir ekonomide ve özellikle kadınların sadece amatör olarak ya da hür erkeklerin itibarını zedeleği düşünülen işlerde lüks ihtiyaçlar için çalıştığı toplumsal katmanda, poligami orta düzeyde geliri olan bütün gruplar için çok masraflıdır. Monogami ilk önce (kraliyet aileleri Diadoch'lar dönemi gibi geç bir zamana kadar sürekli olarak ona bağlı kalmasalar da) Helenler ve Romalılar zamanında kurumsallaştırıldı; yeni ortaya çıkan kentsel aristokrasinin hane yapısına uydu. Bunun ardından Hristiyanlık monogamiyi, bütün diğer dinlerin en azından erken evrelerinin aksine, asketik nedenlerle mutlak bir norm haline getirdi. Genel olarak, poligami siyasî otoritenin sıkı biçimde ataerkil yapısının hane reisinin takdir yetkisini korumaya yardımcı olduğu durumlarda devam etti:

Çeyiz kurumu hanenin gelişmesini iki şekilde etkiler: (1) Meşru çocuklar cariyelerin çocukları karşısında babanın malının tek varisleri olarak özel yasal statüye sahip olurlar ; (2) kocanın ekonomik konumu, kadının ailesinin zenginliğine bağlı olan çeyizine göre farklılaşma eğilimdedir. Çeyizin (özellikle Roma Kanunlarında) resmi olarak kocanın takdir hakkına tâbi olduğu doğrudur, ancak gerçekte "özel bir hesap" olarak bir kenara konulma eğilimindedir. Böylece aile üyeleri arasındaki ilişkilere hesapçı ruh girer.

Bununla birlikte, bu evrede hanenin çözülmesini genellikle başka ekonomik güdüler başlatmıştır. Farklılaşmamış komünizm ekonomik olarak öyle erken bir evrede yönünü değiştirdi ki tarihsel olarak belki de sadece marjinal durumlarda var oldu. İlkesel olarak araçlar, silahlar, mücevherler ve elbiseler tek başına ya da öncelikli olarak üreticileri tarafından kullanılabilir ve zorunlu olarak grup tarafından değil diğer yetkili bireyler tarafından miras alınır. (Buna örnek olarak binek atı ve kılıç, Orta Çağlarda *Heergewäte*, *Gerade* verilebilir) Bireylerin miras hakkının başlangıç aşamasındaki bu formları otoriter ev komünizminde bile çok erken gelişti; bununla beraber, başlangıçları muhtemelen hanenin kendisinden sonraya denk gelir ve araç gereçlerin bireyler tarafından üretildiği her yerde bulunur. Silahlar örneğinde ise, aynı gelişme muhtemelen en güçlü adamların donatılmasıyla ilgilenen askeri güçlerin müdahalesine bağlıydı.

2. Hanenin Dağılması: Hesapçı Ruhun ve Modern Kapitalist İşletmenin Ortaya Çıkışı

Kültürel gelişme sırasında, hane otoritesinin zayıflamasının iç ve dış belirleyicileri güç kazanır. Yeteneklerin ve isteklerin gelişmesi ve ayrılması içeriden işler ve ekonomik araçların ve kaynakların nicel gelişimiyle bağlantılıdır. Yaşam fırsatlarının ve imkanlarının çoğalmasıyla birey grup tarafından belirlenen farklılaşmamış yaşam formlarıyla kısıtlanmaktan gittikçe daha az memnun olmaktadır. Bir birey olarak hayatını şekillendirmeyi ve kendi yeteneklerinin ve emeğinin meyvelerinden istediği gibi yararlanmayı gittikçe daha çok arzu etmektedir.

Hane otoritesinin bozulması diğer gruplar tarafından da desteklenir. Bir faktör vergi yükümlüsünden daha yoğun şekilde yararlanılmasındaki mali çıkardır. Bu gruplar, hanenin mülkünü bütün olarak muhafaza etme kaygısının aksine, askerîyenin kendi donanımını sağlaması için çalışabilir. Bu dağıtıcı eğilimlerin olağan sonucu ilk planda, miras ya da çocukların evliliği durumunda gittikçe artan bölünme olasılığıdır. Görece ilkel tarımın erken zamanlarında işçilerin kitlesel istihdamı tarladan alınan verimi arttırmanın tek yoluydu. Sonuç olarak hanenin büyüklüğü arttı. Bununla birlikte, bireyselleşmiş üretimin gelişmesi hanelerin büyüklüğünde bir düşüşe neden oldu ve bu anne-baba ve çocuklardan oluşan ailenin günümüzde normu oluşturmasına kadar devam etti.

Hanenin işlevi o kadar köklü biçimde değişmiştir ki, bir bireyin büyük bir komünist haneye katılması gittikçe yersiz hale gelmektedir. Birey artık haneden ve akraba gruplarından değil, daha ziyade zorunlu yargı yetkisini uygulayan devletten himaye görmektedir. Bunun yanında, hane ve meslek ekolojik olarak ayrı hale gelmektedir ve hane artık ortak üretim değil ortak tüketim birimidir. Ayrıca, birey bütün eğitimini gittikçe daha çok evinin dışından ve okullar, kitapçılar, tiyatrolar, konser salonları, klüpler, toplantılar gibi çeşitli işletmeler tarafından sağlanan araçlarla almaktadır. Haneyi artık kendisini hizmetine verdiği kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak görememektedir.

Hanelerin küçülmesi sosyal psikolojik bir gelişme evresi olarak anlaşılan artan bir "öznelliğe" değil, gelişmesinin *nesnel* belirleyicilerine bağlıydı. Bu gelişmeye özellikle ekonomik ölçeğin en yüksek düzeylerinden engeller çıktığı da göz ardı edilmemelidir. Tarımda gayrimenkullerin sınırsız şekilde bölünmesi olasılığı belli teknik koşullarla bağlantılıydı. Üzerinde değerli yapılar olan bü-

tünleşik bir arazi ve hatta büyük olanı bile, sadece zararına bölünebilir. Bölünme karışık araziler ve köy yerleşimiyle teknik olarak kolaylaştırılabilir. Uzak yerleşim bu bölmeyi zorlaştırır. Yoğun bir sermaye harcamasıyla işletilen ayrı çiftlikler ve araziler bir birey tarafından miras alınma eğilimindedir. Dağınık araziler üzerinde yoğun işgücü harcamalarıyla işletilen küçük bir çiftlik sürekli olarak küçük parçalara ayrılma eğilimindedir. Ayrıca, ayrı çiftlik ve büyük arazi, sürekli ve uzun vadeli ipotekler biçiminde taşınabilir mülk [yani, tefeciler] lehine ödemeler elde edilecek çok daha uygun objelerdir, bu nedenle kredi verenlerin yararına bütün olarak muhafaza edilirler.

Büyük mal varlığı, sosyal konum ve prestijin belirleyicisi olması nedeniyle, ailede bütün olarak tutulma arzusuna neden olur. Öte yandan, küçük bir çiftlik yalnızca iş görülen bir yerdir. Senyörlerin sabit gelenekleri olan yaşam standardıyla büyük hane arasında bir zıtlık vardır. Sözgelimi bir şatonun büyüklüğü ile en yakın akrabalar arasında bile var olan neredeyse kaçınılmaz "iç uzaklık" düşünüldüğünde bu büyük haneler bireyin, aynı şekilde çok insandan oluşan fakat daha küçük bir yer işgal eden ve aristokratik uzaklık hissinden yoksun olan ve ayrıca üyeleri araziye yerleşmiş eşraf ailesinden daha farklılaşmış intifa haklarına sahip sınıf hanesinin yaptığı ölçüde taleplerde bulunma özgürlüğünü kısıtlamaz. Günümüzde büyük hane, senyörün hanesini saymazsak, ister dinî, sosyal, ahlakî, isterse sanatsal olsun – geçmişin manastırlarına ve münzevi topluluklarına karşılık gelecek şekilde – bir mezhebin oldukça yoğun ideolojik topluluğu için uygun bir yaşam tarzı sağlar.

Hane birimin belirgin biçimde bütün kaldığı yerde bile, hane komünizminin gittikçe artan hesap hissiyle *(Rechenhaftigkeit)* içsel olarak dağılması kültürel gelişme sırasında karşı konulmaz biçimde sürmektedir. Bu faktörün sonuçlarına biraz daha ayrıntılı bakalım.

Orta Çağ şehirlerinin – örneğin Floransa'nın– büyük kapitalist hanelerinde bile herkesin kendi hesabı vardı. Elinin altında harçlığı *(danari borsinghi)* vardır. Belli harcamalar için – örneğin yatılı bir misafir davet ettiğinde – belirli sınırlar konulur. Üye hesabını herhangi bir modern şirketin ortakları gibi görmek zorundadır. Evin "içinde" sermaye hissesine ve "dışarıda" *(fuori della campagnia)* evin kontrol ettiği ve bunun için ona faiz ödediği, fakat asıl işletme sermayesi sayılmayan, bu nedenle de kazançtan pay almayan servete sahiptir.[3] Dolayısıyla, rasyonel bir kuruluş, avantajları ve yükümlülükleriyle birlikte hanenin sosyal eylemlerine "doğal" katılımın yerini alır. Birey hanede doğar, fakat bir çocuk olarak rasyonel

olarak yönetilen işletmenin potansiyel bir ticaret ortağıdır. Böyle bir idare yalnızca bir para ekonomisinin çerçevesinde mümkündür ki bu da hanenin iç bozulmasında önemli bir rol oynar. Para ekonomisi hem üretim performansının hem de bireylerin tüketiminin nesnel hesaplamasını mümkün kılar ve ilk defa dolaylı mübadele aracı parayla ihtiyaçlarını serbestçe karşılamalarını sağlar.

Para ekonomisi ve hane otoritesinin zayıflaması arasındaki paralellik tam değildir. Evsel otorite ve hane, ikincisinin büyük önemine rağmen ekonomik koşullardan görece bağımsızdır ve ekonomik bakış açısından "irrasyonel" görünürler; gerçekte, kendi tarihsel yapıları nedeniyle çoğu zaman ekonomik ilişkileri şekillendirirler. Örneğin, Romalı bir ailenin reisinin hayatının sonuna kadar elinde tuttuğu *patria potestas* siyasî ve dinî olduğu kadar ekonomik ve sosyal köklere de sahiptir (soylu bir hanenin devamı, akrabalığa göre askerliğe ve muhtemelen eve kabul edilme ve babanın evin rahibi sıfatı) *Patria Potestas* nihaî olarak İmparatorluk döneminde zayıflamadan önce en farklı ekonomik evreler sırasında çocuklara karşı bile sürdürüldü. Çin'de aynı durum evlat saygısı ilkesiyle devam ettirildi; bu görevler kanunuyla uç noktaya taşındı ve kısmen siyasî kültürleştirme nedenleriyle devlet ve Konfüçyüsçülüğün bürokratik statü ahlakı tarafından ilerletildi. Bu ilke (yas tutma yönetmeliklerinde olduğu gibi) ekonomik olarak kötü sonuçlar doğurmakla kalmadı, aynı zamanda siyasî olarak sorgulanabilir neticelere de neden oldu (örneğin, büyük çaplı memuriyet boşlukları oldu, çünkü ölmüş babaya saygı – aslen, ölü kimsenin düşmanlığından korku – onun mallarını kullanmayı ve makamını doldurmayı engelliyordu.)

Ekonomik faktörler aslen bir mülkün bir kişi tarafından ya da esas mirasçı tarafından miras alınıp alınmayacağını ya da bölünüp bölünmeyeceğini büyük ölçüde belirliyordu. Bu uygulama ekonomik etkilerle değişir; fakat sadece ekonomik faktörlerle, özellikle de modern ekonomik koşullarla açıklanamaz. Bu özellikle Sering ve diğerlerinin yakın zamanda yapmış olduğu araştırmalarda gösterilmiştir.[4] Aynı koşullarda ve yakın bölgelerde, özellikle değişik etnik yapılardan (örneğin Polonyalılar ve Almanlar'dan) etkilenen oldukça farklı sistemler mevcuttur. Bu farklı yapıların kapsamlı ekonomik sonuçlarına, ekonomik olarak daha baştan "irrasyonel" sayılan ya da ekonomik koşullardaki değişikliklerin neticesi olarak irrasyonel hale gelen faktörler neden oldu.

Her şeye rağmen, ekonomik gerçeklikler zorlayıcı bir tarzda müdahalede bulunur. Birincisi, ekonomik kazancın ortak işe mi yoksa ortak mülkiyete mi bağlanacağıyla ilgili karakteristik farklılıklar vardır. Eğer önceki durum geçerli

olursa, hane otoritesi genellikle temel olarak istikrarsızdır; ne kadar otokratik olursa olsun önemli değildir. Sadece ebeveynin hanesinden ayrılmak ve bağımsız bir hane kurmak için yeterlidir. İlkel tarımsal halkların büyük hanelerinde durum çoğunlukla budur. Germen Yasası'nın *emancipatio legis Saxonicae*'nın ekonomik temeli çok açık biçimde, zamanında egemen olan, kişisel emeğin öneminde bulunuyordu.

Öte yandan, hane otoritesi hayvanların ve genel olarak da arazinin sahipliğinin öncelikli ekonomik temeli oluşturduğu yerde tipik biçimde istikrarlıdır. Toprak bol miktarda bulunmadığı ve kıt bir mal haline geldiği zaman bu özellikle doğrudur. Daha önce işaret edilen nedenlerle aile ve soy bütünlüğü genellikle toprak sahibi aristokrasinin niteliğidir. Toprağı olmayan ya da sadece az toprağı bulunan adamın aynı zamanda soy grubu da yoktur.

Aynı farklılık kapitalist gelişme evresinde bulunur. Floransa'da ve kuzey İtalya'nın diğer bölgelerindeki büyük haneler ortak sorumluluk ve araziyi bütün tutma ilkesini uyguluyordu. Akdeniz'in ve özellikle Sicilya ve güney İtalya'nın ticaret merkezlerinde durum bunun tam tersiydi: Hanenin erişkin her üyesi, miras bırakan kişi hayattayken herhangi bir zamanda hissesini isteyebilirdi. Yabancılara karşı ortak bir kişisel sorumluluk da mevcut değildi. Kuzey İtalya'nın aile işletmelerinde miras alınan sermaye ekonomik gücün temelini ortakların kişisel ticarî etkinliklerinden daha çok temsil ediyordu. Ortak mülkiyetin ortak emeğin ürünü olarak görüldüğü güney İtalya'da bunun tersi söz konusuydu. Sermayenin öneminin artmasıyla önceki uygulama güç kazandı. Bu durumda, ayrışmamış sosyal eylemle başlayan bir gelişme teorisi açısından "daha geç" bir evre olan kapitalist ekonomi, hane üyelerinin haneye daha sık biçimde bağlı ve hane otoritesine tâbi olduğu, teorik olarak "daha erken" bir yapıyı belirler.

Ancak, evsel otoritenin ve hanenin çok daha önemli ve aynı zamanda özgün şekilde *Batılı* dönüşümü Floransa ve diğer ticaret odaklı ortaçağ evlerinde devam etmekteydi. Bu gibi büyük hanelerin bütün ekonomik düzenlenmeleri dönemsel olarak *sözleşmelerle* yapılıyordu. Öte yandan, aslen, kişisel birimler ve ticarî organizasyon da aynı kurallar dizisi tarafından düzenlenirken, durum aşamalı olarak değişiyordu. Sürekli kapitalist kazanç, gittikçe ayrı bir işletmede yapılan özel bir meslek haline geldi. Hanenin sosyal eyleminde özerk bir rasyonel kurum ortaya çıktı; bu öyle bir şekilde oldu ki hanenin eski *oikos*'da olduğu gibi farklılaşmamış hanede de doğal olarak kabul edilen eski kimliği olan atölye ve daire ayrıldı. Bu bir sonraki bölümde tartışılacaktır. İlk olarak, hanenin

rasyonel iş ortaklığının zorunlu temeli olarak var olması sona erdi. Dolayısıyla ortak zorunlu olarak – ya da tipik olarak – bir hane üyesi değildi. Sonuç olarak, işletmenin mal varlığı ortakların kişisel mallarından ayrılmak zorunda kaldı. Benzer şekilde, şirket çalışanlarıyla evdeki hizmetçiler arasında ayrım yapılmaya başlandı. Her şeyden önce, ticarî borçlar ortakların kişisel borçlarından ayrılmalıydı ve ortak sorumluluk "firma", yani ticari ünvan altında sözleşme altına alınmakla belirlenen öncekilerle sınırlandırılmalıydı.

Tüm bu gelişme bir "meslek" olarak bürokratik memuriyetin özel hayattan, "ofisin" haneden, resmî varlıkların ve sorumlulukların kişisel mallardan ve resmî işlemlerin şahsî işlerden ayrılmasıyla kesin bir paralellik arzediyordu; bu (XI. Bölümde) otoritenin analizinde tartışılacaktır. Hanenin oluşturduğu ve sonunda uzaklaştığı kapitalist işletme bu nedenle daha başından beri "büro" ile ve şimdi özel ekonominin bürokratikleşmesiyle ilişkilidir.

Fakat bu gelişmede nihaî önemi olan faktör hanenin atölyeden ya da dükkandan ayrılması ya da yer olarak farklılaşması değildir.Bu daha ziyade kalenin (*kasbah*); pazarın (*suk*) ve evlerin ayrılığına dayanan, Doğu'nun İslami şehirlerinin pazar sistemlerine özgüdür. Önemli olan hanenin ve işletmenin muhasebe açısından ve yasal amaçlarla ayrılması, ticarî kayıt gibi uygun bir mevzuat bütünün gelişmesi, ortalığın ve şirketin veya sınırlı ortaklığın ayrı mülkiyeti ve uygun iflas yasalarıdır. Bu temelde önemli gelişme Batı'nın karakteristik özelliğidir; şunu da belirtmek gerekir ki mevcut ticaret yasasının hukuksal formları Orta Çağlar kadar erken bir zamanda gelişmiştir – öte yandan, bunlar nicel olarak çok daha fazla gelişmiş kapitalizmiyle Antikite'nin hukukuna neredeyse tamamen yabancıydı. Bu modern kapitalizmin gelişmesinin nitel özgülüğünü en açık biçiminde karakterize eden birçok olgudan biridir, zira hem karşılıklı ekonomik destek amacıyla aile mallarının bir yerde toplanması hem de bir aile ünvanından bir "şirketin" gelişmesi, örneğin, 'Çin'de de mevcuttu. Orada da, ailenin ortak sorumluluğu bireyin borçlarını garanti eder. Bir şirketin ticari işlemlerde kullandığı isim gerçek sahiple ilgili olarak bilgi vermez: Orada da 'şirket' ticarî organizasyonla ilgilidir, hane ile değil. Fakat özel mülkiyet ve iflasla ilgili yasaların Avrupa'da geliştiği şekliyle Çin'de olmadığı görülmektedir; orada iki şey özellikle belirgindir: Ortaklık ve kredi, modern çağa kadar, büyük oranda akraba grubuna bağlıydı. Benzer şekilde, varlıklı akraba grupları içerisinde malları bir bütün olarak tutmak ve akraba grupları içerisinde karşılıklı kredi verilmesi farklı amaçlara hizmet ediyordu. Bunlar kapitalist karla değil,

aile üyelerinin bir memuriyet sınavına hazırlanmalarının, daha sonra da memuriyetin satın alınmasının giderlerini karşılamak için para kazanmakla ilgiliydi. Memuriyet dönemi daha sonra akrabalara memuriyetin sağladığı yasal ve yasa dışı gelirlerden elde edilen kazançla giderlerini karşılama fırsatı sunuyordu. Bunun yanında, bu akrabalar memuriyet sahibinin himayesinden de yararlanabiliyordu, Ailenin, özellikle de varlıklı olanın, 'kapitalist' bütünlüğünü sağlayan ekonomik olarak belirlenen kazanç fırsatlarıydı.

Günümüzün anonim ortaklığına karşılık gelen ve akrabalık ilişkileri ve kişisel ilişkilerden, en azından resmi olarak, tamamıyla bağımsız olan kapitalist ortaklık türünün Antikite'de sadece siyasî yönelimli kapitalizmde, yani, vergi mültezimlerinin şirketlerinde, öncülleri vardı. Orta Çağlarda bu tür ortaklıklar kısmen – Cenova'daki büyük *maone* ortaklıkları gibi – koloni yatırımları, kısmen de – her türlü pratik amaç adına belediye maliyesini el altında tutan Cenovalı kredi sağlayıcıları gibi – devlet kredisi için de düzenleniyordu. Özel teşebbüs alanında, salt kapitalist ve ticarî türden bir ortaklık başlangıçta sadece uzun mesafeli ticaretteki *ad hoc* (belirli bir amaç için oluşturulmuş) gruplar biçiminde gelişti. Buna örnek olarak, Eski Babil Yasası'nda ve sonra da oldukça evrensel olarak bulunabilen *commenda* ortaklığı verilebilir: Bir finansör belirli bir yolculuk için gezgin bir tüccara sermayesini emanet eder; kar ve zarar dağılımı bu temelde yapılır. Bu 'aralıklı ticaret' dönemine özgü bir formdur (*Gelegenheitshandel).* Siyasi güçler tarafından tekel imtiyazı verilen anonim şirketler şeklindeki yatırımlar, özellikle koloni girişimleri, bu gibi örgütsel' tiplerin salt özel teşebbüsde de uygulanmasına geçişi teşkil ediyordu.

3. Alternatif Gelişme: Oikos

Kapitalist bir işletmenin temeli olarak haneyle aslî özdeşlikten en köklü ayrımı oluşturan bu türden teşebbüsler bu noktada bizi ilgilendirmemektedir. Biz daha ziyade bir hanenin köklü biçimde farklı, evrim geçirebilme şekline döneceğiz. Dışarısıyla mübadele nedeniyle hanenin ve evsel otoritenin dağılması ve sonuçta kapitalist işletmenin ortaya çıkışı hanenin, Rotbertus'un deyimi ile, bir *oikos'a* dönüşecek şekilde iç evrim geçirmesiyle birlikte gerçekleşir.[5] Bu yalnızca herhangi bir hane ya da kendi başına tarımsal veya endüstriyel çeşitli ürünler üreten bir hane değil; daha ziyade bir prensin, bir feodal derebeyinin ya da soylunun otoriter hanesidir. Baskın güdüsü kapitalist kazanç değil, lordun

isteklerinin aynî olarak örgütlü biçimde karşılanmasıdır. Bu amaçla, büyük ölçekli ticaretin de içinde bulunduğu her türlü araca başvurabilir. Onun için belirleyici olan, sermaye yatırımı değil mülkiyetinden yararlanmadır. Tabii ki, ekonomik yönelim biçimi arasında belli ölçüde fark edilmez geçişler ve çoğu zaman da birinden diğerine az ya da çok hızlı dönüşüm vardır. Gerçekte, eğer görece gelişmiş bir teknoloji varsa, *oikos* nadiren salt kollektif bir doğal ekonomidir; zira yalnızca bütün mubadeleyi ve uygulamaları veya en azından özerklik amaçlarını sürekli olarak yok ederse, dolayısıyla mümkün olduğu kadar kendine yeterli bir ekonomiyse saf olarak var olabilir. Bu durumda, oldukça uzmanlaşmış eve bağlı bir emek aygıtı yöneticinin talep ettiği ekonomik, askerî ve kutsal mal ve hizmetleri üretir. Kendi arazisi ham maddeleri, kişisel olarak hür olmayan emek arzına sahip imalathaneleri bütün diğer materyalleri tedarik eder. Geri kalan hizmetler, hizmetçiler, memurlar, ev rahipleri ve savaşçılar tarafından yerine getirilir. Mübadele sadece eğer artık atılacaksa ya da mallar başka şekilde tedarik edilmezse gerçekleşir. Doğunun, özellikle de Mısır'ın, kraliyet ekonomileri büyük ölçüde, Homeros dönemi aristokratlarının ve prenslerinin haneleri de daha az ölçüde bu koşullara yakındı; Pers ve Frenk krallarının haneleri de oldukça benzer görünmektedir. Roma imparatorloğunda malikaneler büyüdükçe gittikçe daha çok bu yönde ilerledi, köle arzı düştü ve kapitalist kazanç bürokrasi ve liturji tarafından engellendi. Fakat orta çağ malikanesi ticaretin, şehirlerin ve para ekonomisinin gittikçe artan önemi ile birlikte tam ters bir yola girdi. Bununla birlikte, *oikos* bütün durumlarda hiç bir zaman gerçekten kendine yeterli değildi. Akdeniz'in erken prensleri ve aristokratları gibi Firavun da dış ticaretle ilgilendi; hazineleri büyük oranda ticaret gelirlerine dayalıydı. Daha Frenk krallığı zamanında senyörler muazzam miktarda para veya nakit değeri olan çeşitli hediyeler alıyordu. *Capitularia* kraliyet vergi memurlarının (*fisci*) sarayın ve ordunun ihtiyaç duymadığı her şeyi satmakta özgür olduğunu doğal karşılıyordu. Daha iyi bilinen bütün durumlarda büyük arazi ve insan sahiplerine ait hür olmayan işgücünün yalnızca bir kısmı hanelerine tamamıyla bağlıydı. Haneye en sıkı biçimde bağlı olanlar kişisel hizmetçiler ve efendinin kendine yeterli hanesinde çalışan ve tamamıyla onun tarafından bakılan işçilerdi: *Emeğin otarşik kullanımı*. Bununla birlikte, sıkı biçimde bağlı diğer bir işçiler grubu pazar için üretim yapanlardan oluşur. Kartacalı, Sicilyalı ve Romalı çiftlik sahipleri barakalarda yaşayan köleleri, Demosthenes'in babasının köleleri iki *ergasteria*'sında ya da modern zamanlarda Rus toprakbeylerinin köylüleri fabrikaların-

da kullandıkları gibi bu tarzda istihdam ediyordu; Bunlar *köle işçilerin kapitalist kullanımı* durumlarıdır. Ancak, çiftliklerdeki ya da *ergasteria*'daki bir çok köle pazarda satın alınmıştı, dolayısıyla hanede 'üretilmemişti'. Sahibin hanesinde doğan köle işçiler bir tür köle 'ailesi' öngörürler ve bu da bağlılığın ve normalde iş gücünün tam olarak kullanılmasının azalmasını ima eder. Bu nedenle kalıtımsal olarak köle bu işçilerin çoğunluğu merkezi işletmelerde kullanılmaz; sahibe iş kapasitelerinin sadece bir kısmını teslim ederler ve ona şöyle ya da böyle keyfi ve geleneksel olarak tespit edilmiş ayni ve nakdi (madeni para cinsinden) vergileri öderler. Sahibin köle işçilerini işgücü olarak mı yoksa gelir kaynağı olarak mı kullanacağını tercih etmesi her şeyden önce belirli bir durumda ona en çok geliri hangisinin sağlayacağına bağlıdır. Ailesi olmayan, barakalarda yaşayan kölelerin yeri sadece çok ucuz ve bolsalar doldurulabilir; bu sürekli köle savaşlarını ve düşük gıda masraflarını (*Güney iklimi*) öngörür. Bunun yanında, kalıtımsal olarak bağlı köylüler parasal vergilerini yalnızca (yerel) bir pazar varsa ödeyebilirler; bu ise belli derecede kentsel bir gelişme gerektirir. Bunun düşük olduğu ve hasat veriminin modern zamanların başında (Batı'nın tersine) Doğu Almanya ve Rusya'nın 'Kara Toprak' bölgelerinde olduğu gibi, sadece ihracatla tam olarak kullanılabildiği yerlerde köylülerin angaryası para kazanmanın tek yoluydu. Bu şekilde oikos içerisinde büyük ölçekli pazara yönelik işletme gelişti. Bir oikos'un sahibi ayırt edilemez olabilir ya da büyük sanayi teşebbüsünü kendi köle işçileriyle yapıyor veya köle ve hatta hür işçileri kiralıyorsa kapitalist bir girişimiyle tamamen özdeş olabilir; sonraki iki grubu kısmen ya da münhasıran kullanabilir ve kendisine ait ya da kiralanmış *ergasteria*'yı işletebilir. Bu dönüşüme önemli bir örnek Silezya *starost*'u [yani, köy kahyası] endüstrilerinin yaratıcılarıdır.[6] Sonuçta, *oikos* yalnızca kira üreten mülk kullanımıyla tanımlanır; fakat sahibin öncelikli ilgisi açısından bu anlam uygulamada asıl yatırım sermayesinden ayırt edilemez hale gelebilir ya da onunla tamamen özdeş olabilir. *Starost* endüstrisinin feodal kökeni yalnızca işletmelerin; büyük ölçekli kerestecilik tuğla ocaklarıyla, damıtım evleriyle şeker rafinerileriyle, kömür madenleriyle, özel kombinasyonu nedeniyle görülebilir. Bunlar teknik ya da ekonomik olarak önerilen yatay ya da dikey hatlarda birleşmemiş modern karteller ve karma şirketler gibi işletmelerdir. Ancak kömür madenlerine bir dökümhane ya da bir çelikhane; kerestecilik faaliyetlerine bir kereste fabrikası ve kağıt fabrikası ekleyen feodal bir lord uygulamada aynı sonucu doğurabilir. Sonuç ürünü değil sadece başlangıç noktası farklıdır. Eski *ergasteria*'da da hammaddelerin mülkiye-

tine dayanan başlangıç kombinasyonlarını buluruz. Bir Atinalı tüccarlar ailesinden gelen Demosthenes'in babası fildişi ithal ediyordu. Bunları isteyene, talep edene *[τῷ βουλομένῳ]* satıyordu ve bunlar bıçak sapları ve mobilyalarda kakma olarak kullanılıyordu. Sonunda kendi atölyesinde bıçak imal etmek için köleleri eğitti ve buna ek olarak iflas etmiş bir marangozun *ergasterion*'unu yani çoğunlukla kölelerini devralmak zorunda kaldı. Bunları bir bıçak ve mobilya *ergasterionunda* birleştirdi. *Ergasterion* Hellenistik dönemde özellikle İskenderiye'de erken İslami döneme kadar daha da gelişti. Köle zanaatkarların kira kaynağı olarak kullanılması Eski Çağlar boyunca biliniyordu; bu erken Orta Çağ'da hem Doğu'da hem Batı'da, Rusya'da serflerin özgürlüklerini kazanmasına kadar yaygındı. Sahip kölelerini kiralayabilirdi; Nikias vasıfsız köle kitlelerini maden sahiplerine kiralık vermişti. O bunları vasıflı zanaatkarlara dönüştürebilirdi. Bu Eski Çağın bütününde bulunan bir uygulamaydı; bunu Persli kraliyet prensi Kambyses'in (İsa'dan önce 6.yüzyıl) eğiticinin sahibi olarak anıldığı bir sözleşmeden anlıyoruz. Bu geç Roma yasaları döneminde ve 18. ve 19.yüzyıllar kadar geç bir zamanda Rusya'da da bulunmaktaydı. Sahip onu, eğitimlerini ayarladıktan sonra, bir kira karşılığı kendi hesaplarına çalışmak üzere kölelere de bırakabilir (Yunanca: *apophora*, Babil dilinde: *mandaku*, Almanca: *Halssteuer*, Rusça: obrok) Sahip onlara bir atölye ve sermaye donanımı (peculium) ve ayrıca işletme sermayesi de *(merx peculiaris)* sağlayabilir. Tarihsel olarak, neredeyse bütünsel hareketlilikten barakalarda tasnife kadar düşünülebilecek bütün geçişleri görüyoruz. Oikos içerisinde ortaya çıkan ve ya sahip ya da köleler tarafından işletilen 'teşebbüslerin' daha ayrıntılı tanımı farklı bir konular dizisine aittir. Bununla birlikte, oikos'un ataerkil bir yönetime dönüşmesi egemenlik biçimlerinin analizinde tartışılacaktır.

NOTLAR

1- Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde* (1902).(W) – Daha fazla literatür için, bkz. Soc. Of Law, VIII. Bölüm : ii, s.13.

2- *Duk-Duk* : Yeni Gine'nin N. E. New Britain Takımadalarına ait gizli bir cemiyet, bkz. Graf von Pfeil, "Duk-Duk" 27 *Journal of Anthropol. Institut.*,181; E.A Weber, *The Duk-Duk* (1929) (Rh) Duk-Duk'la ilgili daha ayrıntılı bir tanım için bkz. aşağıda, IX. Bölüm:2

3- Bkz. Weber, *Handelsgesellschaften*, V. Bölüm, GAz SW, 411 ve devamı.

4- Bkz. örneğin, Max Sering ve diğerleri, *Die Vererbung des lädlichen Grundbesitzes im Königreich Preussen* (Berlin: Parey. 1908) Bkz. ayrıca GAz SW, 463.

5- Karl Johann Rodbertus (1805-75), muhafazakar bir sosyalizm türünü savunmuş, Antikite'nin

bütününün kendisi tarafından oluşturulan bir kavram olarak "oikos ekonomisi" evresine ait olarak sınıflandırılması gerektiği teorisini ileri sürmüştür. Bkz. Weber, *Agrarverhältnisse,* GAZ SW, 7 ve yukarıda zikredilen Birinci Bölüm, II-, s. 34.

6- Terimin kaynağı bulunamaz, fakat Weber Silezya ve Bohemya'nın "tipik starost endütrisine atıf bulunur. Bu -iyi bilindiği gibi Engel tarafından biçimlendirildiği şekliyle- burjuva endüstrisinin sermaye kullanımının aksine 'servet kullanımının' bir formudur..." (AFS, Cilt. 38 [1913], 544). Gönderme Prusyalı ünlü istatikçi Ernst Engel'e (1821-1896) olabilir. Bu olgular ve Silezya ve Bohemya keten endüstrisinin kökeniyle ilgili olarak bkz. ayrıca Economic History, 104; *Arthur Salz, Geschicte der böhmischen Industrie in der Neuzeit* (Munich: Dunker&Humblot, 1913), 365-383.

V. BÖLÜM

ETNİK GRUPLAR

1. "Irk" Üyeliği

Yukarıda analiz edilen kaynaklardan çok daha problemli bir sosyal eylem kaynağı "ırk kimliğidir": Gerçekte ortak soydan gelen miras alınmış ve miras verilebilen ortak özellikler, tâbii ki ırk sadece ortak bir özellik olarak öznel şekilde algılandığında, bir grup yaratır. Bu, yalnızca ırksal olarak farklı insanlardan oluşan bir komşuluk ilişkisi ya da salt yakınlığın (çoğunlukla siyasal) ortak eylemin temeli olduğu ya da tam tersine aynı ırkın üyelerinin bazı ortak yaşantılarının *açıkça* farklı bir grubun üyelerine karşı geliştirilen düşmanlıkla bağlantılı olduğu zaman meydana gelir. Sonuçta ortaya çıkan sosyal eylem genellikle sırf olumsuzdur: Açıkça farklı olanlardan uzak durulur veya bunlar küçük görülür, ya da uzun vadede çok güçlülerse onlara batıl inanç olarak saygı duyulur. Bu durumda antipati temel ve normal bir tepkidir. Bununla birlikte bu antipati yalnızca antropolojik benzerliklere sahip insanlar tarafından paylaşılmakla kalmaz ve kapsamı hiçbir şekilde antropolojik yakınlıkla belirlenmez; ayrıca bu antipati sadece kalıtımsal özelliklerle değil görünen diğer farklılıklarla da ilgilidir.

Nesnel ırksal farklılığın derecesi, başka şeylerle birlikte, melezlerin normal oranlarda üreyip üremediklerini tespit etmekle salt fizyolojik olarak belirlenebiliyorsa; öznel yönler, karşılıklı ırksal çekim ve itim iki grup arasında cinsel ilişkilerin tercih edilip edilmediği ya da bunların seyrek olup olmadığı ve bu ilişkilerin sürekli ya da düzensiz olarak yürütülüp yürütülmediği tespit edilerek ölçülebilir. O zaman, gelişmiş "etnik" bir bilince sahip bütün gruplarda yabancılarla evlenmenin (connubium) varlığı ya da yokluğu ırksal çekim ya da ayrımın

normal sonucu olacaktır. Farklı ırk grupları arasındaki cinsel çekim ya da itim konusundaki ciddi araştırmalar daha yeni başlamaktadır; fakat ırksal faktörlerin yani ortak soyun, cinsel ilişkilerin ve evliliğin oluşmasını bazen kesin biçimde etkilediği konusunda en küçük bir şüphe dahi yoktur. Ancak, Amerika'da birkaç milyon mulatto'nun varlığı oldukça farklı ırklar arasında bile " doğal" ırksal antipati varsayımını açıkça yalanlamaktadır. Güney eyaletlerinde iki ırk arasındaki evlilikleri yasaklayan yasalar dışında, iki ırk arasındaki cinsel ilişkilerden artık her iki tarafça uzak durulmaktadır; fakat bu gelişme Özgürleşme ile başladı ve Zencilerin eşit vatandaşlık hakları taleplerinden kaynaklandı. Dolayısıyla Beyazlar tarafından ortaya konulan bu nefret sosyal güç ve saygınlığın tekelleşmesine yönelik, taslağı önceden oluşturulan, bu durumda ırkla bağlantılı bir eğilim tarafından belirlenir.

Connubium' un kendisi, yani sürekli bir cinsel ilişkiden ortaya çıkan çocuğun babanın siyasî, ekonomik veya statü grubunun etkinliklerini ve avantajlarını paylaşması birçok koşula bağlıdır. Başka yerde değindiğimiz azalmamış ataerkil güçler altında baba kölelerden çocuklara eşit haklar verme konusunda özgürdü. Ayrıca kız kaçırmanın kahraman tarafından yüceltilmesi ırk karışmasını yönetici katmanda normal bir olay haline getirdi. Ancak ataerkil takdir yetkisi şu an çok aşina olduğumuz siyasî grupların, statü gruplarının ve diğer grupların tekelci şekilde kapatılmasıyla ve evlilik fırsatlarının tekelleşmesiyle gittikçe daha çok kısıtlandı; bu eğilimler *connubium*'u belli bir siyasî, ekonomik, dinî grup ve statü grubu içerisinde sürekli bir cinsel birlikten doğan çocuklarla sınırladı. Bu, aynı zamanda oldukça yüksek bir akraba evliliği oranına neden oldu. Bir grubun "endogamisi" , eğer onu sadece sürekli bir cinsel birliğin bir kurum içindeki ortak üyeliğe dayalı olarak ortaya çıktığı gerçeğiyle değil, sadece iç evlilikten doğan çocukların üye olarak kabul edildiği sosyal bir eylem süreci olarak tanımlarsak, muhtemelen her yerde bu tür eğilimlerin ikincil ürünüdür. (sib endogamisi terimi kullanılmamalıdır; erkek kardeşinin dul eşiyle evlenme ve kız çocuklarının varis olma haklarının olduğu düzenlemelere gönderme yapmak istemedikçe böyle bir şey yoktur; fakat bunlar ikincil, dinî ve siyasî kökenlerdir). Saf "antropolojik" tipler çoğu zaman bu tür bir kapanmanın ikincil sonucudur; buna örnek olarak (Hindistan' da olduğu gibi) mezhepler ve parya toplulukları, yani kendilerine özgü vazgeçilmez yetenekleri nedeniyle istenmekle birlikte toplumsal olarak hor görülen gruplar verilebilir.

Gerçek ırk akrabalığından başka nedenler de kan bağının dikkate alınma de-

recesini etkiler. Birleşik Devletlerde en küçük Zenci karışımı kişiyi koşulsuz olarak elerken, oldukça çok Hintli kanı karışımı bunu yapmaz. Hiç şüphesiz, Zencilerin estetik olarak Hintlilerden daha da yabancı görünmeleri önemlidir; fakat Zencilerin geçmişte köle olmaları ve bu nedenle statü hiyerarşisinde dışlanmaları önemli bir gerçek olarak kalmaktadır. Geleneksel *connubium* statü farklarından, yani sosyalleşme ve yetişmeye (kelimenin en geniş manasıyla *Bildung*) bağlı farklılıklardan çok daha az olarak antropolojik farklılıklar tarafından engellenmiştir. Salt antropolojik farklılıklar, aşırı estetik antipati durumları dışında çok az sebeptir.

2. Ortak Etnisite İnancı :

Belirgin ırk farklılıklarının biyolojik kalıtıma mı yoksa geleneğe mi bağlı olduğu sorusu, karşılıklı çekim ya da itim üzerindeki etkileri söz konusu olduğunda genellikle önemli değildir. Bu iç evlilik gruplarının gelişmesi için olduğu kadar diğer türden sosyal ilişkilerdeki çekicilik ya da iticilik için de daha fazla geçerlidir. Bu tür gruplar arasındaki arkadaşlık, dostluk ilişkileri ya da ekonomik her türlü ilişki kolayca ve karşılıklı güven ve saygı üzerine; ya da zorlukla ve güvensizliği açığa vuran önlemlerle kurulsun ya da kurulmasın bu böyledir.

Kelimenin en geniş anlamı içerisinde (*soziale Verkehrsgemeinsehaft*) sosyal çevrelerin şu ya da bu şekilde kolayca ortaya çıkması miras alınan ırk özellikleriyle olduğu kadar, tarihsel olarak tesadüfi alışkanlıkların en yüzeysel özellikleriyle de bağlantılı olabilir. Kültürel anahtarı eksik olduğu için farklı bir adetin öznel anlamı içerisinde anlaşılmaması neredeyse adetin bu şekildeki alışılmamışlığı kadar belirleyicidir. Fakat birazdan göreceğimiz gibi iticiliğin bütünü ortaklıkçı bir grubun yokluğuna bağlanmaz. Saç ve sakal tarzlarında, giysilerde, yiyeceklerde ve yeme alışkanlıklarında, cinsler arasındaki işbölümünde ve diğer alanlarda görülen her türlü farklılık, belli bir durumda, iticiliğe ve aşağılamaya neden olabilir; fakat bu farklılıkların gerçek boyutu, ilkel yol tarifleri Heredot Tarihleri ya da eski bilim öncesi etnografya tarafından gösterildiği gibi duygusal etkiyle ilgisizdir. Ancak pozitif yönden bakıldığı zaman bu farklılıklar tür bilincine neden olabilir. Bu hane ve komşulardan siyasî dinî topluluklara kadar sıralanan gruplar genellikle paylaşılan adetlerin taşıyıcıları olduğu gibi kolayca grup ilişkilerinin taşıyıcısı olabilir. Bütün gelenek farklılıkları uygulayıcılarında özel bir şeref ya da saygınlık hissini sürdürebilir. Farklı yaşam alışkanlıklarının başlamasının asıl güdüleri ya da nedenleri unutulur ve sonra karşıtlıklar gelenek olarak sürdürülür. Bu şekilde, her

grup gelenek yaratabilir ve ayrıca, belli durumlarda çok belirleyici olarak, antropolojik tiplerin seçimini etkileyebilir. Bunu belli katılımsal nitelikler ve özellikler için uygun hayatta kalma ve çoğalma fırsatları sağlayarak yapar. Bu hem iç özümseme hem de dış farklılaşma için geçerlidir.

Ne kadar yüzeysel olursa olsun herhangi bir kültürel özellik ailenin tekelci kapanma eğilimi için başlangıç noktası işlevi görebilir. Ancak, taklidin evrensel gücü, antropolojik tipler ırkların karışması tarafından yalnızca aşamalı olarak değiştirildiği gibi, taklidin evrensel gücü de geleneksel örf ve adetleri sadece aşamalı olarak değiştirme etkisine sahiptir. Fakat gözlemlenebilir yaşam tarzlarının alanları arasında keskin farklar varsa bunlar bilinçli tekelci kapalılık nedeniyledir. Bu, daha sonra işlenen ve yoğunlaştırılan küçük farklılıklardan başladı; bu farklar önceleri birbirinden uzak yaşayan ve kendilerini heterojen varlık koşullarına uyduran grupların barışçıl ya da savaş içeren göçlerine de bağlı olabilir. Benzer şekilde, başkalarından ayrı olarak çoğalan şaşırtıcı derecede farklı ırk tipleri tekelci kapanma ya da göç nedeniyle birbiriyle keskin biçimde ayrılmış yakınlıkta yaşayabilir. O zaman, fiziksel tip ve geleneği benzerliği ya da farklılığı, ister biyolojik olarak miras alınsın isterse kültürel olarak iletilmiş olsun, gerek etkinlik gerekse köken açısından grup hayatının aynı koşullarına tâbidir ve grup oluşumu potansiyelleri açısından da özdeştir. Fark kısmen tip ve geleneğin farklı değişkenliğine kısmen de (çoğu zaman bilinmez olmakla birlikte) yeni katılımsal niteliklerin üretilmesine konulan sabit sınırda yatar. Bununla karşılaştırıldığında, yeni geleneklerin özümsenmesinin kapsamı kıyas edilemeyecek kadar büyüktür; yine de geleneklerin aktarılabilirliğinde önemli çeşitlilikler mevcuttur.

Fiziksel tip ve alışkanlıkların neredeyse her türden benzerliği ya da zıtlığı birbirini çeken ya da iten gruplar arasında benzerlik ya da farklılık olduğu inancını güdüler. Ancak, kabile benzerliğine olan her inanç geleneklerin ya da fiziksel tipin benzerliğine dayalı olarak kurulmaz. Fakat bu alandaki büyük çeşitliliklere rağmen bu gibi bir inanç var olabilir ve ister kolonileşme isterse bireysel göç olsun, gerçek bir göç hatırasıyla desteklendiği zaman grup oluşturma gücünü geliştirebilir. Eski tarzların ve çocukluk anılarının kalıcı etkisi, anayurtlarına dönen yeni ülkelerine bütünüyle alışmış olsalar bile kabul edilmez olan (örneğin birçok Alman-Amerikan için durum budur) göçmenler arasında ana yurt duygusunun (*Heimatsgefühl*) kaynağı olarak sürmektedir.

Kolonilerde, kolonicilerin anayurtlarına bağlılıkları koloni sakinleriyle

önemli derecede karışmaya ve ayrıca gelenek ve tipteki muazzam değişikliklere rağmen varlığını sürdürür. Siyasî kolonizasyonda belirleyici faktör siyasî destek ihtiyacıdır. Genelde, evlilik tarafından oluşturulan ilişkilerin devamı önemlidir; pazar ilişkileri de öyle ama bunun bir şartı vardır: O da "geleneklerin" değişmeden kalmasıdır. Anayurt ve koloni arasındaki bu pazar ilişkileri, tüketici standartları benzer kaldığı sürece ve özellikle koloniler neredeyse mutlak anlamda yabancı bir çevre ve yabancı bir siyasî bölge içerisinde olduğunda çok yakın olabilir.

Grup hısımlığı (yakınlık) herhangi bir nesnel temeli olup olmadığına bakılmaksızın, özellikle siyasî bir topluluğun kurulması açısından önemli sonuçlar doğurabilir. Fiziksel tip ya da geleneklerin veya her ikisinin benzerliği veyahut da kolonizasyon ve göç anıları nedeniyle ortak soya olan öznel bir inanç sahibi olan bu gruplara etnik grup adını vereceğiz; bu inanç grup oluşumunun genişlemesi açısından önemli olmalıdır; diğer taraftan nesnel bir kan bağı olup olmadığı önemli değildir. Etnik üyelik (*Gemeinsamkeit*) akrabalık grubundan tam olarak farazi bir grup kimliği olmakla ayrılır, sonraki gibi somut sosyal eylemi olan bir grup değildir. Bizim açımızdan etnik üyelik grup oluşturmaz; özellikle siyasî alanda herhangi türden bir grup oluşumunu kolaylaştırır. Öte yandan, ortak etnisiteye inancı esinleyen, ne kadar yapay olarak örgütlenmiş olursa olsun öncelikle siyasî topluluktur. Bu, inanç üyeleri arasında gelenek, fiziksel tip ya da en önemlisi dilde köklü değişikler olmadıkça, siyasî topluluğun dağılmasında sonra bile sürme eğilimindedir. Ortak etnisiteye inancın bu yapay kökenin daha önce (bkz. II. Bölüm: 3) tanımlanan, kişisel ilişkilere dönüşen rasyonel birlik kalıbını takip eder. Rasyonel olarak düzenlenen eylem yaygın değilse, neredeyse her kuruluş, hatta en rasyonel olanı bile, kapsayıcı bir cemaat bilinci yaratır; bu ortak etnisiteye inanca dayalı bir kardeşlik formu alır. Yunan şehir devletine kadar geç bir dönemde, şehir devletinin en keyfi bölünmesi bile üye için en azından ortak bir kültü ve çoğu zaman ortak bir kurumsal atası olan bir kurum haline geldi. İsrail'in on iki kabilesi siyasî bir topluluğun alt bölümleriydi ve belli işlevleri yerine getirirken aylık temelde dönüşüm yapıyorlardı. Aynı şey Yunan kabileleri *(phylai)* ve alt bölümleri için de geçerlidir; sonraki de ortak etnik kökenin birimleri sayılıyordu. Asıl bölünmenin siyasî ya da gerçek etnik farklılıklar tarafından güdülendiği doğru olabilir; fakat böyle bir bölünme, eski grupların dağılması ve yerel bütünlüğün ortadan kalkması sonrası, Cleisthenes'in yaptığı gibi rasyonel olarak ve şematik biçimde yapıldığından etki aynıydı. Bu nedenle,

Yunan şehir devletinin bir kabile ya da soy devleti olduğu, fakat etnik kurguların Yunan siyasî hayatının oldukça düşük rasyonelleşme derecesinin işareti olduğu sonucu çıkmamaktadır. Diğer taraftan, Roma'nın şematik alt bölümlerinin *(curiae)* etnik köken iddiasıyla sadece küçük ölçüde dinî önem kazanması onun daha çok rasyonelleştiğinin belirtisidir.

Ortak etnisiteye inanç, her zaman iç evlilik gruplarıyla özdeş olmayan " sosyal çevreleri" çoğu zaman sınırlar, zira büyük ölçüde değişen sayıda insanlar her ikisi tarafından kapsanabilir. Benzerlikleri üyelerinin yabancılar tarafından paylaşılmayan özel bir "övünç" inancına, (daha sonra tartışılacak olan statü övüncüyle yakından ilişkili bir olgu olan) "etnik övünç" duygusuna dayalıdır. Bu noktada bu birkaç görüş yeterlidir. Etnisite ile ilgili özel bir sosyolojik araştırma bu kavramlar arasında bizim sınırlı amaçlarımız için yaptığımızdan daha ince bir ayrım yapmak zorunda kalacaktır.

Buna karşılık, gruplar yok olmalarından sonra bile devam edecek ve "etnik" bir çağrışım yapacak benzerlik duyguları üretebilir. Özellikle siyasî topluluk böyle bir etki yaratabilir. Fakat en dolaysız olarak, böyle bir etki "kitlelerin özgün kültürel varlığının" taşıyıcısı olan (*Massenkulturgut*) ve karşılıklı anlayışı (Verstehen) mümkün ve daha kolay hale getiren "*dil grubu*" tarafından yaratılır.

Bir topluluğun ana topluluktan barışçı bir ayrılma ya da göç ("koloni", *ver sacrum* vb.) ile oluşmasının hatırasının herhangi bir nedenle canlı kaldığı yerde çok özgün ve çoğu zaman da aşırı derecede güçlü bir etnik kimlik duygusu mevcuttur; bu birkaç faktörle belirlenir: Ortak siyasî anılar, ya da erken zamanlarda daha da önemli olarak, eski kültle olan bağların devamı, hem eski hem de yeni toplulukta akrabalık ve diğer grupların güçlenmesi ya da devam eden diğer ilişkiler. Bu bağların olmadığı ya da varlıklarını sürdüremediği yerde, akrabalık ne kadar yakın olursa olsun etnik grup üyeliği duygusu eksiktir.

Nesnel olan ya da öznel olarak inanılan kan bağıyla örtüşebilen ya da örtüşmeyen dil topluluğundan ve kan bağından bağımsız olan ortak dinî inançtan ayrı olarak, kalan etnik farklılıklar bir yandan (daha önce belirtildiği gibi) fiziksel görünüşle ilgili estetik olarak belirgin farklılıklar; öte yandan ve eşit derecede, *günlük hayatın idaresindeki* algılanabilir farklılıklardır. Özel önemi olanlar tam olarak, başka türlü çok az sosyal geçerliliği olan öğelerdir; zira etnik ayrışma söz konusu olduğunda etkili olan her zaman belirgin farklılıklardır.

Ortak dil ve hayatın törensel düzenlemesi, ortak dinî inançlar tarafından

belirlendiği şekliyle, her yerde etnik bağ duygularına neden olur; bunun nedeni özellikle başkalarının davranışının anlaşılabilirliğinin grup oluşumunun en temel önkoşulu olmasıdır. Fakat şimdiki bağlamda bu iki unsuru değerlendirmeyeceğimiz için "geride kalan nedir?" diye sorarız. Lehçedeki açık farklılıklar ve din farklılıklarının kendi içlerinde ortak etnisite duygularını dışlamadığı kabul edilmelidir. Ekonomik hayat tarzındaki belirgin farklılıkların yanında, giyim kuşam, yerleşim tarzı, gıda ve yeme alışkanlıklarında, kadın ile erkek ve hür insanlar ile köleler arasında var olan farklılıklar etnik bağa olan inancı bütün zamanlarda etkilemiştir. Yani, bu şeyler insanın doğru ve uygun olanla ve her şeyden önce bireyin şeref ve itibar duysunu etkileyen şeyle ilgili kavrayışını ilgilendirir. Bütün bu şeyleri daha sonra statü grupları arasındaki özel farklılıkları olan nesneler olarak bulacağız. Kişinin kendi geleneklerinin mükemmelliği, yabancı olanların bayağılığı ile ilgili, etnik övünç hissini sürdüren inanç gerçekte ayrı statü gruplarının övünç hissiyle oldukça benzerdir.

Etnik övünç hissi kitlelere ait özel bir övünçtür (*Massenehre)*, zira öznel olarak inanılan soy topluluğuna ait herkese açıktır. " Fakir beyaz halk",yani, Amerika Birleşik Devletlerinin güney eyaletlerindeki varlıksız ve iş imkânlarının yokluğunda çoğu zaman muhtaç beyazlar, sömürgecilere oldukça yabancı olan ırk antipatisinin gerçek taşıyıcılarıydı. Bunun nedeni "fakir beyazların" toplumsal şerefi zencilerin sosyal mevkiinden düşmesine (*déclassement*) bağlı olmasıydı.

Bütün bu etnik ayrımların arkasında, nasılsa doğal şekilde yatay birliktelik düzlemine dönüştürülen statü ayrışmasının karşılığından ibaret olan "seçilmiş halk" anlayışı bulunmaktadır. Seçilmiş halk fikri popülerliğini, her zaman bağlılığa dayalı olan statü ayrışmasının aksine, birbirini karşılıklı olarak küçümseyen grupların herhangi bir ve her üyesi tarafından eşit derecede iddia edilebilmesinden alır. Sonuç olarak, etnik antipati töre kavramları arasındaki akla gelebilir bütün farklıkları etkisi altına alabilir ve onları " etnik teamüllere" dönüştürebilir.

Başka yerde açıklanan bir terim olan gelenekselleştirme; daha önce sözü edilen, ekonomik düzenle şu ya da bu şekilde yakından ilişkili unsurların yanı sıra saç biçimi ya da sakal tarzı gibi şeyleri etkisine alabilir. Bunlarla ilgili farklılıklar " etnik olarak" itici etkiye sahiptir, çünkü bunlar etnik üyeliğin sembolleri olarak düşünülür. Tabii ki antipati her zaman sadece ayırt edici özelliklerin sembolik karakterine dayalı değildir. İskit kadınlarının saçlarını daha sonra iğrenç bir koku yayan tereyağıyla yağlaması ve Yunanlı kadınların kokulu zeytinyağı kullanmaları – eski bir rapora göre- bu iki grubun aristokrat kadınları arasın-

daki sosyal münasebet girişimlerini engelliyordu. Tereyağının kokusu en belirgin ırk farklılıklarından ya da –görebildiğim kadarıyla- hakkında birçok hikâye anlatılan "zenci kokusundan" bile daha zorlayıcı etkiye sahipti. Genelde ırk özellikleri, aşırı derecede heterojen ve estetik olarak kabul edilmeyen fiziksel tip örneğindeki gibi, ortak etnisiteye inançla ilgili sınırlandırıcı faktörler olarak etkilidir, bunlar pozitif olarak grup kurucu değildirler.

Ortak etnisite duygularının ve akrabalık kavramlarının yaratılmasında kalıtsal fiziksel tipinkine eşit bir rol oynayan belirgin gelenek farklılıkları, dilsel ve dinsel farklılıklara ek olarak genellikle çeşitli sosyal grupların farklı ekonomik ve siyasî koşulları tarafından oluşturulur. Kesin dilsel sınırlar ve keskin biçimde ayrılmış siyasî ve dinî topluluklar olaylarını gelenek farklılıklarının temeli olarak görmezden gelirsek– ki bunlar gerçekte Afrika ve Güney Amerika kıtalarının geniş alanlarında yoktur– o zaman sadece aşamalı gelenek geçişleri vardır ve bariz coğrafi farklılıklara bağlı olanlar dışında değişmez etnik sınırlar söz konusu değildir. Etnik olarak geçerli geleneklerin egemen olduğu alanların, siyasî ya da ekonomik veya dinî faktörler tarafından koşullandırılmamış keskin sınırları genellikle göç ya da genişlemeyle, önceleri birbirinden bütünsel ya da kısmî soyutlanma içerisinde yaşayan ve heterojen varlık koşullarına alışmış olan insan grupları yan yana yaşamaya başladığı zaman ortaya çıktı. Sonuç olarak, açık zıtlık her iki tarafta, nesnel koşullara bakılmaksızın, kan yabancılığını (*Blutsfremdheif*) çağrıştırır. Belirli etnik faktörlerin (yani, bir insanın fiziksel görünümü ve hayat tarzı benzerliklerine ve farklılıklarına dayanan kan bağına inanç ya da bunun tersi) bir grubun oluşumu üzerinde hangi etkiye sahip olduğunu belirlemek genelde – ve hatta somut tek bir olayda bile – anlaşılabilir derecede zordur.

Etkileri söz konusu olduğunda, etnik olarak geçerli adetlerle genel adetler arasında hiçbir fark yoktur. Ortak soya olan inanç adetlerin benzerliğiyle birlikte olarak, bir etnik grubun bir kısmının etkinliklerinin geri kalanlar arasında yayılmasını destekler; zira etnik kimlik bilinci taklidi geliştirir. Bu, özellikle dinî grupların propagandası için geçerlidir.

Bu muğlak genellemelerin ilerisine geçmek uygun değildir. Etnik temelde mümkün olan ortak etkinliklerin içeriği belirsiz kalır. Etnik olarak, yani kan ilişkisi inancı tarafından belirlenen eyleme işaret eden ilgili bir kavram karmaşası vardır. Bunlar *Völkerschaft, Stamm* (kabile), *Volk* (halk) gibi kavramlardır. Bunların her biri sonrakinin etnik bir alt bölümü anlamında kullanılır (gerçi ilk ikisi sondan başa doğru da kullanılabilir). Bu tür terimleri kullanırken kişi

ya, ne kadar gerçek örgütlenirse örgütlensin, çağdaş bir siyasî topluluğun varlığını, ya epik masallarda ya da efsanelerde korunduğu şekilde yok olmuş bir siyasî topluluğun hatıralarını, ya bir dil veya lehçe grubunun varlığını, ya da son olarak bir dinî grubun varlığını ima eder. Geçmişte, özelde kültler bir kabile ya da *Volk* bilincine tipik olarak eşlik ediyordu. Fakat çağdaş ya da eski siyasî topluluğunun yokluğunda grubun dışsal sınırları genellikle belirsizdi. Germen kabilelerinin, Burgonya dönemi (İ.S 6. yüzyıl) kadar geç bir zamandaki kült cemaatleri muhtemelen siyasî toplulukların işlevini yitirmiş organlarıydı ve dolayısıyla oldukça iyi tanımlanmıştı. Hellenizmin kesin kült sembolü olan Delphi kahini ise barbarlara bilgi de veriyor ve saygı gösterilerini kabul ediyordu; bu en güçlü şehirleri dışlayarak sadece birkaç Yunan katmanı arasında örgütlü bir kült idi. Dolayısıyla, etnik kimliğin ifadesi olarak kült; ya bir zamanlar var olan, fakat parçalanmayla ya da kolonileşmeyle yok olan büyük oranda siyasî bir topluluğun kalıntısıdır ya da– Delphi Apollosu örneğinde olduğu gibi– salt etnik koşullar dışında koşulların ortaya çıkardığı, fakat kan bağı inancına neden olan *Kulturgemeinschaft* 'ın bir ürünüdür. Bütün tarih, antropolojik türden büyük farklılıklar engellemediği sürece, siyasî eylemin ne kadar kolay şekilde kan bağına inanca neden olduğunu gösterir.

3. Kabile ve Siyasî Topluluk: "Etnik Grup" Kavramının Yararsızlığı

Kabile, gerçekte çoğu zaman onu kuran bir topluluğun alt bölümü olduğunda açık biçimde sınırlıdır. Bu durumda, yapay köken kabilelerin genellikle içinde göründükleri yuvarlak rakamlarla gösterilir; örneğin İsrail halkının daha önce sözü edilen on iki kabileye bölünmesi; üç Dor *phylaisi* (kabile) ve diğer Hellenlerin çeşitli *phylai*leri. Siyasî bir topluluk yeni kurulduğunda ya da yeniden örgütlendiğinde nüfus yeni bölünüyordu. Dolayısıyla kabile burada, kan bağının tüm sembolizmini ve özellikle bir kabile kültürünü kısa sürede benimsese bile, siyasî bir yapıdır. Siyasî yapıların kan bağına benzer bir yakınlık hissini geliştirmesi bugün bile nadir değildir. Birleşik Devletler'in, enlemlerine göre kare şeklinde bölünen eyaletleri gibi çok şematik yapılar güçlü bir kimlik hissine sahiptir; ailelerin beklenen bir çocuğu " Virginia'lı yapmak için New York'dan Richmond'a yolculuk etmesi de nadir değildir.

Bu tür yapaylık, örneğin Hellen *phylai*'sinin bir zamanlar bağımsız olduğu

ve şehir devletinin onları siyasî bir ortaklığa katıldıklarında şematik olarak kullandığı ihtimalini engellemez. Ancak, şehir devletinden önce var olan kabileler sırasıyla bir şehir devletine katılan ilgili siyasî gruplarla özdeşti, bu durumda bunlar *phyle* (kabile) değil *ethnas* (etnik grup) olarak adlandırılıyordu; ya da birçok kereler olduğu gibi, siyasî olarak örgütlenmemiş kabile farazi bir kan cemaati olarak bir zamanlar, genelde bir tek işgalden ya da savunmadan ibaret olan, ortak bir siyasî eyleme katılmalarının hatırasıyla yaşardı ve sonra bu tür siyasî hatıralar kabileyi oluşturuyordu. Dolayısıyla , kabile bilincinin temelde ortak soy değil ortak siyasî tecrübeler tarafından oluşturulduğu ortak etnisite inancının olağan kaynağı olmuş gözükmektedir.

Tabii ki bu tek kaynak değildir. Ortak geleneklerin farklı kökenleri olabilir. Bunlar nihaî olarak, büyük oranda doğal koşullara uyum sağlamaktan ve komşuların taklidinden kaynaklanır Ancak, uygulamada, kabile bilincinin genellikle siyasî anlamı vardır: askerî bir tehlike ya da fırsat durumunda, birbirini kan akrabaları sayan kabile üyeleri ya da *Volkgenossen* tarafından kolaylıkla ortak siyasî eylem temeli sağlar. Siyasî eylem güdüsünün patlak vermesi bu yüzden oldukça belirsiz kabile ve halk kavramlarında içsel olarak bulunan önemli potansiyellerden biridir. Bu tür aralıklı siyasî eylem herhangi bir askerî saldırı durumunda, hiçbir ilgili siyasî kurum olmasa bile kabilenin ya da halkın (*Volk*) bütün üyelerinin birbirini desteklemek için manevi sorumluluğu haline gelebilir: Bu dayanışmayı ihlal edenler, kabile örgütlü bir yönetime sahip değilse bile, [Germen, Roma öncesi] Segestes ve Inguimer kardeşlerin kaderini –kabile topraklarından sürgün– paylaşabilir. Kabile bu evreye ulaştıysa, barış zamanı ne kadar eylemsiz ve dolayısıyla istikrarsız olursa olsun gerçekte sürekli bir siyasî topluluk haline gelmiştir. Bununla birlikte, uygun koşullar altında alışkanlıktan geleneğe ve dolayısıyla yükümlülüğe geçiş çok değişkendir. Genelde, "etnik olarak" belirlenmiş sosyal eylem kavramı –burada denemediğimiz şekliyle- sıkı bir sosyolojik analizin dikkatlice ayırt etmesi gereken olguları kapsar: Kalıtımla koşullanan ve gelenekle belirlenen adetlerin gerçek öznel etkisi; adetin çeşitlenen içeriğinin ayırıcı etkisi; geçmiş ve şimdiki ortak dil, din ve siyasî eylemin adetlerin oluşumu üzerindeki etkisi; bu gibi faktörlerin çekicilik ya da iticilik, özellikle kan bağı ya da yabancılığına inancı yaratma derecesi; bu inancın genel olarak sosyal eylem ve özellikle de ortak adet ya da kan bağına dayalı eylem ve farklı cinsel ilişkiler açısından sonuçları vs. –bütün bunlar ayrıntılı şekilde incelenmelidir. Bu süreçte kolektif "etnik" teriminin terke edileceği kesindir, zira gerçekten dik-

katli bir analiz için uygun değildir. Bununla birlikte, sosyolojiyle kendisi için ilgilenmiyoruz ve dolayısıyla kendimizi bu görüşte tek biçimli olgunun arkasına saklı ayrı faktörleri kısaca göstermekle sınırlıyoruz.

Terimlerimizi kesin biçimde tanımlarsak bozulan "etnik" grup kavramı, bu anlamda duygusal olarak yüklü olduğu için en can sıkıcı olan kavramlardan biriyle, sosyolojik bir terim denersek *ulus* ile ilişkilidir.

4. Ulus ve Kültürel Prestij [2]

"Ulus" kavramı "halk"(*Volk*) kavramıyla – etnik anlamda – belirgin bir şekilde ortak olduğu hissedilen ne varsa ortak soydan kaynaklanması gerektiği şeklinde belirsiz bir çağrışımı paylaşır. Tâbii ki, gerçekte kendilerini aynı ulusun üyeleri sayan insanlar ortak soyla çoğu zaman, farklı ve düşman uluslara ait insanlardan çok daha az ilişkilidir. Ulus farklılıkları ortak soyla yakından ilişkili gruplar arasında bile var olabilir. Bunun nedeni sadece, Sırplar ve Hırvatlar örneğinde olduğu gibi, farklı dinî inançlara sahip olmalarıdır. Ortak ulus inancının ve sonuçta ortaya çıkan sosyal eylemin somut nedenleri büyük oranda farklılık gösterir.

Bugün, dil çatışmaları çağında, paylaşılan ortak bir dil en üst seviyede, ulusun normal temeli sayılır. "Ulusun" salt bir "dil grubunun" ötesinde taşıdığı herhangi bir anlam sosyal eyleminin özel hedefinde bulunabilir ve bu sadece *özerk yönetim* olabilir. Gerçekte, "ulus devlet" kavramsal olarak ortak dile dayalı "devletle" özdeş hale gelmiştir. Ancak, gerçekte bu tür modern ulus devletler, genellikle bir resmi dili olmasına rağmen birkaç dil grubundan oluşan birçok başka devletin yanında var olur. Ortak dil ayrıca ulusal kimlik (*Nationalgefühl*) hissini devam ettirmekte de yetersizdir –bu kavramı şu an tanımlamadan bırakacağız. Sırp ve Hırvat örneklerinden başka İrlandalılar, İsviçreliler ve Almanca konuşan Alsalsılar örneğinde de bu gösterilebilir; bu gruplar kendilerini dilleriyle özdeşleşmiş "ulusun" üyeleri , en azından tam üyeleri saymaz. Öte yandan dil farklılıkları bir ortak ulus hissini mutlaka engellemez. Almanca konuşan Alsaslılar kendilerini, Fransızca konuşan ulus mensuplarının yaptığı gibi olmasa da, Fransız ulusunun parçası sayıyordu –ve çoğu hala sayar. Bu nedenle ortak ulus inancının niteliksel dereceleri vardır.

Almanca konuşan birçok Alsaslı Fransızlarla bir topluluk hissi duyarlar, çünkü belli adetleri ve "duygusal kültürlerinin" (*Sinnenkultur*) bir parçasını –

Wittich'in özellikle belirttiği gibi– paylaşırlar ve ayrıca ortak siyasî tecrübeleri vardır. Bu üç renkli bayrak, *pompier* ve askerî miğferleri, Louis Philippe'in fermanları ve özellikle Fransız Devrimi hatıraları gibi eserlerle zengin Colmar müzesinde gezen herhangi bir ziyaretçi tarafından anlaşılabilir. Bu bir yabancıya önemsiz gelebilir, fakat bunların Alsaslılar için manevi değeri vardır.[3] Bu cemaat hissi, kitleler tarafından feodalizmin ortadan kaldırılmasının sembolleri olarak oldukça değer verilen ortak siyasî ve dolaylı olarak da sosyal yaşantılar nedeniyle ortaya çıktı ve bu olayların hikayesi ilkel insanların kahramanlık destanlarının yerini alır. *La grande nation* feodal hizmetçilikten kurtarandı, uygarlığın (*Kultur*) taşıyıcısıydı, dili uygar bir dildi, Almanca günlük iletişim için uygun bir lehçe olarak görünüyordu. Dolayısıyla, uygarlık dilini konuşanlara bağlılık ortak dile dayalı cemaat hissine açıkça paraleldir, fakat iki olgu özdeş değildir; biz daha ziyade aynı kültürün kısmî paylaşımından ve ortak siyasî yaşantılardan kaynaklanan bir tutumu ele alıyoruz.

Kısa bir zaman öncesine kadar, Yukarı Silezya'daki çoğu Polonyalı temelde Alman diline dayalı, Prusya devletine karşı güçlü biçimde gelişmiş düşmanca bir ulus hissine sahip değildir. Polonyalılar pasif Prusyalılar da olsa sadıktılar; fakat *Reich*' in varlığıyla ilgilenen "Almanlar da" değildiler; çoğunluk kendilerini Almanca konuşan hemşerilerinden ayırma yönünde bilinçli veya güçlü bir ihtiyaç hissetmiyordu. Dolayısıyla, bu durumda ortak dile dayalı ulus hissi ve kültürel gelişmenin eksikliği nedeniyle de *Kulturnemeinschaft* yoktu.

Baltık Almanları arasında ne Almanlarla dil bağlarının çok değerli görülmesine varan bir ulus hissi ne de *Reich*'le siyasî birlik arzusu göremeyiz; gerçekte çoğu böyle bir birleşmeden nefret ediyordu. Bununla birlikte, kendilerini Slav çevresinden ve özellikle Ruslardan katı biçimde ayırırlar. Bunun nedeni temelde kısmen statü değerlendirmeleri ve kısmen de her iki tarafın karşılıklı olarak anlaşılamayan ve hor görülen farklı gelenekleri ve kültürel değerleri olmasıdır. Bu ayrılma Baltık Almanlarının Çarın aşırı sadık vasalları olması ve memur sağladıkları ve karşılığında çocuklarına baktığı Rus İmparatorluk sisteminin egemenliğine herhangi bir "ulusçu" Rus (*Nationalrusse*) kadar ilgi duyması gerçeğine rağmen ve bu nedenle mevcuttur. Dolayısıyla, burada da terimin (ortak bir dile ve kültüre yönelik) modern anlamı içerisinde herhangi bir ulus hissi görmüyoruz. Durum salt proleter Polonyalılarınkine benzerdir: Devlete sadakat bu büyük topluluk içerisindeki ortak dil grubuyla sınırlı grup kimliği hissiyle birleşmiştir ve statü faktörleriyle güçlü biçimde değiştirilmiştir. Tabii ki, fark-

lılıklar Amerika'nın Güney Eyaletlerindeki beyaz nüfus içerisindeki kadar aşırı olmasa da Baltık Almanları artık bütün bir statü grubu değildir.

Son olarak, ulusal teriminin pek de uygun düşmediği durumlar vardır; örneğin İsviçreliler ve Belçikalılar ya da Luxemburg ve Liechtentein halkı tarafından paylaşılan kimlik hissine bakın. Onları "ulu" olarak isimlendirmede tereddüt yaşarız, bu onların görece küçük olmasından değil –Hollandalılar bize bir ulus olarak görünmektedir– bu tarafsızlaşmış devletlerin gücü isteyerek bırakmalarından kaynaklanmaktadır. Eğer ortak dili veya ortak edebiyat ve sanatı ölçüt alırsak İsviçreliler bir ulus değildir. Ancak, son zamanlarda görülen bölünme yanlısı eğilimlere rağmen oldukça güçlü bir cemaat hisleri vardır. Bu kimlik hissi sadece siyasal yapıya sadakatle değil, ayrıca (gerçek farklılıklar önemli olmaksızın) ortak gelenekler olarak görülen şeylerle sürdürülmektedir. Bu gelenekler büyük oranda İsviçre ve Almanya ve diğer bütün büyük askerî güçler arasındaki sosyal yapı farklılıklarıyla şekillendirilir. Dahili güç yapısı üzerindeki büyük etkisi nedeniyle, İsviçreliler geleneklerinin ancak ayrı bir siyasal varlıkla korunabileceği düşünmektedir.

Fransız Kanadasında yaşayanların İngiliz Yönetimine bağlılıkları komşu Birleşik Devletlerin ekonomik ve sosyal yapısına ve yaşam tarzına duyulan derin antipati tarafından belirlenmektedir; dolayısıyla Kanada Dominyonu'na üyelik onların kendi geleneklerinin garantisi olarak görünmektedir.

Bu sınıflandırma, ciddi her sosyolojik araştırmanın yapması gerektiği gibi , kolaylıkla genişletilebilir. "Ulusal" terimi altında toplanan kimlik duyguları tek biçimli değildir ve farklı kaynaklardan gelebilir: Ekonomik ve sosyal yapıdaki ve gelenekler üzerindeki etkisiyle birlikte iç siyasal yapıdaki farklılıklar rol oynayabilir, fakat Alman *Reich*'i içerisinde gelenekler çok farklıdır; müşterek siyasî hatıralar, din, dil ve son olarak ırk özellikleri ulus duygusunun kaynağı olabilir. Irk faktörleri çoğu zaman özel bir etkiye sahiptir. Birleşik Devletler'deki Beyazlara göre Zenciler ve Beyazlar ortak bir ulus kimliğiyle birleşmemiştir, fakat Zenciler en azından onun üzerinde hak iddia ederek Amerikan ulusu hissine sahiptir. Öte yanda, İsviçrelilerin kendi ayırt edicilikleri içindeki gururu ve onu sıkı biçimde koruma istekleri ne niteliksel olarak farklıdır, ne de herhangi bir "büyük" ve güçlü "ulusta" daha az yaygındır. Zaman zaman "ulus" kavramının bizi siyasî güce yönelttiğini tespit ederiz. Dolayısıyla, kavram –eğer tekbiçimli bir olguya işaret ediyorsa– ortak bir dil, din, ortak gelenekler ya da siyasal hatıraları paylaşan insanlara ait güçlü bir siyasal topluluk fikriyle ilişkili özel türden

bir duyguya işaret eder; böyle bir devlet zaten var olabilir veya arzu edilebilir. Güç ne kadar çok vurgulanırsa ulus ve devlet arasındaki bağ o kadar yakın görünür. Kişinin kendi topluluğunun gücüyle olan bu dokunaklı gururu ya da onu özlemesi Macarlar, Çekler veya Yunanlılar gibi görece küçük dil gruplarında, temelde ulusal iktidar üzerinde hak iddia etmeyen bir dil grubu oldukları 150 yıl önceki Almanlar gibi benzer, fakat çok daha büyük bir toplulukta olduğundan çok daha yaygın olabilir.

NOTLAR

1. Irk ve uygarlıkla ilgili olarak bkz. Ayrıca Weber'in Alman Sosyoloji Derneği'nin (German Sociological Association) ilk toplantısında A-Platz'a karşı yaptığı polemik konuşması, Frankfurt, 1910, GAz SW, 456-62. İki yıl sonra, Derneğin Berlin'deki ikinci toplantısında Weber Franz Oppenheimer'in sunumunun ardından yine sahne aldı, Weber diğer şeylerin yanında şunları söyledi (adı geçen eser 489):

   "Irk teorileriyle istediğiniz bir şeyi ispatlayabilir ya da çürütebilirsiniz. Tamamıyla netleşmeyen ırk hipotezinin eleştirel olmayan kullanımıyla Antikite'nin sosyolojik incelemesinin atlatılması girişiminde bulunmak, çok daha güç fakat başarı ümidi de yok olmayan bilimsel bir cinayettir; her şeyden önce, artık Helenlerin ve Romalıların niteliklerinin ne derecede kalıtsal yeteneklere dayandığını tespit edemeyiz. Bu tür ilişkiler problemi, laboratuarda yapılsa ve kesin deney araçları kullanılsa bile canlı öznelerle ilgili en dikkatli ve yorucu araştırmalarla henüz çözülmemiştir.

2. Bkz. "Ulusla" ilgili kısım, IX. Bölüm: 5

3. Bkz. Werner Wittich, *Deutsche und Französische Kultur im Elsass* (Strassburg: Schleiser und Schweikharat, 1900), 38 vd. Fransızca bir tercüme için bkz. "*Le génie national des races Française et al Lemande en Alsace*" *Revue İnternationale de Sociologie*, X. Cilt, 1902, 777-924 ve 857-907, özellikle 814 ve devamı. Bkz. Ayrıca Weber, GAz RS, I, 25, s.1; "Yabancılar" Weber'e en büyük hazinelerini gösteren 1914 öncesi muhafızın aksine Colmar müzesini geç Orta Çağlar'ın en güçlü sanat eserlerinden biri olan Grünewald'ın "Isenheim Sunağı" için el üstünde tutarlar.

VII. BÖLÜM
DİN SOSYOLOJİSİ

I. DİNİN KÖKENLERİ

1. Dini ve Büyüsel Eylemin Dünyevi Yönelimi

Dini tanımlamak, ne olduğunu söylemek böyle bir sunumun başlangıcında mümkün değildir. Bir şekilde mümkün olsa dahi buna ancak incelemenin sonunda teşebbüs edilebilir. Üstelik dinin "özü" de, özel bir sosyal eylem tipinin koşul ve etkilerinin incelenmesini görev edindiğimiz için, ilgi alanımıza girmiyor.

Dinsel davranışın dışsal tezahürleri, öyle çeşitlilik gösterir ki, bu davranışın kavranışına sadece sübjektif deneyimler, fikirler ve ilgili bireylerin amaçları, kısacası, dinsel davranışın "anlamı" (*Sinn*) yönünden ulaşılabilir.

Dinsel ya da büyüsel faktörler tarafından güdülenmiş eylemin en basit formları *bu dünyaya* yönelmiştir. "*Size hayır sağlasın... ve bu topraklarda uzun yıllar yaşayasınız diye*" [Yasanın Tekrarı 4:40] din ya da büyü tarafından dayatılan eylemlerin yerine getirilmesinin nedenini ifade eder. Hatta kentli halklar arasında yaygın olmamasına rağmen, Fenike kıyı kentlerinde, öteki-dünyaya ilişkin herhangi bir beklenti olmaksızın, insan kurban etme merasimleri yapılırdı. Üstelik dinsel ya da büyüsel olarak güdülü eylem, özellikle en erken formlarında görece rasyonel bir eylemdir. Araç-amaç şeması uyarınca zorunlu bir eylem olmamasına rağmen, tecrübe kurallarını izler. Sürtünme, odun parçalarından kıvılcımlar çıkaracak ve benzer şekilde bir "büyücünün" mimetik hareketleri göklerden yağmur yağmasına yol açacak. Tahta çubukların devamlı ve hızlı bir biçimde döndürülmesi sonucunda meydana gelen kıvılcımlar, yağmur yağdıran büyücünün güdümlemelerinden ortaya çıkan yağmur kadar bir "büyüsel" etkidir. Bu nedenle dinsel ya da büyüsel eylem veya düşünce; özellikle

dinsel ya da büyüsel eylemlerin sonuçlarının dahi baskın bir biçimde ekonomik olması sebebiyle gündelik amaca yönelik eylem dizisinden ayrı tutulmamalıdır.

Sadece biz, doğayla ilgili modern bakış açılarımızdan yargıya ulaşarak, böyle bir davranıştaki "doğru" olan nedensellik niteliklerinden "yanlış" olan nedensellik niteliklerini objektif olarak ayırt edebilir ve sonra yanlış nedensellik niteliklerini irrasyonel ve buna karşılık gelen eylemleri "büyü" olarak nitelendirebiliriz. Tamamen farklı bir ayrım, söz konusu olgunun daha az ya da çok sıradanlığı arasında ayrım yapacak olan, büyüsel eylemi icra eden kişi tarafından yapılacaktır. Örneğin, her taş büyüsel bir güç kaynağı, bir fetiş olarak işlev göremez. Her insan da, ilkel tecrübeye uygun olarak, meteoroloji, şifa verme, kehanet ve telepatide belli etkiler üretmenin önkoşulları olarak görülen esriklik hallerine, ulaşma kapasitesine sahip değildir. Bu özellikle olmasa da öncelikle "mana", "orenda" ve (bizim "büyü" sözcüğümüzün türediği terim olan) Farsça "maga" gibi özel terimlerle kastedilen olağanüstü güçlerdir. Biz bundan böyle, bu gibi *olağanüstü* güçler için "karizma" terimini kullanacağız.

Karizma, her iki tipten biri olabilir. Bu terimin tam olarak hak edildiği yerde karizma bir obje ya da insanın tamamen doğal olarak özünde barındırdığı Tanrı vergisi bir yetenektir. Bu gibi temel karizma herhangi bir şekilde sonradan kazanılamaz. Ancak diğer karizma tipi, bazı olağanüstü araçlarla yapay olarak bir obje ya da insanda üretilebilir. O zaman bile karizmatik güçlerin, içlerinde tohumun zaten varolduğu ancak bazı asketik ya da başka araçlarla uyarılmadıkça filizlenmeyeceği insanlar ya da nesnelerde geliştirilebileceği varsayılır. Dolayısıyla dinsel evrimin en erken aşamalarında dahi dinsel lütuf doktrininin—ruha ilham edilen lütuf'tan (*gratia infusa*) iyi işler yaparak kazanılan en kesin lütuf doktrinine kadar—tüm formları zaten mevcuttu. En erken dini olgunun güçlü biçimde natüralist (son zamanların ifadesiyle "preanimist) eğilimi hâlâ halk dinine ait bir özelliktir. Bu güne kadar Tanrı'ya "ibadeti" aziz ikonlarına "tapınma"dan ayıran ve ikonları sadece dinsel ibadet araçsı olarak tanımlayan hiçbir kilise konseyi kararı; geleneksel usuller icra edilmesine rağmen, Güney Avrupalı bir köylünün gerçekleşmesini umduğu bir iyiliği engellemekle sorumlu tuttuğu bir aziz heykelinin önüne tükürmesini engelleyememiştir.

2. Ruhlara, Şeytanlara ve Tine İnanış

Sadece basit görünen bir soyutlama süreci, genel olarak zaten incelediğimiz dinsel davranışın en ilkel örneklerinde gerçekleştirilmiştir. Belli varlıkların karizmatik olarak donanmış doğal objeler, insan yapısı objeler, hayvanlar ya da insanların faaliyetinin "ardında" gizlendiği ve bunlardan olduğu anlayışı çoktan kristalleşmiştir. Bu, ruhlara inançtır. Başta, "ruh" ne tin, ne şeytan, ne de tanrıdır; fakat görünmez bir madde olmakla birlikte, belirsiz, kişilik atfedilmeyen ve bununla birlikte bir biçimde irade sahibi bir şeydir. Ruh, somut bir objeye nüfuz ederek ona kendi özel gücünü verir. Ruh ev sahibini ya da kabını terk edebilir, bu sonrakini işlevsiz bırakabilir ve büyücünün karizmasının başarısızlığına neden olabilir. Diğer durumlarda ruh, yavaş yavaş yok olur ya da başka bir insan ya da objeye nüfuz edebilir.

Belli ekonomik koşulların ruhlara olan bir inancın ortaya çıkışı için gerekli önkoşullar olduğu kanıtlanabilir görünmemektedir. Fakat ruhlara inanç, tüm soyutlamalar gibi, belli insanların sadece özel nitelikleri olanların doğasında bulunan karizmatik "büyüsel" güçlere sahip olduğu toplumlarda çok yaygındır. Aslında bu, tüm "mesleklerin" en eskisi olan profesyonel büyücülüğün esaslarını oluşturan durumdur. Sıradan insanın, büyüsel anlamda "meslekten olmayan kişinin" aksine büyücü sürekli karizmaya sahiptir. Ayrıca karizmayı temsil eden ya da ona aracılık eden ayırt edici öznel durumu, yani esrikliği (vecd) bir " teşebbüse" dönüştürmüştür. Sıradan kimse için bu psikolojik duruma sadece ara sıra olan eylemlerde ulaşılabilir. Büyücülüğün rasyonel eyleminin aksine esriklik hali dini birliğin ilkel formu olan toplumsal bir formda (*orgi*) ortaya çıkar. Fakat *orgi* ara sıra olan bir etkinliktir, oysa büyücünün teşebbüsü sürekli ve onun işleyişi için vazgeçilmezdir. Gündelik yaşam gereksinimleri yüzünden sıradan kimse esriklik halini sadece ara sıra, sarhoş olarak tecrübe edebilir. Bir kimse *Esriklik* halini uyandırmak için tamamı esasen *baküs ayini* amaçlarına hizmet eden alkollü içecek, tütün ya da benzer uyuşturucu maddeler -ve özellikle müzik - kullanabilir. Ruhların ekonomik çıkarlara uygun olarak rasyonel kullanımına ek olarak, esrikliğin kullanılma tarzı, yeterince doğal olarak, neredeyse her yerde gizemli bilgi sanatı olarak gelişen büyücülük sanatının, diğer önemli fakat tarihsel olarak ikinci dereceden bir ilgi alanı oluşturuyordu. B*aküs ayinlerinin* koşullarını tecrübe temelinde ve onun profesyonel uygulamasının

etkisi altındaki tüm ihtimallerde, insan bedeni rüyada, baygınlık halinde, esriklik halinde ya da ölümde kendini terk eden bir şeyi içinde bulundururken dahi, doğal objelerin içinde, arkasında ya da yanında mevcut ayrı bir varlık olarak "tin" kavramı gelişti.

Burası ruhsal varlıklar ve arkalarında gizlendiği ve bir biçimde bağlantılı oldukları nesneler arasındaki olası ilişki çeşitliliğinin kapsamlı biçimde ele alınma yeri değildir. Bu ruhlar ya da tinler, az ya da çok sürekli olarak ya da münhasıran somut bir obje ya da sürecin içinde ya da yanında bulunabilir. Fakat öte yandan, davranışını ve etkisini kesin biçimde belirleyecekleri bunlarla ilgili olgu, eşya ya da kategori tiplerine, bir şekilde "sahip" olabilirler. Bu ve benzeri görüşler animizm ile ilgilidir. Ruhlar kendilerini geçici olarak eşya, bitki, hayvan ya da insanlarla bütünleştirebilir; bu, sadece tedrici olarak ulaşılan daha ileri bir soyutlama aşamasıdır. Soyutlamanın neredeyse hiçbir biçimde kalıcı olarak sürdürülemeyen en yüksek aşamasında, ruhlar, kendi kanunlarını takip eden görünmez özler sayılabileceği gibi sadece somut objelerce de "sembolize" edilirler. Natüralizmin ve soyutlamanın bu aşırı uçları arasında birçok geçiş ve kombinasyon vardır. Ancak soyutlamanın daha basit formlarının ilk aşamasında dahi, ilke olarak, insanların kaderine bir insanın çevresindeki dünyanın seyrini etkileyebilecek biçimde müdahale edebilen, "duygusal" güçler kavramı vardır.

Bu daha erken evrelerde tanrılar veya şeytanlar dahi henüz kişisel ya da sürekli varlıklar değildir ve gerçekte kendilerine ait isimleri de yoktur. Bir tanrı, yeniden tekrarlanıncaya kadar, hiç kimsenin hakkında düşünmeyeceği belli bir olayın seyrini kontrol eden, bir güç (Useners'in *Augenblicksgötter/Anlık tanrılar*'ı)[2] olarak düşünülebilir. Diğer taraftan, bir tanrı ölümünden sonra büyük bir kahramandan bir biçimde ortaya çıkan güç olabilir. Hem kişileştirme hem de kişilikten soyutlama bir sonraki gelişme olabilir. O zaman dahi sadece kontrol ettikleri sürecin adıyla tanımlanan tanrıları bir özel ada sahip olmaksızın buluruz. Daha sonraki bir zamanda, bu tanımlamanın semantiği artık anlaşılır olduğunda, bu sürecin tanımlanması tanrı için uygun bir adın karakterini alabilir. Buna karşın, güçlü kabile reisleri ya da peygamberlerin özel adları, mit tarafından karşıt biçimde salt tanrısal isimleri tanrılaştırılmış kahramanların özel adlarına dönüştürme hakkını elde etmek için kullanılan bir usul olarak, kutsal güçlerin tanımlamaları haline gelmiştir. Belirli bir tanrı kavramının sürekli olması ve bunun sonucu olarak daima büyüsel ya da sembolik araçlarla ulaşılması, farklı birçok koşula dayanır. Bunların en önemlisi bir büyücünün ya da seküler

kabile reisinin sözkonusu tanrıyı kendi kişisel tecrübelerine dayanarak kabul edip etmeyeceği ya da ne şekilde kabul edeceğidir.

Biz burada sadece, bu sürecin sonucunun bir taraftan "tin" fikrinin ve diğer taraftan insanlarla ilişkilerinin düzenlenmesi dinsel davranış alanını oluşturan, "tanrılar", "şeytanlar" ve "doğaüstü" güçlerin doğuşu olduğunu ifade edebiliriz. Başlangıçta tin, ne kişilik atfedilen ne de kişiliği olmayan bir varlıktır. Çoğu kez —natüralist bir biçimde— öldükten sonra yok olan bir şeyle, örneğin, nefesle ya da içinde bulunduğu kalp atışıyla ve birinin ölü hasmının cesaretini kazanabileceği yemeyle özdeşleştirilir. Çok daha önemlisi tinin çoğu kez heterojen bir varlık olarak görülmesidir. Bu nedenle, rüyalar esnasında insanı terk eden tin, onu -kalbi boğazında attığı ve nefes alış verişi yavaşladığı—esriklik halinde terk eden ve gölgesinde oturan tinden ayrılır. Buna rağmen farklı olan, ölüm sonrası cesede sıkı bir şekilde bağlı kalan ya da ondan bir şey kaldıkça yanında kalan ve varislerinin hayatında kendine ait olan şeylerin nasıl tadını çıkardığını kıskançlık ve hiddetle gözlemleyerek kişinin eski evinde etkisini uygulamaya devam eden tindir. Yine başka bir tin; rüya ya da hayallerde korkutarak ya da rahatlatarak sonraki kuşaklara görünen ya da bazı hayvanlara ya da başka bir insana—özellikle yeni doğmuş bir bebeğe— iyilik ya da kötülük, belki de her ikisini getirerek nüfuz eden tindir. Bedene ters düşen bağımsız bir varlık olarak "tin" kavramı, kurtuluş dinlerinde dahi hiçbir biçimde evrensel olarak kabul edilmez. Aslında Budizm gibi, bu dinlerin bazıları bu görüşü özellikle reddeder.

3. Naturalizm ve Sembolizm

Tüm bu gelişimdeki başlıca ayrım; bu doğaüstü güçlerin kişilik sahibi olması, olmaması ya da kişilik-üstü olması değildir, fakat yeni tecrübelerin hâlihazırda, yaşamda bir rol oynamasıdır. Önce sadece fiilen var olan ya da meydana gelen şeyler ya da olaylar yaşamda bir rol oynuyordu; şimdi sadece bir şeye işaret etmeleri açısından farklı bir düzene ait belli tecrübeler de yaşamda bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla büyü, güçlerin doğrudan kullanılmasından, *sembolik bir etkinliğe* dönüştürülür.

Ölü (kimsenin) ruhunun zararsız sayılması gerektiği anlayışı; (hayvanlar tarafından da gösterilen) , doğrudan korkunun çömelme ve ölüyü yakma gibi defin işlemlerini ve prosedürlerini belirlediği, doğrudan cesetten korkunun ötesinde gelişti. Ruh fikrinin gelişiminden sonra, beden ortadan kaldırılmalı ya da

mezara hapsedilmeli, ona hoş görülebilir bir varlık sağlanıp, yaşayanların sahip olduğu serveti kıskanması engellenmeliydi; ya da, geride kalanlar huzur içinde yaşayacaksa, onun iyi niyeti başka yollardan sağlanmalıydı. Ölünün ortadan kaldırılmasına ilişkin çeşitli büyü uygulamaları bakımından, en kalıcı ekonomik sonuçları içeren kavram, cesedin tüm kişisel eşyalarıyla birlikte mezara gömülmesidir. Bu kavram; ölünün eşyalarına, en azından vefatından sonraki kısa bir zaman dilimi için dokunulmaması gerektiği ve çoğunlukla geride kalanların ölü kıskanmasın diye, kendi servetlerinden dolayı dahi mutluluk duymamaları gerektiğine kadar, tedrici olarak daraltıldı. Çin cenaze töreni yönergeleri, hem ekonomik hem de siyasal alanlarda aynı derecede irrasyonel olan sonuçlarıyla hâlâ bu görüşü tamamen korur. Yas dönemi esnasındaki yasaklardan biri, bir tımarın kullanımıyla ilgiliydi; çünkü kullanım hakkı bir sahiplik teşkil ettiği için, bundan sakınılmalıydı.

Bu ruhlar, şeytanlar ve tanrılar alanının gelişimi büyüsel sanatların anlamını da etkiledi. Zira bu varlıklar herhangi bir somut anlamda kavranamaz ya da sezilemez; fakat normal olarak sadece semboller ve anlamlar aracılığıyla ulaşılan ve sonuç olarak belirsiz ve hatta gerçekdışı olarak temsil edilen bir tip aşkın varlığa sahiptir. Gerçek şeylerin ya da olayların arkasında, gerçek olayların sadece belirtileri ya da gerçekte sembolleri olduğu karakteristik ve ruhsal başka bir şey olduğu varsayıldığı için; kendisini somut şeylerde ifade eden ruhsal gücü etkilemek için çaba gösterilmelidir. Bu bir ruha ya da tine hitap eden eylemler, dolayısıyla da bir şeyi, yani sembolleri "ima eden" araçlarla yapılır. Bundan sonra, natüralizm bir sembolik eylem seliyle ortadan kaldırılabilir. Natüralizmin bu konumunu kaybetmesinin gerçekleşmesi bu tür bir sembolizmin profesyonel üstadlarının inançlarının arkasına koyabilecekleri baskıya ve onun entelektüel eklemlenmesine, dolayısıyla da toplum içerisinde kazanabildikleri güce dayanır. Natüralizmin konumunu kaybetmesi, ayrıca kendine özgü karakteri için büyünün ekonomi için önemine ve büyücülerin yaratma başarısı gösterdiği organizasyon gücüne bağlı olacaktır.

Sembolik eylemlerin çoğalması ve orijinal natüralizmin yerini almasının kapsamlı sonuçları olacaktır. Bu nedenle eğer ölü kişiye sadece sembolik eylemlerle ulaşılabiliyor ve gerçekte tanrı kendisini sadece sembollerle ifade ediyorsa, o zaman ceset gerçek şeyler yerine sembollerle tatmin olabilir. Sonuç olarak, ger-

çek kurbanlar yerine, mayasız ekmek ve ölünün geride kalan eşlerinin kuklamsı temsilleriyle ve ölünün hizmetçileri geçebilir. En eski kâğıt paraların, yaşayanlar için değil, fakat ölü için ödenmesi ilginçtir. Benzer bir vekâlet, insanların tanrı ve şeytanlarla ilişkilerinde görülüyordu. Nesneler ve olaylar zamanla; gerçek ya da farazi olarak doğalarında bulunan güçlerin ötesinde anlamlar kazandı ve sembolik olarak önemli eylem araçsıyla, gerçek etkilere ulaşmak için girişimlerde bulunuldu.

Natüralist anlamda başarılı olduğunu kanıtlayan her saf büyüsel eylem, kuşku yok ki, bir kez etkin olarak belirlendiği form içinde tekrarlanıyordu. Bu prensip, daha sonra en hafif bir sapmada işleyişi etkisiz hale getirebileceği için sembolik anlamları içeren tüm alana yayılıyordu. Bu nedenle insan eyleminin tüm alanları bu büyüsel sembolizm dairesine çekiliyordu. Dolayısıyla, saf dogmatik görüşler arasındaki en büyük çatışmalar; rasyonelleşmiş dinlerde dahi, eylemin büyüsel etkinliğini tehdit eden ya da — ve bu sembolizmi izleyen yeni kavramdır— bir tanrının ya da atalara ait bir ruhun öfkesini doğuran sembolizmdeki yeniliklerden daha kolaylıkla hoşgörülebilir olabilir. Bu nedenle, istavroz çıkarmanın iki ya da üç parmakla yapılıp yapılmaması sorunu, daha on yedinci yüzyıl sonlarında Rus kilisesinin bölünmesinin temel nedeni idi. Yine, takvim yılından onlar için kutsal olan günleri çıkararak iki düzine azizeye ciddi hakarette bulunma korkusu, Rusya'da Gregoryen takviminin kabulünü günümüze kadar engellemiştir. Amerikan yerlilerinin büyücüleri arasında ritüel danslar esnasında kusurlu şarkı söylemek, kötü büyüyü defetmek ya da tanrının gazabını önlemek için, derhal suçlu şarkıcının ölümüyle cezalandırılırdı.

Stilizasyonun en eski formu olan resim sanatına ait ürünlerin dinsel olarak kalıplaştırılması doğrudan büyüsel kavramlarla, dolaylı olarak da bu eserlerin büyüsel önemleri nedeniyle profesyonel olarak üretilmesi gerçeğiyle belirleniyordu; profesyonel üretim doğal objelerin temsili olarak yeniden üretilmesinden çok, tasarlanmasına dayanan sanat objelerinin meydana getirilmesini otomatik olarak destekleme eğilimindeydi. Sanatta dinsel faktör tarafından ortaya konulan etkinin tam önemi; *IV. Amenḥotep* (*Ikhnaton*)'in monoteist seferberliğiyle, geleneksel dinin değer kaybetmesinin doğrudan natüralizmi canlandırdığı Mısır'da örneklendirilir. Sanatın dinsel stilizasyonuna ait başka örnekler alfabetik sembollerin büyüsel kullanımlarında bulunabilir. *Homeopatik*, kötülüğe

karşı koruyucu, şeytan kovucu ya da büyüsel olarak zorlayıcı sembolizm olarak, taklitçilik ve dansın gelişmesi ve kromatik gamın aksine, kabul edilebilir gamların ya da en azından kabul edilebilir ana notaların kalıplaştırılması (Hindistan'daki *râga*)... Bu gibi dinsel etkinin başka bir tezahürü; sembolizm ve ruhlar tarafından ele geçirilme animistik doktrininin bakış açısından, -çoğu kez kayda değer bir biçimde gelişen, fakat buna rağmen sadece bir semptomlar tedavisi gibi görülen tıbbi tedavinin eski deneysel metotlarının yerine eksorsizme ya da sembolik homeopatiye dayanan terapinin geçmesinde bulunabilir. Animistik sembolizmin kendi temel varsayımları açısından, kendi terapi metotları rasyonel sayılabilir; fakat bunlar aynı köklerden gelen astroloji takviminin ampirik hesaplamasıyla olduğu gibi ampirik terapiyle aynı ilişkiyi taşır.

Bütün bu ilişkili olgular, kültürün temel evrimi için muazzam öneme sahipti, fakat burada bunun ayrıntılarına giremeyiz. Dinsel görüşlerin yaşam idaresi ve ekonomik faaliyet üzerindeki ilk ve temel etkisi, genel olarak kalıplaştırmaydı. Bir biçimde doğaüstü güçlerin koruması altında gerçekleştirilen herhangi bir uygulamanın değişimi, ruhlar ve tanrıların çıkarlarına etki edebilir. Doğal belirsizlikler ve her yenilikçinin yüzleştiği dirençlere göre din, böylece kendi güçlü engellerini ekler. Kutsal olan değişmeyen tek şeydir.

Animizm öncesi natüralizmden sembolizme geçişlerin ayrıntıları çok çeşitliydi. İlkel insan; öldürülmüş düşmanının göğsünü parçalayıp kalbini çıkardığında ya da kurbanının bedeninden cinsel organını kopardığında, ya da kafatasından beynini çıkarıp daha sonra kafatasını evine astığında, ya da çok değerli bir düğün hediyesi gibi ona kıymet verdiğinde ya da öldürülmüş düşmanının veya özellikle hızlı ve güçlü hayvanların bedenlerinin parçalarını yerken, bu fiziksel organlara—natüralist bir tarzda—atfedilen çeşitli güçlere sahip olacağına, gerçekten inanır. Savaş dansı, ilk planda savaş öncesi bir hiddet ve korku karışımının ürünüdür ve doğrudan kahramanca bir coşkunluk üretir; bu derecelerde o da sembolik olmaktan çok natüralisttir. Sembolizme geçiş; savaş dansının— "duygudaş" büyü aracılığıyla güdümlemelerimiz tarzında—mimiksel olarak zaferi önceden görüp bu zaferi büyüsel araçlarla garanti altına alma gayreti içinde olması, hayvan ve insanların belirlenmiş ayinlerde kurban edilmesi, kabilenin tanrı ve ruhlarının törensel yemeğe katılmaya davet edilmesi ve kurban edilen hayvanı tüketenlerin kendilerini, bu

hayvanın ruhunun onlara girmesi nedeniyle birbiriyle ayırt edici biçimde yakın bir akraba ilişkisi içinde olması kadar kolaydır.

"Mitolojik düşünce" terimi; sembolik kavramların tam olarak gelişmiş alanının temeli olan düşünce kalıbına uygulanmıştır ve karakteristik niteliğinin ayrıntılı izahına büyük önem verilmiştir. Kendimizi burada bu problemlerle meşgul edemeyiz. Bu düşünce biçiminin genel olarak sadece bir yönü bizi ilgilendirir: Özellikle en etkin formu olan kinaye içinde analojinin önemi. Analoji; sadece dinsel ifade biçimleri üzerinde değil, aynı zamanda, hukuki düşünce ve hatta saf deneysel hukuk formları içindeki içtihatların ele alınması üzerinde de kalıcı bir etki yapmıştır. Kavramların rasyonel sınıflandırma araçsıyla tümdengelimci yapılandırılmaları, yapısı tamamıyla analojik olan sembolistik olarak rasyonelleşmiş büyüde oluşan analojik düşüncenin yerine sadece tedrici olarak geçmiştir.

Tanrılar da orijinal olarak insan formunda temsil edilmiyordu. Kuşku yok ki, kendisiyle sonsuza dek özdeş bir tanrının tüm ateşlere sahip olduğu, onları kontrol ettiği ya da bir biçimde onların hepsini kendinde birleştirdiği görüşü adına, ancak Veda'larda hâlâ belirgin olan salt natüralist görüşün, (örneğin, ateşin bir tanrı ya da en azından ateşten oluşmuş somut bir tanrının bedeni olduğu görüşü) bastırılmasından sonra kendileri için çok önemli olan sürekli varlıklar formuna sahip olmaya başladılar. Bu soyut kavram sadece bir ya da aynı tanrıya ithaf edilen bir "kült"ün sürekli faaliyeti, tanrının, sürekli bir tanrı olarak kendileri için özel öneme sahip olduğu sürekli bir insanlar birliğiyle ilişkisi- araçsıyla sağlanabilir. Biz şimdi bu sürecin daha da ötesini ele alacağız. Tanrıların formlarının bu sürekliliği bir kez sağlanınca, bu gibi problemlerle profesyonel bir şekilde ilgilenenlerin entelektüel faaliyeti, bu fikirlerin sistematikleştirilmesine adanabilir.

4. Panteon ve İşlevsel Tanrılar

Tanrılar, çoğu kez kült tarafından rastlantı eseri bir arada tutulan rastlantısal varlıkların düzensiz bir derlemesini teşkil etti ve bu durum hiçbir surette yetersiz sosyal gelişim dönemleriyle sınırlandırılmamıştı. Nitekim Veda tanrıları bile, düzenli bir tanrılar topluluğu oluşturmuyordu. Fakat bir kural olarak, dini uygulamayla ilgili sistematik düşünce ve genel olarak yaşamın rasyonelleşmesi

tanrılar üzerinde artan talepleriyle birlikte, ayrıntıları durumdan duruma büyük ölçüde değişen belli bir düzeye ulaştığında bir panteonun gelişme eğilimi vardır. Bir panteonun ortaya çıkması çeşitli tanrıların uzmanlaşmasını karakteistikleşmesini ve aynı zamanda sabit sıfatların tahsisisini ve yargı alanlarının farklılaşmasını doğurur. Ancak, tanrıların artarak kişileştirilmesi hiçbir biçimde kendi yetki alanlarının artan sınırlandırılmasıyla özdeş ya da buna paralel değildir. Çoğu kez bunun tersi doğrudur. Dolayısıyla Roma *numina*'sının *(Ç.N: Yer ve nesneler hakkında haber veren, somut olarak ifade edilmeyen ruhsal, özsel mitolojik tanrılar)* kapsamı Hellenistik tanrılarınkinden mukayese edilmez bir biçimde daha değişmez ve anlaşılırdır. Diğer taraftan, gerçek bir kişilik olarak sonrakinin (Hellenistik tanrılar) antropomorfik ve plastik temsili, Romalıların otantik dinindekinden çok daha fazla gelişti.

Sosyolojik bakımdan bu gelişimin en önemli temeli doğaüstünün genel doğasına ilişkin özgün Roma görüşünün, köylülere ve arazi sahibi üst tabakaya uygun bir ulusal din modelini sürdürmeye eğilimli olması gerçeğinde bulunmalıdır. Diğer taraftan Grek dini; destansı tanrılarıyla Homer çağındaki gibi bölgelerarası yerel kültürün ve şövalye kültürünün genel yapısını yansıtma eğilimindeydi. Bu kavramların kısmi kabulü ve bunların Roma topraklarına dolaylı etkisi ulusal dine ait hiçbir şeyi değiştirmedi; bu kavramlardan birçoğu orada sadece estetik bir varlık kazandı. Diğer taraftan, Roma geleneğinin temel nitelikleri, ayinle ilgili uygulamalarda fiilen değişmeden korundu. Roma geleneği Greklerin aksine baküs ayini karakteri taşıyan ya da gizemli türden dinlere muhalefeti (daha sonra tartışılacak nedenlerle)sürekli olarak sürdürdü. Oldukça doğal olarak, büyüsel güçlerin birbirinden farklı formları geliştirme kapasitesi bir insan olarak tasavvur edilen bir tanrının "iktidar alanı"ndan çok daha az esnektir. Roma dini, (söz, ister etimolojik olarak *religare* [bağlamak] ister *relegere*'den [yeniden düşünmek] türemiş olsun) *religio* olarak kaldı; test edilmiş kült formülleri ve her yerde faal olan her türden ruha (*numina*) yönelik bir düşünceyle bağlantıyı ifade ediyordu.

Gerçek Roma dini, henüz sözü edilen faktörlerden kaynaklanan formalizme yönelik eğilimin yanı sıra, Grek kültürüne zıt duran bir başka önemli karakteristik özelliği, yani objektif olarak rasyonel olanla bir iç ilişkiye sahip bir kişilik-üstü kavramını ifade ediyordu. Romalıların *religio*su; bütün günlük yaşam ve kutsal bir kanunun kazuistikliğine sahip her davranışı kuşatıyordu. Bu, Yahudi ve Hinduların kendi ayinsel kanunlarına gösterdiği özen; bir Çinlinin Taoizm'in kutsal

kanunlarına gösterdiği özen kadar geçici ve nicel kazuistikliktir. Roma papaz listeleri (*indigitamenta*)[3], özelleşmiş ve uzmanlaşmış neredeyse sonsuz sayıda tanrıyı ihtiva ediyordu. Her davranış ve gerçekte bir davranışın her spesifik unsuru, özel *numina*'nın etkisi altında bulunuyordu. Geleneğin hâlihazırda belirli bir sorumluluk ve etki atfettiği *(dii certi)* belirli tanrıların yanısıra, yetki alanının belirsiz ve gerçekte cinsi, etkinliği ve muhtemelen varlığının dahi şüpheli olduğu birçok belirsiz (*incerti*) tanrıya da yakarmayla ve onları onurlandırmakla meşgul biri için bir tedbirdi. *Dii certi*'nin[4] bir düzine kadarı belli tarımsal faaliyetler içinde olabilirdi. Romalılar, Greklerin *ekstasis*'ini (Latince *superstitio*) sosyal olarak kınanması gereken zihinsel bir yabancılaşma (*abalienatio mentis*) olarak telakki etme eğilimindeyken Roma *religio*'sunun (ve daha da ileri giden Etrüsklerinki) kazuistikliği Greklere kölelere özgü bir korku (*deisidaimonia*) olarak görünmüştü. Romalıların *numina*'nın hoşnutluğunu sağlama merakı bütün bireysel eylemlerin, her biri özel korumasından yararlandığı özel bir *numen*'in yetki alanına tahsis edilen, kendi parçaları içinde kavramsal bir analiz üretme etkisine sahipti.

Analojik olgular, Hindistan ve başka yerlerde de bulunmasına rağmen, türetilen ve salt kavramsal analiz ve dolayısıyla entellektüel soyutlama temelinde resmi olarak kayıtlanmış (*indigitieren*), kayıtlı ruh (*numina*) sayısı hiçbir yerde –ayinsel uygulamanın tamamıyla bu prosedür üzerinde odaklandığı-Romalılar arasındaki kadar geniş değildi. Bu soyutlamadan ileri gelen Romalı yaşam tarzının karakteristik ayrımı (ve bu, Yahudi ve Asya ritüellerinin kendi kültürleri üzerindeki etkisiyle açık bir tezat teşkil eder); kutsal yasanın pratik, rasyonel kazuistikliğinin aralıksız gelişimi; bir tür önleyici kutsal hukuk sisteminin[5] gelişimi ve bu meseleleri belli bir yere kadar hukukçuların problemi olarak görme eğilimiydi. Böylece kutsal yasa, rasyonel hukuk düşüncesinin anası haline geldi. Roma kültürünün bu asli dinsel karakteri Livius tarihi kayıtlarında hala açıkça görülmektedir. Yahudi geleneğinin uygulamaya dönük yöneliminin aksine Romalıların vurgusu her zaman, belirli bir kurumsal yeniliğin "doğruluğunu" kutsal ve ulusal hukuk bakış açısından göstermek üzerindeydi. Roma düşüncesinde günah, ceza, tövbe ve kurtuluş değil, hukuk kuralları merkezdeydi. Bununla birlikte, burada dikkatimizi ilk defa yöneltmek zorunda olduğumuz tanrı fikirleri için, birbirine kısmen paralel kısmen de zıt giden yetki alanlarının insanlaştırılması ve sınırlandırılması, başlama noktası tanrıların belirli çeşitlilikleri olsa da, tanrı fikrinin yanısıra tanrılara ibadetin rasyonelleştirilmesini de ileri sürme eğilimi içeriyordu. Buradaki amaçlarımız açısından, tanrı ve şeytanların çeşitli

türlerinin incelenmesi; bir dilin kelimeleri gibi doğrudan ekonomik durumlar ve farklı halkların tarihsel kaderleri tarafından şekillendirilmelerine rağmen ya da daha çok bu nedenle ancak yüzeysel önemde olacaktır. Bu gelişmeler zamanın sisleri tarafından bizden saklandığı için, , bir tanrı tipinin diğeri üzerindeki üstünlüğünün nedenlerini tespit etmek çoğunlukla artık mümkün değildir. Bunlar yıldızsal nesneler gibi ekonomi için önemli olan doğal objelerde ya da tanrıların ve şeytanların sahip olduğu ya da etki ettiği, neden olduğu ya da engellediği hastalık, ölüm, doğum, yangın, kuraklık, yağmur fırtınası ve kötü hasat gibi bazı organik süreçlerde yatabilir. Belli olayların belirgin ekonomik önemi belli bir tanrıya panteon içinde, örneğin göksel tanrının üstünlüğü gibi bir üstünlük kazandırabilir. Öncelikle ışığın ya da sıcaklığın efendisi olarak tasavvur edilebilir; fakat insanların sığır yetiştirdiği gruplar arasında çok daha sık bir biçimde üreme tanrısıdır.

"Toprak Ana" gibi toprağın altında yaşayan tanrılara ibadetin, genel olarak tarımın görece önemini gerektirmesi oldukça açıktır; fakat böyle bir paralellik daima doğrudan değildir. Göksel tanrıların yeryüzünün ötesindeki kahramanlar cennetinin temsilcileri olarak heryerde köylülerin toprak tanrılarından ziyade soylu tanrılar olduğu da savunulamaz. Hatta bir tanrıça olarak, "Toprak Ana"nın gelişiminin anaerkil örgütlenmeyle de paralellik arzettiği pek söylenemez. Buna rağmen, hasadı kontrol eden toprak tanrıları geleneksel olarak diğer tanrılardan daha yerel ve popüler karakter taşımıştır. Herhalükarda, yeryüzü tanrılarının; bulutlarda ya da dağlarda bulunan göksel kişisel tanrıların altında olması genel olarak bir şövalye kültürünün gelişimiyle belirlenir ve asli olarak dünyevi tanrıların göklerde bulunan tanrılar arasında yer almasına izin verme eğilimi vardır. Öte yandan toprak tanrıları çoğu kez tarımsal kültürde iki fonksiyonu birleştirir: Hasadı kontrol ederler ve böylece refah sağlarlar, ayrıca toprağa istirahat için gömülen ölülerin efendileridir. Bu Eleusinia ayinlerinde olduğu gibi, neden bu en önemli iki kaygının, yani dünyevi zenginlikler ve öteki dünyadaki kaderin çoğu kez onlara dayandığını açıklıyor. Diğer taraftan, göksel tanrılar, kendi alanlarındaki yıldızların efendileridir. Göksel cisimleri açıkça düzenleyen sabit kanunlar; göksel cisimlerin yöneticilerinin özellikle hukuki kararlar ve ahlakla ilgili sabit yasalara sahip olduğu ya da olması gerektiği bir gelişmeyi destekler.

Hem tipik bileşenlerin artan objektif önemi hem de davranış tipleri ve onlara ilişkin sübjektif yansıma tanrılar arasında işlevsel bir uzmanlaşmaya yol açtı.

Bu (*Antreibens*) teşvik tanrıları ve Hindistan'daki benzer birçok tanrı örneğinde olduğu gibi görece soyut bir tip olabilir.[6] Ya da örneğin dua etme, balık tutma ya da toprak sürme gibi belirli eylem çizgilerine göre niteliksel uzmanlaşmaya yol açabilirler. Tanrı oluşumunun bu oldukça soyut formunun klasik paradigması antik Hindu panteonunun en yüce kavramı, ibadet tanrısı olarak Brahma'dır. Brahman rahiplerinin etkili ibadeti, yani tanrıların etkin büyüsel zorlamasını tekellerine alması gibi bir tanrı da tüm dinsel davranışlarda temel öneme sahip olan şeyi kontrol etmek suretiyle bu kapasitenin idaresini derhal tekeli altına aldı; sonuç olarak tek olmasa da sonunda yüce tanrı haline geldi. Roma'da her şeyi kararlaştıran, her eylemin doğru "başlangıç" tanrısı olarak *Janus*, daha mütevazı bir biçimde görece evrensel öneme sahip bir konuma ulaştı.

Ancak, kendi özel tanrısı olmaksızın hiçbir bireysel eylem olmadığı gibi hiçbir uyumlu eylem de yoktur. Gerçekte bir birlik sürekli bir biçimde garanti edilecekse böyle bir tanrıya sahip olmalıdır. Bir örgüt tekil bir yöneticinin kişisel güç temeli değil gerçek anlamda bir insanlar birliği olduğu zaman kendine ait bir tanrıya ihtiyaç duyar.

5. Atalar Kültü ve Aile Reisinin Rahipliği

Öncelikle, hane ve akraba grubu kendilerine ait bir tanrıya ihtiyaç ve doğal olarak ataların gerçek ya da hayali ruhlarına yönelirler. Bunlara daha sonra *numina,* ocak ve ocak ateşi tanrıları eklendi. Ev ya da soy ağacının başı tarafından icra edilen, grup tarafından kendi kültüne atfedilen önem, çok değişkendir ve ailenin yapısal ve pratik önemine dayanır. Ataların aile kültündeki üst düzey bir gelişim; ev sırf ataerkil bir yapı içinde erkekler için merkezi önemde olduğu için, genel olarak ev halkının ataerkil yapısına paralel gider. Fakat İsrail örneğinin gösterdiği gibibu faktörler arasındaki bağ basit değildir; zira diğer sosyal grupların, özellikle de dinsel ve siyasal tiptekilerin tanrıları rahiplerinin etkin gücü nedeniyle ev kültünü ve aile liderinin rahip işlevini bastırabilir ya da tamamıyla yok edebilir.

Fakat ev kültünün gücü ve öneminin bozulmamış olarak kaldığı yerde doğal olarak aşırı derecede güçlü kişisel bir bağ oluştururlar; bu da üyeleri güçlü biçimde yapışkan bir grupta sıkı biçimde birleştirerek aile ve soy ağacı üzerinde muzzam bir etkide bulunur Bu yapışkan güç de ailevi toplumların içsel ekonomik ilişkileri üzerinde güçlü bir etkide bulunur. Ailenin tüm hukuki ilişkileri;

eş ve varislerin meşruluğunu ve evlatların babalarıyla ve kardeşlerin birbirleriyle ilişkilerini etkin bir biçimde belirler ve tasdik eder. Aile ve klanın bakış açısından, evliliğe ihanetin dinsel olarak kınanması bir yabancının, yani kan bağı ile bağlı olmayan birinin klan atalarına kurban sunabilme durumu doğurabilmesidir; bu kan bağıyla bağlı olanlara karşı öfkelerinin yükselmesine neden olacaktır. Zira katı bir kişisel birliğin tanrıları ve *numinas*ı yetkisiz biri tarafından sunulan kurbanları reddedecektir. Akraba ilişkisi prensibinin sıkı biçimde gözetilmesi; her nerede bulunursa bulunsun, hane reisinin rahiplik işlevinin meşruluğuyla ilgili tüm sorunlar gibi bununla da yakından ilişkilidir.

Benzer kutsal güdüler, askeri ve ekonomik faktörler de konuyla ilgili olmasına rağmen, ya tek ya da öncelikli mirasçı olarak en büyük oğulun mirasla intikal eden hakkını etkilemiştir. Ayrıca, Asya (Çin ve Japon) ve Batı'da Roma'da ailesi ve klanı ekonomik koşullardaki tüm değişimler süresince kendi ekonomilerinin ataerkil yapısının korunmasını genel olarak bu dinsel güdülenmeye, borçludur. Hane ve akraba grubuna ait böyle bir dini bağın varolduğu her yerde daha kapsamlı birliklerin, özellikle siyasal çeşitlilik bakımından, daha kapsayıcı sadece iki olası birlik tipi ortaya çıkabilir. Bunlardan biri gerçek ya da hayali klanların dinsel olarak adanmış birlikleridir. Diğeri bir kraliyet ailesinin tebaaların benzer aileleri üzerindeki zayıflamış ataerkillik tarzındaki patrimonyal egemenliğidir. Bir kraliyet ailesinin ataerkil hâkimiyetinin geliştiği yerde, bu en güçlü ailenin ataları ve *numina* ve *genii*'si ya da kişisel tanrıları tebaa ailelerin ev tanrılarının yanında yer buldu ve böylece hükümdarın konumuna, dinsel bir kutsallık verdi. İmparatorun yüce rahip olarak tabiatın yüce ruhları kültünü tekeline aldığı Çin'de olduğu gibi Uzakdoğu'daki durum buydu. İmparatorun şahsının laik bir kültte evrensel kabulüyle sonuçlanan, Roma hükümdarının (*princeps*) *dehasının* kutsal rolünün benzer sonuçları üreteceği hesaplanıyordu.

6. Siyasal ve Yerel Tanrılar

Gelişmenin dinsel olarak desteklenen bir konfederasyon doğrultusunda olduğu yerde Yahve örneğinde olduğu gibi böyle bir siyasal organizasyonun özel tanrısı gelişti. O'nun geleneğe göre Yahudiler ve Medyenliler arasındaki bir birlik olan federasyonun Tanrısı olması kaçınılmaz bir sonuca yol açtı. O'nu yemin ile kabul eden İsrail halkıyla olan ilişkisi, siyasal konfederasyon ve kendi sosyal

ilişkilerinin kutsal düzeni ile beraber, Yahve tarafından dayatılan ve İsrail tarafından saygıyla kabul edilen, sözleşmeye dayalı bir ilişki, bir antlaşma (*berith*) formunu aldı. Bundan, insan ortak üzerinde bağlayıcı olan çeşitli ayinsel, dini kanunlara uygun ve ahlaki yükümlülüklerin artacağı varsayıldı. Fakat bu sözleşmeli ilişki ilahi ortak tarafından verilen çok kesin vaatleri içeriyordu; insan ortağın mutlak kudret sahibi bir tanrı karşısında çizilen sınırlar içinde onların çiğnenemezliğini hatırlatması uygun görülüyordu. Bu çeşitli benzerlerine rağmen bu yoğunlukta başka hiçbir yerde bulunmayan bir nitelik olarak, Yahudi dininin vaad içeren karakterinin ana köküdür.

Öte yandan bu, siyasal bir birliğin ilgili tanrısına boyun eğmesini gerektiren evrensel bir olaydır. Akdeniz *synoikismi* bir *polis* idaresindeki bir kült topluluğunun yeni bir yaratımı olmasa da onun yeniden organizasyonu idi. Siyasal yerel bir tanrının önemli görüngüsünün klasik taşıyıcısı, tek olmasa da, tabii ki *polis* idi. Aksine her sürekli siyasal birlik, grubun siyasal eyleminin başarısını garanti eden özel bir tanrıya sahipti. Bütünüyle geliştiğinde bu tanrı yabancılara yönelik olarak tamamen kapalıydı ve prensipte sadece kendi grubundan olanların adaklarını ve ibadetlerini kabul ediyordu ya da en azından ondan bu şekilde davranması bekleniyordu. Fakat bundan emin olunamadığı için, tanrıyı etkin bir biçimde etkileme metodunun açığa vurumu, genellikle katı bir biçimde yasaklanmıştı. Yabancı, bu nedenle sadece siyasal değil, aynı zamanda dinsel olarak da yabancı idi. Başka bir toplumun tanrısı, birinin kendi toplumununkiyle aynı ad ve sıfatlara sahip olduğu zaman bile farklı sayılıyordu. Nitekim Veientines'in Junosu tıpkı Napolililer için her bir şapelin Madonna'sının birbirinden farklı olması gibi Romalılarınkinin aynı değildir; eğer rakiplerine yardım ederse birine tapabilir ve diğerini kınar ya da topa tutar. Bir tanrı ancak sözkonusu grubun (*evocare deus*) düşmanlarını terk edecekse, ona örneğin yeni ülke içinde hoş karşılanma ve tapınma sözü verilerek, düşmanlarına karşı sadakatsiz kılınmaya çalışılabilir. Rakip bir kabilenin tanrılarına kendi gruplarını bir başkası adına reddetme yakarışı Veii öncesinde Camillus tarafından uygulandı.[7] Bir grubun tanrıları çalınabilir ya da başka bir grup tarafından kazanılabilir; fakat bu her zaman Filistin fatihlerine felaket getiren İsrailoğullarının kutsal ahit sandığı olayındaki gibi sonrakinin yararına olmaz.

Genel olarak, siyasal ya da askeri fetih, daha güçlü tanrının bozguna uğramış grubun daha zayıf tanrısı karşısında zafer kazanmasına da yol açıyordu.

Tabii ki siyasal grubun her tanrısı, mekânsal olarak grubun yönetim merkezine bağlı yerel bir tanrı değildi. Roma ailesinin tanrıları (*lares*), aile yerini değiştirdikçe yerlerini değiştirirdi; İsrail Tanrısı, çölde dolaşma öyküsünde, halkıyla birlikte ve halkının başında yolculuk eden birisi olarak temsil ediliyordu. Ancak, bu anlatımın aksine, Yahve sadece halkının askeri ihtiyacı varlığını ve katılımını gerektirdiği zaman, fırtına içinde kendi göksel ordularıyla (*zebaoth*) halkına ulaşan ve ulusların Sina (Dağı)'da oturan, uzakta olan—ve bu onun karakteristik niteliğiydi—Tanrısı olarak, temsil ediliyordu. İsrail tarafından yabancı bir tanrının kabulünden kaynaklanan bu "uzaktan güçlü etki"nin bu özel niteliğinin evrensel ve her şeye gücü yeten bir tanrı olarak Yahve kavramının gelişiminde bir faktör olduğu muhtemelen doğru biçimde varsayılmıştır. Zira bir tanrının yerel bir tanrı sayılması ya da söz konusu tanrının bazen kendi takipçilerinden sadece ona tapınılmasını talep etmesi monoteizm'e yol açmadı, fakat daha ziyade siyasal partikülarizmin olağandışı güçlenmesiyle sonuçlandı.

Bu diğer toplulukları bir kilisenin bir diğerini dışladığı gibi dışlayan ve çeşitli gruplaşmalar üzerinde baskın olan birleşik bir rahiplik oluşumuna mutlak bir biçimde karşı olan polis (kent-devlet) için dahi geçerliydi. P*olis*, bu siyasal partikülarizmin sonucu olarak, zorunlu bir kurum olarak tasavvur edilen ulus-devletimizle belirgin bir tezat içinde, kent tanrısının kültçü takipçilerinin temelde kişisel birbirliği olarak kaldı. *Polis* içsel olarak, bireysel kültleri açısından münhasır olan kabile, klan ve aile tanrılarının kişisel kültçü birlikleri halinde daha da çok örgütlendi. Bunun yanında *polis*, akraba gruplarının ve evlerin özel kültlerinden ayrı duranlar açısından içsel olarak da münhasırdı. Nitekim Atina'da ev tanrısı olmayan (*Zeus herkeios*) bir insan, Roma'da *patres* birliğine ait olmayan kimselerin durumlarında olduğu gibi resmi görev alamazdı. Halk tabakasından olan özel görevli (*tribunus plebis*), sadece bir insan yemini (*sacro sanctus*) ile korunurdu; kimsenin himayesinde değildi ve dolayısıyla sadece iktidar yetkisi (*potestas*) dışında hiçbir meşru hâkimiyeti (*legitimes imperium*) yoktu. [8]

Birliğin tanrısının yerel coğrafi bağı özel bir birliğin merkezinin tanrıca spesifik bir biçimde kutsal sayıldığı yerde en yüksek gelişimine ulaştı. Bu artan bir biçimde, Yahve'yle ilişkili olarak Filistin'in durumuydu. Sonuç geleneğin onu uzakta yaşayan fakat kendi kült birliğine katılmayı ve onu onurlandırmayı

arzulayan gelenek tarafından yığınlar dolusu Filistin toprağının kendine getirilmesini gerekli gören bir tanrı olarak tasvir etmesiydi.

Gerçek anlamda yerel tanrıların doğuşu; sadece sürekli iskânla değil, aynı zamanda siyasal önemi olan bir aracı olarak yerel birliği işaret eden belli diğer koşullarla da ilgilidir. Genellikle yerel bir tanrı ve onun kültik birliği, en azami gelişimine şehrin hükümdarın sarayından ve şahsından bağımsız tüzel haklara sahip ayrı bir siyasal birlik olarak kurulmasında ulaşır. Sonuç olarak yerel tanrının bu biçimdeki azami gelişimi Hindistan'da, Doğu Asya'da ya da İran'da bulunmaz ve kabile tanrısı formunda sadece sınırlı ölçüde kuzey Avrupa'da görülebilir. Diğer taraftan, bu gelişme özerk şehirlerin alanı dışında, bölge paylaşımı amacına yönelik olarak daha animistik din evresinde Mısır'da görüldü. Yerel tanrılar bu kent-devletlerinden, bu modele yönelmiş İsrailloğulları ve Aetolialılar gibi konfederasyonlara yayıldı. Düşünceler tarihi açısından kültün yerel taşıyıcısı olarak bu birlik kavramı, siyasal toplumsal davranışla ilgili katı ataerkil bir görüş ile kaba bir biçimde modern "*bölgesel tüzel organizasyon*" fikri (*Gebeienskörperschafts-Idee*) gibi salt gereçsel birlik ve zorunlu örgüt arasında ara bir bağlantıdır.

Sadece siyasal kuruluşların değil aynı zamanda iş ve meslek birliklerinin de kendi özel tanrıları ve azizleri vardır. Bunlar yine de, ekonomik gelişime tekabül eden düzeyde bir yansımayı içeren Vedik panteonu'nda tamamıyla eksikti. Diğer taraftan, kâtiplerin antik Mısır tanrısı, tüm dünyada tüccarlar ve her türden zanaat için özel tanrıların ve azizlerin varlığının artan mesleki farklılaşmayı yansıtması gibi, bürokratikleşmeye işaret eder. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyılda Çin ordusu kendi savaş tanrısını kutsadı, bu askeriyenin diğerleri arasında özel bir meslek sayıldığına işaret ediyordu. Bu her zaman büyük ulusal tanrılar olan antik Akdeniz kıyısının ve Medlerin savaş tanrıları kavramı ile tezat teşkil eder.

7. Günlük Dinsel İhtiyaçlar ve Siyasal Örgütlenmeyle İlişkili Olarak Evrensellik ve Monoteizm

Doğal ve sosyal şartlara dayalı olarak tanrı formlarının çeşitlilik arz etmesi gibi, bir tanrının panteonda üstünlük kazanma ya da tanrılığı tekeline alma potansiyelinde de çeşitlilikler vardır. Sadece Yahudilik ve İslam, özlerinde tam anlamıyla monoteist dinlerdir. Tek ve yüce tanrının Hindu ve Hristiyan formla-

rı; önemli ve benzersiz bir dini kaygının, yani bir tanrının enkarnasyonu yoluyla kurtuluşa olan ilginin katı monoteizmin yolunda durduğu teolojik maskeleridir. Monoteizme giden yol çeşitli tutarlılık dereceleriyle ile zikzak çizilmiştir, fakat hiçbir yerde -Reformasyon esnasında dahi- ruhlar ve şeytanların varlığı sürekli olarak yok sayılmamıştır; bunun yerine ruhlar ve şeytanlar koşulsuz bir biçimde tamamen, en azından teoride tek tanrının emri altında kabul edildiler.

Belirleyici düşünce şöyleydi ve öyle kalmayı da sürdürmektedir: Bireyin günlük yaşamı üzerinde teorik olarak yüce tanrı mı yoksa daha alt seviyedeki ruh ya da şeytanlar mı daha güçlü etkide bulunuyordu? Eğer ruhlar ise o zaman, görünüşte rasyonelleşmiş dinin resmi 'tanrı kavramı' dikkate alınmaksızın, gündelik yaşam dini kesin biçimde onlar tarafından belirlenmektedir. Yerel bir siyasal tanrının biçimlendiği yerde, söz konusu tanrının çoğu kez üstünlük kazanması gayet doğaldı. Köklü yerel tanrıları olan bir yerleşik topluluklar çokluğunun fetihler yoluyla kendi siyasal birlik alanını genişlettiği yerde olağan sonuç, yeni katılan toplulukların çeşitli yerel tanrılarının da dini bütünlük içerisine katılmasıydı. Bu kaynaşmış bütünlük içinde, ister orijinal olsun isterse daha sonradan tanrıların özel etki dairelerine ilişkin yeni tecrübeler tarafından tayin edilmiş olsun, tanrıların deneysel ve işlevsel uzmanlaşmaları çeşitli netlik dereceleriyle bir iş bölümü içinde tekrar ortaya çıkacaktır.

En önemli siyasal ve dinsel merkezlerin (ve bunun sonucu olarak bu merkezlerdeki hükümdarlar ve ruhbanların) yerel tanrıları, örneğin Babil'den Marduk ya da Asur imparatorluğu yıkıldıktan sonra Asur'da olduğu gibi sadece ikamet yerinin nihai yıkımı ya da ortadan kaldırılmasıyla yeniden yok olan Thebes'den Amon en yüce tanrılar derecesine yükseldi. Siyasal bir grup, özel bir tanrının himayesi altına girdiğinde, bireysel üyelerinin tanrıları da bir tür *synoikismos* (grup birlikteliği) içinde birleştirilene, karıştırılana ve yerel olarak benimseninceye dek himayesi yetersiz görünüyordu. Antikite'de çok yaygın olan bu uygulama taşra katedrallerinin büyük kutsal kalıntıları birleşik Rusya imparatorluğunun başkentine nakledildiğinde tekrarlandı [9].

Bir panteonun inşasında ya da bir ya diğer tanrının üstünlük konumuna ulaşmasında bulunan çeşitli prensiplerin muhtemel birleşimleri sayıca neredeyse sınırsızdır. Aslında, kutsal figürlerin iktidar alanları ataerkil rejimlerin memurlarınınkiler kadar akışkandır. Ayrıca çeşitli tanrıların iktidar alanla-

rı arasındaki farklılaşma, özellikle güvenilir bir tanrıya dinsel bağlılık ya da kendisine ibadet edilen özel bir tanrıya saygı uygulamasıyla kesişir. O zaman işlevsel olarak evrensel kabul edilir; dolayısıyla daha önce başka tanrılara atanan işlevler de dahil olmak üzere ona her türden işlev atfedilir. Nitekim Bu Max Müller'in hatalı olarak özel bir gelişim aşamasını oluşturduğu hükmüne vardığı "henotheizm" (tek-tanrı doktrini)'dir[10]. Belirli bir tanrının üstünlük kazanmasında, salt rasyonel faktörler çoğunlukla önemli bir rol oynamıştır. Belli emirlerle ilgili olarak önemli ölçüde devamlılığın açıkça belirginleştiği herhangi bir yerde—çok sık olarak klişeleşmiş ve sabit dinsel ayinlerde—ve bunun rasyonelleşmiş dinsel düşünce ile tanındığı yerde kendi davranışlarındaki muazzam düzenliliği açığa vuran tanrılar (yani göksel tanrılar ve yıldızlar) üstünlük kazanma şansına sahipti.

Bununla birlikte, evrensel doğal fenomene önemli bir etkide bulundukları için metafiziksel düşünce tarafından çok önemli ve hatta bazen dünya yaratıcıları olarak yorumlanan bu tanrılar gündelik yaşamın dininde ancak görece küçük bir rol oynuyordu. Bunun nedeni bu doğal fenomenlerin kendi süreçlerinde çok az çeşitlilik göstermesi ve bunun sonucu olarak, günlük yaşamdaki dinsel uygulamada, onları etkilemek için, büyücü ve ruhbanların araçlarına başvurmanın gerekli olmamasıydı. Eğer soteriolojik (kurtuluş doktrini ile ilgili) ivedi bir dinsel ihtiyacı karşılıyorsa özel bir tanrının bir halkın tüm dini için (örneğin, Mısır'daki *Osiris*) belirleyici önemi olabilir, fakat buna rağmen, söz konusu tanrı panteonda üstünlük kazanamayabilir. Rasyonelleşme süreci (*ratio*) evrensel tanrıların üstünlüğünü destekliyordu ve bir panteonun tutarlı her kristalizasyonu bir ölçüde sistematik ilkeleri izliyordu; zira her zaman sürekli olarak profesyonel ruhbanlığın rasyonelleşmesinden ya da, seküler bireylerin düzen için rasyonel çabalarından etkileniyordu. Evrensel tanrıları bu iki fenomenden sorumlu muhafızlar kılan şey, her şeyden önce, yıldızların göksel seyirlerindeki rasyonel düzenliliklerinin, ilahi düzen tarafından düzenlenmiş olarak, dünyevi işlerdeki çiğnenemez kutsal sosyal düzenle benzerliğidir. Hem rasyonel ekonomik uygulama hem de toplumdaki kutsal normların güvenli, düzenli egemenliği (*Herrschaft*) bu tanrılara dayanır.. Ruhbanlar bu kutsal normların başlıca destekçisi ve temsilcileridir. Kutsal düzenin muhafızları olan yıldız tanrıları Varuna ve Mithra'nın müthiş bir savaşçı ve ejderin katili olan fırtına ve gök gürültüsü tanrısı Indra(11) ile rekabeti, yaşamın sıkı biçimde düzenlenmesi ve kontrolü için çalışan ruh-

ban sınıfı ile ve güçlü savaş soyluları arasındaki çatışmanın bir yansıması idi. Bu savaşçı sınıf arasında doğaüstü güçlere yönelik uygun tepki, maceracılık ve kaderin düzensiz irrasyonelliği yanı sıra savaş maceralarına arzulu destansı bir tanrıya inanmaktı. Bu aynı tezadı başka birçok içeriklerde de önemli bulacağız.

Panteondaki gök ve yıldız tanrılarının yükselişi, Hindistan, İran ya da Babil'deki gibi, sistematik kutsal yasaların ruhban sınıfı tarafından yayılmasıyla gelişir ve Çin ve Babil bürokratik devletlerinde göreceğimiz gibi tebaaların derebeylerine düzenli itaatinden oluşan rasyonelleşmiş bir sistemle desteklenir. Babil'de din, yıldızların, özellikle gezegenlerin haftanın günlerinden bireyin öteki-dünyadaki kaderine her şey üzerindeki hâkimiyeti inancına yönelik olarak yalın bir biçimde gelişti. Bu doğrultudaki gelişim astrolojik kadercilikte doruğa ulaşır. Fakat bu gelişim fiili olarak sonraki ruhbanlık bilgisinin bir ürünüdür ve siyasal olarak bağımsız devletin ulusal dini için hala bilinmezdir. Bir tanrı uluslararası ya da "evrensel" bir tanrı olmadan bir panteona hâkim olabilir. Fakat onun bir panteona hâkimiyeti genellikle bu olma yolunda olduğunu ortaya koyar.

Tanrılara ilişkin düşünce derinleştikçe, tanrının varlığının ve doğasının kesin biçimde tayin edilmesi ve tanrının bu anlamında "evrensel" olması gerektiği gittikçe daha çok hissedildi. Grekler arasındaki filozoflar, başka yerde bulunan tanrıların mütevazı biçimde örgütlenmiş Grek panteonu tanrılarıyla eşit ve bir o kadar özdeş olarak yorumladılar. Evrenselliğe yönelik bu eğilim, panteonun birincil tanrısının artan üstünlüğüyle, yani daha "monoteist" bir karakter üstlenmesiyle gelişti. Çin'de bir dünya imparatorluğunun gelişimi; Brahman kastının gücünün Hindistan'da çeşitli siyasal oluşumların bütününde yayılması ve Pers ve Roma imparatorluklarının gelişimi her zaman aynı ölçüde olmamasına ve tamamen farklı başarı dereceleriyle olmasına rağmen hem evrenselciğin hem de monoteizmin doğuşunu destekledi.

İmparatorluğun gelişmesi (ya da aynı eğilimi gösteren benzer başka uyum süreçleri) bu gelişimin tamamlanması için hiçbir şekilde tek ya da vazgeçilmez manivela olmamıştır. Din tarihinde en önemli örnek olan Yahve kültünde, somut bir tarihsel olayın - bir konfederasyon oluşumunun- sonucu olarak evrensel monoteizme, yani tek-tanrıcılığa en azından ilk yaklaşım vardı. Bu durumda evrenselci durum, pragmatik yorumcuları Yahve kültünün ve bu kültün emrettiği ahlakın peygamberi savunucuları olan uluslararası bir siyasetin ürünüydü.

Tebliğlerinin bir sonucu olarak, başka ulusların İsrail'in hayati çıkarlarına derinden etki eden eylemleri de Yahve tarafından biçimlenmiş sayılmaya başlandı. Bu noktada İbrani peygamberlerinin, Hint ve Babil ruhbanlarının doğasının karakteristiğine ilişkin düşüncelerle bariz bir biçimde tezat teşkil eden teorileştirmesinin belirgin ve son derece *tarihsel* karakteri açıkça görülebilir. Aynı derecede çarpıcı olan, Yahve'nin vaatlerinden kaynaklanan kaçınılmaz ödevdir: Yahudi ulusunun bütün tarihini Yahve'nin eylemlerinden oluşuyor görme ve dolayısıyla onu başka ulusların kaderleriyle kaçınılmaz bir bağın yanı sıra halkın varlığına yönelik birçok korkunç tehlike ve ilahi vaatlerle tarihsel çatışmalar nedeniyle bir dünya tarihi modelini şekillendiriyor olarak yorumlama gerekliliği. Nitekim Kudüs şehrinin yerel tanrısı haline gelen, birliğin antik savaş tanrısı, aşkın biçimde kutsal mutlak güç ve sırrına erişilmez peygamberi ve evrensel nitelikler kazandı.

Mısır'da olan, *Amenhotep IV* (*Ikhenaton*)'un güneş kültüne monoteist ve bundan dolayı evrenselci geçişi tamamen farklı bir durumdan ileri geldi. Bir faktör yine, Yahudi peygamberlerine dikkat çekici bir tezat içinde, ruhbanlığın ve büyük olasılıkla salt naturalist karakterde olan laik kimselerin kapsamlı rasyonelleşmesiydi. Diğer faktör de birleşik bir bürokratik devletin başındaki bir kralın, tanrılarının çokluğunu ortadan kaldırarak ruhbanların iktidarını parçalama ve kralı en yüksek güneş rahibi konumuna yükselterek tanrılaştırılmış Firavun'a eski iktidarını iade etme pratik ihtiyacıydı. Diğer taraftan Hristiyanlık ve İslam'ın evrenselci monoteizmi, Zerdüştlüğün görece monoteizminin büyük olasılıkla İran içinden ziyade en azından kısmi olarak Yakın Doğu etkileri araçsıyla belirlenmiş olmasına rağmen Yahudiliğin türevi sayılmalıdır. Tüm bu monoteizmler, "örnek" tipten—bu ayrım daha sonra [iii:5] yapılacaktır--ziyade "ahlaki" peygamberliğin özgün karakterinden ciddi bir biçimde etkilendi. Diğer tüm görece monoteist ve evrenselci gelişmeler ruhban ve laik kesimler tarafından yapılan felsefi yorumların ürünüdür. Bunlar, sadece kurtuluşa ilişkin arayışla bütünleştiğinde pratik dinsel önem kazanır. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Hemen her yerde tutarlı monoteizmin bazı formlarına yönelik bir başlangıç yapıldı; fakat pratik engeller,--Yahudilik, İslam ve Protestan Hristiyanlığı saymazsak istisnaları bir yana--bu gelişimi gündelik kitle dini (*Alltagsreligion*)

içinde bozdu. İstikrarlı bir monoteizmin farklı kültürler içinde gelişememesinin farklı nedenleri vardır; fakat ana neden, genel olarak kült merkezlerinde oturan ve özel tanrıların kültlerini düzenleyen rahiplerin sahip olduğu güçlü maddi ve ideolojik kazanılmış hakların baskısıydı. Monoteizmin gelişmesi önündeki başka bir engel ise somut yaşam durumlarıyla ya da yabancıları dışlayan belirli insan grupları ile ilişkiye sokulabilen, ulaşılabilir ve elle tutulur, her şeyden önce büyüsel etkilere açık olacak, bir dinsel obje için laik kesime duyulan dini ihtiyaçtı. Sınanmış büyüsel güdümlemeyle sağlanan güvenlik,--tam olarak her şeye gücü yettiği için --büyüsel etkiye maruz olmayan bir tanrıya ibadet etme tecrübesinden çok daha fazla güven vericiydi. Tanrılar olarak gelişen doğaüstü güç kavramlarının kristalleşmesi, tek aşkın tanrı olarak bile, antik büyüsel kavramları hiçbir biçimde otomatik olarak Hristiyanlıkta dahi ortadan kaldırmadı. Ancak, insanlar ve doğaüstü arasında ikili bir ilişki olasılığı yarattı üretti. Bunun şimdi tartışılması gerekiyor.

NOTLAR

1. Fischoff'un tercümesi bir dipnot aygıtı içermediği için, en azından Weber'in göndermelerini belirlemek için bir girişimde bulunulmalıydı. Aksi belirtilmedikçe tüm notlar Roth'a aittir.

   Weber dini gruplarla ilgili bu bitmemiş "bölümünde" " Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" ve " Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhu"nun 1906 versiyonu ile ilgili önceki yazıları için bir ortam sağlamaktadır.(bkz. Gerth and Mills,editörler, a.g.e., 302-22).Mevcut çalışmanın din sosyolojisindeki diğer çalışmalar içerisindeki uygun yeri üç ciltlik *Collected Essays in the Sociology of Religion'a yazdığı önsözde gösterilmektedir.* (bkz. The Protestant Ethic, çeviren T.Parsons, 13-31, özellikle 29 vd.). Weber orada şöyle yazmaktadır." Etnografik materyallerin özellikle Asya dinlerinde kapsamlı bir araştırmadaki katkılarının değerinin doğal olarak talep ettiği derece gibi bir şey için kullanılmadığı gerçeğinin teyidi gerekmektedir. Bu sınırlama sadece insanoğlunun çalışma güçlerinin sınırlı olması dolayısıyla dayatılmamaktadır. Bu atlamaya aynı zamanda, burada ilgili ülkelerin kültürlerinin taşıyıcıları olan sınıfların dini etiklerini ele aldığımız için de izin verilebilir. Onların davranışlarının etkisiyle ilgilenmekteyiz. Bunun tam olarak ancak etnografya ve folklor gerçekleri onunla karşılaştırıldığı zaman bilinebileceği artık oldukça doğrudur. Dolayısıyla bunun etnografyacının meşru biçimde itiraz edebileceği bir açıklık olduğunu açıkça kabul etmeliyiz. Bu açıklığın kapanmasına Din Sosyolojisiyle ilgili sistematik çalışma içinde katkıda bulunmayı ümit ediyorum."

Kitap uzunluğundaki mevcut bölüm bu sistematik çalışmanın bir parçasıdır. Ancak, ilk üç alt bölümde etnografik yaklaşım eksik görünmektedir, zira Weber analizinin özü üzerinde vurgu yapmak istemektedir. Weber'in bu alandaki sonraki yazısı (1903'de başlayan) Konfüçyüsçülük'le ilgili makalesiydi.

2. Bkz. Hermann Usener, *Göttermamen.*Versuch Einer Lehre von der religiosen Begrifsbildung (Bonn: Cohen, 1896), 279 vd. (W)

3. Indigamenta: Bkz. Chantapie-Bertholet-Lehmann (kısaltması Chant.) *Lehrbucher Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1925), 4. Basım, cilt I, 69. (W) Weber önceki basımları kaynaklarından biri olarak kullandı.

4. Bkz.Chant. age.cilt II, 455 vd. (W)

5. Önleyici hukukla ilgili olarak bkz. Aşağıda, VIII. Bölüm iii:1. – Ludwig Deubner (Chant, age.) Romalıların ayinlerin doğruluğu üzerindeki ısrarını vurgular ve bu uygulamanın " spesifik olarak hukuksal bir yaklaşım olduğu" yorumunu reddeder. Ancak, bu Weber'in roma hukuksal rasyonalizmini bu büyüsel kaynaklardan çıkaran sunumuyla mutlaka çelişmez.

6. Bkz. Helmuth von Glasenap, der Hinduismus (Munich: Wolff,1922), 25. (W)

7. Efsaneye göre, M.Furius Camillus İ.Ö yaklaşık 400 senelerinde Veii'yle olan uzun bir savaşın kritik bir dönemecinde diktatör olarak atandı. Efsanenin Truva'nın kuşatılması ve ele geçirilmesi ile belli paralellikleri vardır. Camillus'un Veii'deki Juno sunağına ona bir kurban sunmak için gizli bir geçitten geçtiği ileri sürülür. Tanrıça ittifakını değiştirdi ve Aventine Tepesi'nde sonuna kadar yaşadığı Roma'ya zafer alayı içinde götürüldü.

8. Daha tam bir tartışma için bkz. The City, XVI. Bölüm:iv:4.

9. Bkz. ayrıca aşağıda 1174.Weber'in kafasında - (Moskova'dan) Kazan Madonnası'nın ikonu ve (Vladimir'den) Alexander Nevskii'nin kemikleri gibi – önemli kült objelerinin Büyük Peter tarafından Neva üzerindeki yeni kurulan başkente nakledilmesi olmuş olabilir;bkz. Anatole Leroy Beaulieu, *The Empire of the Tsars and the Russians* (çeviri. Z.A. Ragozin; london 1898) , III, 100 vd.197 vd. Önceki yüzyıllarda, benzer hareketlilikler Moskova'nın diğer *udel* prensliklerine aşamalı üstünlük kazanmasında rol oynadı ya da onu yeneden yürürlüğe koydu. Böylece 1395'de önceki başkent Vladimir'in Meryem Anası Moskova'ya nakledildi ve çeşitli zamanlarda boyun eğdirilmiş şehirler ana kilise çanlarını ona teslim etmek zorundaydı (Tver 1340'da Tver,; 1478'de Büyük Novgorod, 1510'da Pskov– ancak sonraki iki durumda bu daha doğrudan siyasal önemdeydi, zira bunlar şehir meclisi *veche*'nin çanlarıydı). Daha geç bir tarihte, 1640'larda, birkaç Rus patriğinin kemikleri Moskova'da yeniden gömülmek üzere nakledildi. Bkz. Karl Stahlin, *Geschichte Russlands*

(Stuttgart 1923), I, 142,164, 213, 238; albert M. Ammann s.J., *Ostslawische Kirchengeschte* (Vienna 1950) 42, 282.

10. Bkz. Max Müller, *Anthropological Religion* (London: Longmans, Green, 1892),76. Müller'in üç evresi Henoteizm (her tanrının kendi alanında üstün olması), Politeizm (bir tanrının birçok tanrı arasında üstün olması), Monoteizm (bir ve tek tanrının egemenliği); bkz. ayrıca aynı eser, Contributions to the science of Mythology (London: Longmans, Green,1897), 138 vd.

11. Varuna , Mitra ve Indra ile ilgili olarak bkz. Weber, "Hinduismus und Buddhismus", GAzRS,II,29, 175 (*Religion of India*, 27, 170)

II. BÜYÜ ve DİN

1. Yakarış, Dua ve Kurbana Karşı Büyüsel Zorlama[1]

Bir can verilen insana kıyasla tasavvur edilen bir güç, tıpkı bir ruhun naturalist gücünün baskı altında tutulması gibi, insanın hizmetine zorlanabilir. Her kim uygun araçları kullanma karizmasına sahipse, arzusunun gerçekleşmesi için zorlayabileceği tanrıdan daha güçlüdür. Bu gibi durumlarda dinsel davranış, tanrıya ibadet değil, daha ziyade tanrının zorlanmasıdır[2] ve yakarış, dua'dan ziyade büyüsel formüllerin icra edilmesidir. Böylesi bir durum, özellikle Hindistan'da popüler dinin köklü temelidir. Gerçekte, böyle baskıcı bir din evrensel olarak yayılır ve Katolik rahip dahi, *Aşai Rabbani* mucizesi ve anahtarların gücü ayinlerini icra ederken bu büyüsel güçten bir şeyi uygulamayı sürdürür. Genel olarak bu; dinsel kültün baküs ayini karakteri taşıyan ve mimetik bileşenlerinin – özellikle şarkı, drama ve duanın tipik değişmez formüllerinin– münhasır olmamakla birlikte asıl kökenidir.

Tanrının insan biçimine sokulması süreci; arzusuna kalmış himayesi yakarış, hediye, hizmet, haraç, dalkavukluk ve rüşvetlerle sağlanabilen kudretli bir dünyevi hükümdara uygun insanî davranış kalıplarını tanrılara atfetme şeklini alabilir. Diğer taraftan himayesi kendini ona adayanların inançlılığı ve onun iradesine uygun iyi davranışlar sonucu olarak da kazanılabilir. Bu yöntemlerle tanrı, dünyevi hükümdarlarla kıyasla kavranır: Gücü an azından başlangıçta sadece farklı derece açısından farklılaşan yüce varlıklar. Bu tip tanrılar gelişince, tanrılara ibadet bir gereklilik sayılmaya başlar.

"Tanrıya ibadet"in iki karakteristik unsuru olan dua ve kurbanın kökeni büyüdedir. Duada, büyüsel formül ve yakarış arasındaki sınır akışkan kalır. Neredeyse tamamı Hinduların, tanrıları metotlu olarak zorlamasının ürünleri olan dua çarkları ve benzer aletler ya da rüzgârda asılı duran ya da tanrılar ve ya aziz

ikonlarına iliştirilen dua şeritleri veyahut da dikkatli biçimde hesap edilen tespih tanelerini sayılması biçiminde teknik olarak rasyonelleşmiş dua girişimi her yerde yakarıştan ziyade büyüye çok daha yakın durur. Gerçek yakarış olarak bireysel dua aksi takdirde farklılaşmamış dinlerde bulunur; fakat birçok durumda böyle bir dua; yakarışın kazanımlarını tanrı adına ortaya koyan ve daha sonra bunun için uygun karşılık talep eden salt ticaret benzeri ve rasyonelleşmiş bir forma sahiptir.

Kurban ilk ortaya çıktığında kısmen tanrıların zorlanmasının doğrudan emrinde olan büyüsel bir araçtır. Çünkü tanrılar da büyücü-rahiplerin soma suyuna[3] ihtiyaç duyarlar. Bu, onlarda esriklik halini doğuran ve eylemlerini icra etmelerine olanak sağlayan bir maddedir. Bu kurbanlarla tanrıları zorlamanın mümkün olmasının nedeniyle ilişkili, Aryanlar'a ait antik bir kavramdır. Hatta tanrılarla her iki tarafa sorumluluklar yükleyen bir antlaşma yapılabileceği de savunulabilir; bu özelde İsrailoğullarının kaderini belirleyen kavramdı. Bununla birlikte kurbanla ilgili diğer bir görüş onun, tanrının gazabını büyüsel araçlarla başka bir objeye, bir günah keçisine ya da en önemlisi bir insanın kurban edilmesine, çevirme araçsı olduğunu savunur.

Fakat kurbana ilişkin diğer bir güdü daha önemlidir ve bu muhtemelen daha eskidir: Kurban, özellikle hayvan kurbanı; kurban edenler ve tanrı arasında bir kardeş topluluk oluşturmaya hizmet eden, birlikte yeme merasimi olan bir *communio* olarak amaçlanır. Bu, güçlü (ve sonradan kutsal olacak) bir hayvanı parçalamanın ve yemenin onu yiyenlerin söz konusu hayvanın güçlerini özümsemesini olanaklı kılacağı şeklinde daha eski bir düşüncenin anlamındaki bir dönüşümü temsil eder. Bu gibi bazı daha eski büyüsel anlamlar—ve daha başka çeşitli olasılıklar da vardır — külte ilişkin gerçek görüşlerin önemli ölçüde etkide bulunmuş olmasından sonra dahi, yine de kendi asıl formu içinde kurban eylemini sağlayabilir. Aslında, böyle bir büyüsel anlam kültün anlamı üzerinde dahi yeniden egemenlik kazanabilir. Brahmanaların ve hatta Atharva Veda'nın kurban ritüelleri dahi, antik İskandinav (*Nordik*) kült kurbanlarının aksine neredeyse salt büyüydü. Diğer taraftan, kurbanlar hediye olarak yorumlandığında büyüden ayrıldığı birçok nokta vardır. İnsanı geride kalan meyvelerden mahrum bırakmaması için önce meyveler tanrıya sunulabilir ve kurban çoğunlukla tanrıların gazabını kurban sunanın üzerine gelmeden önce önleyen, kişinin kendine yüklediği bir ceza ya da günah olarak yorumlanır. Şüphesiz bu herhangi bir günah bilinci içermez ve başlangıçta, Hindistan örneğinde olduğu gibi soğukkanlı ve hesaplanmış bir alışveriş havasında meydana gelir.

Büyüsel olmayan güdülerin artan egemenliği, daha sonra bir tanrının gücünün ve kişisel bir derebeyi karakterinin gittikçe daha çok kabul edilmesiyle ortaya çıkar. Tanrı, bazen başarısızlığa uğrayan ve büyüsel zorlama araçlarıyla değil fakat sadece yakarış ve hediyelerle kendisine yaklaşılabilen yüce bir efendi haline gelir. Fakat bu güdüler saf büyücülüğe yeni bir şey ekliyorsa bu başlangıçta büyünün kendi güdüsü kadar ölçülü ve rasyonel bir şeydir. Yaygın ve merkezi tema, *do ut des'dir* (*ben veriyorum, sen de ver).* Bu yön tüm zamanlar ve tüm dinlerde tüm insanların rutin ve kitlesel dinsel davranışına bağlanır. Normal durum, tüm duaların yükünün en öteki-dünyacı dinlerde dahi bu-dünya'nın dışsal kötülüklerinden nefret ve bu-dünya'nın dışsal menfaatlerinin teşviki olduğu şeklindedir.

Bu dünyadaki kötülükler ve menfaatlerin ötesini gösteren dinsel fenomenin her yönü, özgün biçimde ikili yönler tarafından karakterize edilen özel bir gelişimsel sürecin işidir. Bir taraftan, tanrı kavramının ve insanın tanrıyla olası ilişkileriyle ilgili düşüncenin sürekli genişleyen bir rasyonel sistemleşmesi vardır. Öte yandan burada, orijinal, pratik ve çıkarcı rasyonalizmin karakteristik bir gerilemesi ortaya çıkar. Bu gibi ilkel rasyonalizm geriledikçe, karakteristik olarak dinsel davranışın önemi, gitgide azalan bir biçimde günlük ekonomik başarının sadece dışsal menfaatlerinde aranır. Dolayısıyla dinsel davranışın hedefi, öteki-dünyacı ekonomik olmayan hedefler, sonunda dinsel davranışta ayırt edici olanı temsil edene kadar art arda "irrasyonel"leşir. Fakat tam da bu nedenle henüz tanımlanan ekonomi-üstü gelişim önkoşullarından biri olarak spesifik kişisel taşıyıcıların varlığını gerektirir.

İnsanların doğaüstü güçlerle dua, kurban ve ibadet formlarında biçimlenen ilişkileri, büyüsel zorlama olan "büyücülükten" ayrı olarak, "kült" ya da "din" olarak tanımlanabilir. Buna göre dinsel olarak ibadet edilen ve yakarılan varlıklar, büyüsel olarak baskı uygulayan ve esriklik haline neden olan "şeytanların" aksine "tanrılar" olarak tanımlanabilir. "Dinsel" olarak isimlendirdiğimiz kültler uygulamada her yerde çok sayıda büyüsel öğe ihtiva ettiği için, bu farklılaşmanın başvurmanın mutlak olarak uygulanabileceği hiçbir örnek olmayabilir. Söz konusu farklılaşmanın tarihi gelişimi, laik bir güç ya da ruhbanların gücü bir kültü şeytanlar olarak varlığını sürdüren daha eski tanrılarla birlikte yok ettiğinde, çoğunlukla çok basit bir biçimde meydana geldi.

2. Rahiplerin Büyücülerden Farklılaşması

Bu [tanrılar ve şeytanlar şeklindeki] farklılaşmanın sosyolojik yönü "büyü uygulayıcılarından" farklı bir şey olarak "ruhbanlığın" doğuşudur. Bu tezat ger-

çekliğe uygulandığında tüm sosyolojik fenomenler gibi değişkendir. Bu tiplerdeki teorik farklar dahi anlaşılır bir biçimde belirlenebilir değildir. "Kült" ve "büyü" arasındaki ayrım gözetilerek, büyüsel araçlarla şeytanları baskı altına alan büyücülerle ibadet araçsıyla tanrıları etkileyen profesyonel görevliler karşılaştırılabilir, fakat Hristiyanlık dâhil birçok dinde ruhban kavramı böyle bir büyüsel niteliği içerir.

Ya da "ruhban" terimi, büyücülerin bireysel ve ara sıra gösterdiği çabaların aksine tanrıları etkilemekle ilgili düzenli ve sistematik biçimde organize olmuş ve sürekli bir teşebbüsün uygulayıcıları için kullanılabilir. Bu karşılaştırma dahi değişken bir geçişler skalasıyla birleştirilebilir; fakat saf bir tip olarak ruhbanlığın anlamı açıktır ve bazı gerçek kült gereçleriyle özdeşleşmiş belli sabit kült merkezlerinin varlığıyla karakterize edilebileceği söylenebilir.

Ruhban kavramı için belirleyici olan şeyin kendi başlarına çalışan büyücülerin aksine görevlerinin kalıtsal ya da kişisel olup olmadığına bakılmaksızın memurların, organizasyon üyelerinin yararına çalışan görevlileri ve organları oldukları bazı sosyal örgüt tipleri ile aktif olarak birleşmiş olduğu düşünülebilir. Ancak, kavramsal olarak yeterince net olan bu ayrım da gerçekte değişkendir. Büyücü çoğunlukla örgütlü bir loncanın üyesi değildir ve/veya bazen belli bir topluluk içersindeki büyü tekelini elinde tutabilen kalıtsal bir kastın üyesidir. Katolik rahip dahi, her zaman resmi bir makamı işgal etmemiştir. Roma'da bazen icra ettiği ayinlerden elde ettiği kazançla kıt kanaat geçinen yoksul bir dilencidir.

Ancak rahibin ayırt edici bir başka niteliğinin onu, mucize ve vahiyde gösterdikleri kişisel kabiliyete (karizma) dayanarak etkilerini uygulayan büyücüler ve peygamberlerden tamamen farklılaştıran özel bilgi, sabit doktrin ve mesleki nitelikleriyle ilgili profesyonel donanımı olduğu ileri sürülebilir. Fakat bu da basit ve kesin bir ayrım değildir; zira derin bilgi rahipleri her zaman karakterize etmek zorunda olmamakla birlikte, büyücü bazen çok bilgili olabilir. Daha doğrusu rahip ve büyücü arasındaki ayrım, iki durumdaki bilginin farklı doğasına göre niteliksel açıdan saptanabilir. Gerçekte, rahiplerin rasyonel eğitim ve disiplini ile karizmatik büyücülerin farklı hazırlanışı arasındaki ayrımı, egemenlik formlarına ilişkin açıklamalarımızda daha sonra [Bölüm XIV:9 ve ayrıca XV:4] yapmamız gerekecek. Sonraki hazırlık kısmen, irrasyonel araçları kullanan ve yeniden doğuşu amaçlayan bir "uyanış eğitimi" ve kısmen de saf deneysel bilgide bir eğitim olarak devam eder. Fakat bu durumda da iki zıt tip birbirine karışır.

"Doktrin" zaten ruhbanlığın temel özelliklerinden biri olarak gelişmiştir.

Doktrinin göze çarpan işaretlerinin; dinsel kavramlarla ilgili rasyonel bir sistem gelişimi ve (burada bizim için son derece önemli olan) bir "vahiy" gibi görünen kalıcı ve dengeli bir doktrine dayanan sistematik ve özgün bir dinsel ahlak gelişimi olduğunu varsayabiliriz. Buna ilişkin bir örnek, kutsal kitaptaki dini basit paganizm ile karşılaştıran İslam'da bulunur. Fakat rahipliğin bu tanımı ve doktrinin doğasıyla ilgili bu varsayım, Japon Şinto rahiplerinin ve Fenike hiyerokratları gibi görevlilerin rahiplik kavramından ayrı tutulacaktır. Böyle bir varsayımın benimsenmesi, rahipliğin ayırt edici özelliğini, gerçekte önemli olmakla birlikte evrensel olmayan bir fonksiyon haline getirme etkisine sahip olacaktır.

Bu fenomenin çeşitli ve sabit görünümlerinin hakkını vermek için, özel normlar, mekânlar ve zamanlarla devamlı olarak özdeşleşmiş bir kült girişiminin sürekli işleyişi içinde bulunan ve spesifik sosyal gruplarla ilişkili belirli bir grup insanın uzmanlaşmasını ruhbanlığın çok önemli özelliği olarak açıklamak (sosyolojik) amacımız bakımından daha doğru olacaktır. Uzmanlaşmış bir ruhbanlık olmaksızın bir kült olabilse de, bir kült olmaksızın hiçbir ruhban sınıf olamaz. İlki, devlet görevlilerinin ve ev reislerinin, özel olarak resmi tanrılar ve ataların ruhlarının dinsel merasimini yürüttükleri Çin'deki durum idi. Diğer taraftan hem müritlik hem de doktrin Hindular arasında ve dünyanın başka yerlerinde bulunan Hametze kardeşliğinde olduğu gibi tipik saf büyücüler arasında bulunacaktır. Bu büyücüler, önemli güçler kullanabilir ve onların büyüsel törenleri hitap ettiği insanların yaşamında merkezi bir rol oynayabilir. Yine de söz konusu büyücüler sürekli işleyen bir kültten yoksundurlar ve bu yüzden "ruhban" terimi bunlar için kullanılamaz.

Metafiziksel kavramların ve belirli biçimde dinsel ahlakın rasyonelleşmesi, kültü olmayan bir büyücünün durumunda olduğu gibi, rahipleri olmayan bir kült durumunda genellikle kaybolmaktadır. Hem metafiziksel rasyonelleşmenin hem de dinsel bir ahlakın tam gelişimi, kültle ve ruhların tedavisiyle ilgili pratik problemlerle sürekli biçimde meşgul olan bağımsız ve profesyonel eğitim almış bir ruhbanlığı gerektirir. Sonuç olarak ahlak; bağımsız bir ruhbanlıktan yoksun olması nedeniyle klasik Çin düşüncesindeki metafiziksel olarak rasyonelleşmiş dinden tamamen farklı bir şeye dönüştü; bu kült ve ruhbanlıktan yoksun antik Budizm ahlakı için de geçerliydi.

Ayrıca, daha sonra açıklayacağımız gibi, dinsel yaşamın rasyonelleşmesi klasik Antikite'de olduğu gibi ruhbanlığın bağımsız statü ve güç kazanamadığı her yerde parça parçaydı ya da tümüyle kaybolmuştu. İlkel büyücüler ve kut-

sal müzisyenlerden oluşan bir statü grubunun büyüyü rasyonelleştirdiği ancak (Hindistan'daki Brahman rahiplerinin durumunda olduğu gibi) gerçek bir ruhbanlık makamı geliştirmede başarısız olduğu her yerde ruhbanlık olağandışı bir biçimde gelişti. Bununla birlikte, her gerçek ruhbanlık büyüye karşı olarak ayırt edici biçimde yeni olanı, rasyonel bir metafizik ve dinsel bir ahlak, geliştiremedi. Bu gibi gelişmeler ruhbanlığın dışındaki iki gücün birinin ya da her ikisinin işleyişini öngördü: Metafiziksel ya da dini-ahlaki vahyin taşıyıcıları olan *peygamberler* ve kültün ruhban olmayan bağlıları olan *laik kesim.*

Ruhbanlık dışındaki bu faktörlerin dini, dünyanın her yerinde oldukça benzer olan büyü evrelerini aşmasına yetecek şekilde etkileme şeklini incelemeden önce bir kültte bir ruhbanlığın kazanılmış haklarının varlığıyla harekete geçirilen dinsel gelişimin bazı tipik eğilimlerini tartışmalıyız.

3. Tanrıların ve Şeytanların Başarısına ve Başarısızlığına Tepki

Bir kimsenin belirli bir tanrıyı ya da şeytanı zorlama veya yakarışla etkilemeye çalışıp çalışmaması gerektiği çok basit bir sorudur ve cevabı da sadece kanıtlanmış etkiye dayanmaktadır. Büyücünün karizmasını koruması gerektiği gibi, tanrı da sürekli olarak kendi kudretini göstermelidir. Bir tanrıyı etkileme çabası sürekli olarak etkisiz çıkarsa ya tanrının güçsüz olduğu ya da onu etkilemenin doğru yönteminin bilinmediği sonucuna varılır ve tanrı terk edilir. Günümüze kadar Çin'deki birkaç çarpıcı başarı, bir tanrının saygınlık ve güç (*shen, ling*) kazanmasını olanaklı kılması ve dolayısıyla yeterince büyük bir taraftar çevresi kazanması için yeterli idi. İmparator tanrılar karşısında kendi tebaasının temsilcisi olarak, yeterliliklerini kanıtladıklarında tanrılara unvanlar ve başka imtiyazlar verir. Buna rağmen birkaç dikkat çekici hayal kırıklığı sonradan bir tapınağın sonsuza kadar boş kalması için yeterli olacaktır. Buna karşın, Yeşaya'nın azimli peygamberliğini gerçekten yerine getirmesi tarihsel olayı – Yahudiye kralı sağlam dursaydı tanrı Kudüs'ün Asurlu yağmacıların eline geçmesine izin vermezdi– daha sonradan bu tanrının ve peygamberlerinin konumu için sarsılmaz bir temel oluşturdu.

Bu tür bir şey daha önce, animizm öncesi fetiş ve büyüsel yeteneklere sahip olanların karizmasıyla ilgili olarak gerçekleşiyordu. Başarısızlık durumunda, büyücü bunu nihai olarak hayatıyla öderdi. Diğer taraftan ruhbanlar, başarısızlık suçunu kendilerinden uzaklaştırıp tanrılarına çevirebilme farklı avantajına sa-

hiptir. Buna rağmen ruhbanların saygınlığı dahi, kendi tanrılarınınki ile birlikte kaybolma tehlikesi içindedir. Oysa ruhbanlar bu başarısızlıkları, sorumluluğun tanrıya değil tanrıya ibadet edenlere düşeceği şekilde yorumlama yolları bulabilirler. Böyle bir yorumlamadan tanrıyı zorlamaktan ayrı olarak ona ibadet etme fikri dahi çıkabilir. O zaman tanrının kendine ibadet edenlere neden kulak vermediği problemi; tanrılarını yeterince onurlandırmadıklarını, kurban kanı ya da *Soma* suyu arzularını tatmin etmediklerini ya da son olarak, onu başka tanrılar için ihmal ettiklerini belirterek açıklanabilir. Tanrıya ibadetin yenilenmesi ya da artması dahi bazı durumlarda yararsızdır ve hasımların tanrıları daha güçlü olduğu için onun itibarının sonu yakındır. Böyle durumlarda, eski tanrının kararsız tavrını onun itibarını azaltmayacak ve hatta yükseltecek bir biçimde açıklayan metotlar hâlâ var olmakla beraber daha güçlü tanrılara bir iltica olabilir. Belli şartlar altında ruhbanlar bu tür metotları uydurmayı da başarabilir. En çarpıcı örnek, —İsrail gittikçe artan biçimde trajedi tuzaklarına düştükçe — halkına olan bağlılığı daha sonra açıklanacak nedenlerle daha da güçlenen Yahve rahiplerinin örneğidir. Fakat bunun gerçekleşmesi için bir dizi yeni tanrısal sıfatın gelişmesi gerekmektedir.

İnsan biçimsel olarak tasavvur edilen tanrı ve şeytanların insan üzerindeki niteliksel üstünlüğü başlarda sadece görecelidir. Onların zevk tutku ve arzularının, güçlü insanlarınki gibi sınırsız olduğuna inanılır. Fakat onlar, ne her şeyi bilir ne de her şeye güçleri yeter (açıktır ki, sadece biri bu sıfatlara sahip olabilirdi) ve ne de zorunlu bir şekilde (Babil ve Germenlerin tanrılarının olmadığı gibi) ebedidirler. Ancak çoğu kez insan hayatlarının büyücü hekimin büyülü iksirleriyle uzatılması kadar, kendileri için ayırdıkları büyülü yiyecek ve içecek aracılığıyla kendi göz alıcı varlıklarını koruma gücüne sahiptirler. Bu insan biçimli tanrı ve şeytanlar arasında yapılan tek niteliksel ayrım, insana faydalı ve zararlı olan güçler arasındaki ayrımdır. Doğal olarak ona faydalı güçler, genel olarak ibadet edilmesi gereken iyi ve üstün tanrılar olarak kabul edilirken, ona zararlı güçler; ibadet edilmeyecek fakat büyüsel olarak çıkarılması gereken inanılmaz hilekârlık ve sınırsız garezle donanmış olan daha düşük şeytanlardır.

Ancak farklılaşma her zaman bu özel çizgide ve kuşkusuz zararlı güçlerin efendilerini şeytanlara indirgeme doğrultusunda meydana gelmedi. Tanrıların kabul ettiği kült ibadetinin ölçüsü iyiliklerine ya da kozmik önemlerine dayanmaz. Gerçekte bazı büyük ve iyi gök tanrıları çoğunlukla kültten yoksundur; bunun nedeni insandan çok uzak olmaları değil ama etkilerinin dengeli görün-

mesi ve gerçek anlamdaki düzenliliğinin hiçbir özel müdahale gerektirmeyecek kadar sağlam görünmesidir. Öte yandan Hindu yıkım tanrısı Rudra gibi açıkça şeytani karakter sahibi güçler, her zaman iyi tanrılardan daha zayıf değildir ama aslında muazzam bir güç potansiyeliyle donanmış olabilirler.

4. Ahlaki Tanrılar ve Onlar Üzerindeki Artan Talepler

Belli durumlarda fazlasıyla önem kazanan iyi ve şeytani güçler arasındaki önemli niteliksel farklılaşmaya ek olarak panteon içinde özgün bir ahlaki karakterde tanrılar gelişebilir– ve bu noktada bu bizim için özellikle önemlidir. Bir tanrının ahlaki sıfatlara sahip olma olasılığı hiçbir şekilde monoteizm ile sınırlı değildir. Gerçekte, bir panteonun oluşumunda bu olasılık çeşitli evrelerde bulunur; ancak bu gelişmenin özellikle geniş kapsamlı sonuçlara ulaşması monoteizm düzeyinde olur. Uzmanlaşmış kanun koyucu işlevsel bir tanrı ve kehaneti kontrol eden bir tanrı doğal olarak çok sık bir biçimde ahlaki tanrılar arasında bulunacaktır.

"Kehanet" sanatı ilk önce, canlılar gibi belli bir düzen prensiplerine göre işleyen ruhlara inanca dayanan büyüden doğar. Ruhların nasıl işlev gördüğü bilinince, önceki tecrübelerin temelinde, gayelerinin tahminini mümkün kılan belirti ya da işaretlerden davranışları tahmin edilebilir. Bir kimsenin evleri, mezarları, yolları nerede inşa edeceğine ya da ekonomik ve siyasal faaliyetlere ne zaman girişeceğine tecrübenin uygun yer ve zaman olarak tayin ettiğine göre karar verilir. Örneğin Çin'deki sözde Taocu rahipler gibi sosyal bir grubun kehanet yöntemiyle hayatını kazandığı yerde onun sanatı (*feng shui*) köklü güç kazanabilir. Bu olduğunda, ekonominin rasyonelleşmesine ilişkin tüm çabalar ruhların muhalefeti karşısında boşa çıkar. Nitekim onlarla çatışma yaratmadan bir demir yolu ya da fabrika için bir yer önerilemez. Kapitalizm, ancak en güçlü konumuna ulaştıktan sonra bu faktörün üstesinden gelebildi. Daha Rus-Japon savaşının sonlarında, Japon ordusu, kâhinlerinin üzerlerinde uğursuzluk olduğunu ilan etmesinden dolayı birkaç uygun fırsatı kaçırmış gözükmektedir. Diğer taraftan [Sparta naibi] Pausanias Plataea savaşında (İ:Ö 479) askeri stratejinin gerekliliklerine uydurmak için, lehte ya da başka bir biçimdeki kehanetleri bozmuştu. Siyasal güç, yargı ya da yasama işlevlerini (örneğin; bir hakemin bir klan kan davası durumundaki önerisini zorlayıcı bir hükme ya da tehdit altındaki bir grup

tarafından dini ya da siyasi suiistimal halinde uygulanan ilksel linç cezasını düzenli bir prosedüre dönüştürerek) kendi kontrolüne aldığı zaman, özel çözüm, neredeyse her zaman, ilahi bir ilham (tanrının hükmü) aracılığıyla bulundu. Bu kâhinler sınıfı her nerede, kehanetler ya da ilahi hükümlerin hazırlanması ve yorumlanmasını kendi kontrollerine almayı başardılarsa orada çoğu kez kalıcı bir egemenlik konumu kazandılar.

Gerçek yaşamın gerekleriyle bütünüyle uyum halinde olmada meşru düzenin koruyucusu, hiçbir yerde mutlaka en güçlü tanrı değildi: Ne Hindistan'daki Varuna ne de Mısır'daki Maat; çok daha az olarak Atina'daki Dike, Themis, Lykos ya da Apollo. Bu tanrıları tek başına karakterize eden şey kehanet ya da ilahi hükmün bir şekilde her zaman gerçeği açığa vurduğu düşüncesiyle örtüşen ahlaki nitelikleriydi. Bunun nedeni onun, ahlak ve meşru düzenin koruyucusu bir ahlak tanrısı olması değildi; çünkü insan benzeri tanrılar ahlakla az, hatta insanoğlundan daha az, ilgiliydi. Daha ziyade, böyle bir tanrının ahlaki üstünlüğü, o'nun bu özel tipte davranışı himayesi altına almış olmasıydı.

Dört gelişmeye paralel olarak, insanlar tarafından tanrılara artan ahlaki taleplerde bulunuldu. Birincisi, büyük ve barışçı devletler içindeki sistemli yargısal kararlılığın artan gücü ve dolayısıyla niteliği üzerinde artan talepler. İkincisi, sonsuz ve düzenli bir evrenle ilgili rasyonel kavrayışın artan kapsamı. (Bunun nedeni, ekonomik faaliyetin meteorolojik yöneliminde aranmalıdır.) Üçüncüsü, yeni türden insan ilişkilerinin artan şekilde geleneksel kurallarla düzenlemesi ve insanların birbirleriyle olan etkileşimlerinde bu kurallara uyulmasına gittikçe artan bağımlılığı. Dördüncüsü,—ister dostlara, kölelere, resmi görevlilere, alışveriş işlemlerindeki taraflara, borçlulara, isterse başka birine ait olsun —verilmiş bir sözün sosyal ve ekonomik öneminin artması.

Bu dört gelişmede temel olarak var olan şey bireylerin yükümlülükler evrenine yönelik ahlaki bağlılıklarının belirli bir insan davranışının ne olacağının tahmin edilmesini mümkün kılan artan önemidir.

Koruma arayan kişinin yöneldiği tanrılar dahi bundan sonra; ya bazı sosyal ve ahlaki düzenlere tabi , ya da—büyük krallar gibi— kendi ilahi iradelerinin spesifik içeriği haline getirdikleri böyle bir düzenin yaratıcılarına bağlı sayılırlar. İlk durumda yüce ve kişilik atfedilmeyen bir güç tanrıların arkasında görünür; onları içeriden kontrol eder ve onların davranışlarının değerini tartar. Elbette bu

tanrı-üstü güç farklı formlar alabilir. İlk önce "kader" olarak görünür. Grekler arasında kader (*moira*), irrasyonel ve her şeyden önce, her insanın alın yazısının temel yönlerinin ahlaki olarak yansız bir biçimde önceden-takdir edilmesidir. Bu önbelirleme belirli sınırlar içinde esnektir; fakat kötü manevralarla önceden-takdir edilmiş kadere aşikâr müdahaleler tanrıların en büyüğüne (*hypermoron*) dahi çok tehlikeli (*ὑπέρμορον*) olabilir. Bu birçok duanın başarısızlığını açıklarlar. Bu tür kaderci görüş, özellikle ahlaki bakımdan anlamlı, tarafsız olmakla birlikte bilge ve şefkatli "ilahi takdire" yönelik rasyonel inanca açık olmayan askeri bir kastın normal psikolojik tutumuna çok uygundur. Burada bir kez daha, bir savaşçıyı her tür dinsel ya da saf ahlaki rasyonalizmden ayıran derin sosyolojik mesafe gözümüze ilişiyor. Bu bölünmeye ilişkin daha önce kısa bir göndermede bulunduk ve bu bölünmeye başka birçok bağlamda değinme fırsatımız olacak.

Bürokratik ve teokratik sosyal tabaka, yani Çin bürokrasisi ya da Hindu Brahmanları tarafından düşünülen kişilik üstü güç oldukça farklıdır. Onlarınki kural olarak, iki yönü de içermesine rağmen dünyanın herhangi bir belli durumda gerek kozmik gerekse ahlaki ve sosyal bir boyuta eğilimi olan ahenkli ve rasyonel düzeninin takdir-edilmiş gücüdür. Taoizm'de olduğu gibi, Konfüçyanizm'de de bu düzen, hem kozmik hem de karakteristik bir ahlaki-rasyonel karaktere sahiptir: bu dünya tarihinin devamlılığını ve yerinde düzenini garanti altına alan kişilik üstü tanrısal bir güçtür. Bu, rasyonalist bir bürokrasinin görüşüdür. Hatta ahlaki bakımdan daha güçlü olanı; dinsel merasimin sabit düzeninin, kozmosun ve dolayısıyla genel olarak insan faaliyetinin sabit düzeninin kişilik üstü gücü olan Hindu *rita*'dır. Bu tanrıyı temelde deneysel bir sanat olarak ibadetten ziyade zorlamayla etkileyen Veda ruhbanlığı tarafından inanılan güç kavramıdır. Ayrıca bu kavrama ilave edilmesi gereken şey, tanrılardan üstün ve tek başına tüm doğaüstü dünyanın mantıksız değişim ve geçiciliğinden bağımsız olan tanrı-üstü ve kozmik birliğe ilişkin Hindu düşüncesidir. Bu sadece dünyevi kaygılara kayıtsız olan düşünce entelektüeller tarafından sahiplenilen bir kavramdır.

Doğanın düzeni ve normalde ona ve özellikle de hukuka paralel sayılan sosyal koşulların düzeni tanrıların üstünde değil , daha ziyade kendi yaratıkları sayıldığı zaman dahi (daha sonra bunun ne gibi şartlar adlında meydana geldiğini araştıracağız), tanrının doğal olarak kendi yaratmış olduğu düzeni bozulmaya karşı koruyacağı varsayılır. Bu varsayımın kavramsal uygulanışının, dinsel dav-

ranış ve tanrıya karşı genel tutum açısından geniş kapsamlı sonuçları vardır. Bu, tanrının insana yönelik taleplerinin (çoğu zaman yetersiz olduğu ortaya çıkan) doğanın insana yönelik taleplerinden farklılaşmasının yanı sıra dinsel bir ahlakın gelişmesini teşvik etti. Şimdiye kadar doğaüstü güçleri etkilemenin ilksel iki metodu vardı. Biri, onları büyü aracılığıyla insanın amaçlarına bağlı kılmak idi. Diğeri, herhangi bir ahlaki erdem kullanarak değil fakat onların bencil isteklerini tatmin ederek kendini onlara kabul edilir kılmakla onları kendi tarafına çekmekti. Bu metotlara şimdi tanrının inayetini özel bir biçimde kazanma yolu olarak dini hukuka itaat ilave edildi.

5. Dini Ahlakın Büyüsel Kökenleri ve Tabunun Rasyonelleşmesi

Şüphe yok ki dini ahlak aslında bu görüşle başlamaz. Aksine, salt büyüsel davranış normlarından kaynaklanan ve ihlali dini olarak nefret edilen bir şey olan bir başka ve oldukça etkili bir dinsel ahlak sistemi vardı. Ruhlara olan gelişmiş bir inancın bulunduğu her yerde, yaşamda ve bazen rutin yaşam sürecinde sıra dışı olayların ortaya çıkmasının bir insana, örneğin hastalık halinde, doğum gününde, ergenlik çağında ya da (bir kadının) regl döneminde belli bir ruhun girişiyle meydana geldiği savunulur. Bu ruh, kutsal ya da kirli görülebilir; bu değişkendir ve çoğunlukla bir tesadüfün sonucudur; fakat pratikteki etki aynıdır. Her bir durumda, kişinin, işgüzar davetsiz misafirin içine girmemesi nüfuz etmemesi ya da bazı büyüsel araçlarla ona ya da ele geçirdiği başka kişilere zarar vermemesi için ruhu öfkelendirmekten sakınması gerekir. Sonuç olarak, söz konusu birey fiziksel ve sosyal olarak uzak tutulacak ve başkalarıyla ve bazen kendi bedeniyle dahi temastan kaçınmalıdır. Polinezyalı karizmatik prenslerdeki gibi bazı durumlarda, böyle bir insan kendi yemeğini büyüsel olarak kirletmemek için dikkatli beslenmelidir.

Doğal olarak, bu kavramlar seti bir kere geliştiğinde çeşitli obje ya da insanlara, büyüsel karizma sahibi kişiler tarafından başvurulan büyüsel güdümlemeler sayesinde tabu niteliği verilebilir; bunun sonucu olarak tabunun yeni sahibiyle temas kötü büyüyü etkili kılacaktır, zira tabusu iletilebilecektir. Bu karizmatik tabu aktarma gücü, özellikle Endonezya ve Güney Denizi alanında dikkate değer sistematik gelişim geçirmiştir. Çok sayıdaki ekonomik ve sosyal çıkar, tabuların yaptırımları altında bulunuyordu. Bunların arasında şunlar var-

dı: (erken Orta Çağ krallarının yasaklı orman modelini izleyen) ormanların ve vahşi yaşamın korunması, ekonomik sıkıntı dönemlerinde savurgan tüketime karşı kıt malların korunması, özel mülkiyete, özellikle ayrıcalıklı ruhbanlar ya da aristokratların mülküne koruma sağlanması, ortak savaş ganimetinin (Achan örneğinde Yeşu tarafından yapılan gibi) bireysel yağmacılığa karşı korunması ve kan ve sınıf saygınlığının saflığının korunması için sınıfların cinsel ve kişisel bakımdan ayrımı. Bu, dinin dışındaki amaçlar için doğrudan kullanımının ilk ve en genel örneği, tabuların yararlanıcılarına bile uygulanan son derece ağır normlarının bir tür inanılmaz irrasyonelliği içinde, dinsel alanın yapısal özerkliğini de gözler önüne serer.

Tabuların rasyonelleşmesi, sonunda bir normlar sistemine yol açar; belli eylemler buna göre sürekli olarak dini açıdan yaptırımlara maruz çirkin şeyler olarak yorumlanır ve hatta bazen; kötü bir büyünün suçlu kişinin günahı dolayısıyla tüm grubu yakalamasını önlemek için kötülük edenin ölümünü dahi gerektirir. Böylelikle nihai teminatı tabu olan ahlaki bir sistem doğar. Bu sistem; beslenme rejimiyle ilgili kısıtlamaları, tabu ya da "uğursuz" sayılan günlerde (Şabat aslen bu tip bir tabu günüydü) çalışma yasağı ve belirlenmiş ve özellikle birinin kan bağıyla bağlı olduğu çevre içinden bireylerle evlenmeye karşı belli yasakları içine alır. Buradaki olağan süreç adet olmuş bir şeyin, rasyonel zeminlerde ya da başka şekilde, örneğin, hastalıkla ya da kötü büyünün başka etkileriyle ilgili tecrübelerin kutsal sayılmaya başlanmasıdır.

Açıkça anlaşılamayan bir şekilde, belli gruplar için tabu niteliğine sahip spesifik normlar ve özel obje ya da hayvanlarda yaşayan çeşitli kalıcı önemli ruhlar arasında karakteristik bir birlik gelişti. Mısır, ruhların kutsal hayvanlar olarak enkarnasyonunun yerel siyasal birliklerin kült merkezlerinin ortaya çıkışına nasıl neden olabileceğiyle ilgili çok çarpıcı bir örnek sağlıyor. Bu gibi kutsal hayvanlarla birlikte başka obje ve insan yapımı eşyalar da herhangi özel bir durumda daha doğal ya da yapay biçimde ortaya çıkabilen başka sosyal grupların odakları haline de gelebilir.

6. Tabu Normları: Totemcilik ve Beraber Yeme

Bu biçimde gelişmiş sosyal kurumların en yaygın olanı *totemcilik* olarak bilinenidir. Bu bir objenin, genellikle de doğal bir objenin ve totemciliğin en saf gö-

rünümlerinde bir hayvanın özel bir sosyal grupla spesifik ilişkisidir. Totemik hayvan sonraki için bir kardeşlik sembolüdür; hayvan aslında, tüm grup tarafından tüketildikten sonra hayvan ruhunun grup tarafından ortak sahipliğini sembolize ediyordu. Elbette, üyelerin totem objesiyle olan ilişkilerinin doğasında çeşitlilikler olduğu gibi bu kardeşlik kapsamında da çeşitlilikler vardır. Totemciliğin tam gelişmiş tipinde, totem hayvanının öldürülmesi ve grubun kült yemekleri dışında tüketilmesi yasaklanırken, grup kardeşliği, dış evli bir akraba grubunun tüm kardeşlik yükümlülüklerini kapsar. Bu gelişmeler; grubun totem hayvanından geldiği şeklindeki yaygın fakat evrensel olmayan inançtan sonuç olarak ortaya bir yarı kült sorumluluklar dizisinde tepeye çıkar.

Bu geniş ölçüde yayılmış totemik kardeşliklerin gelişimiyle ilgili anlaşmazlık hala çözümlenmiş değildir. Totemlerin işlevsel olarak, daha önce belirttiğimiz gibi en farklı sosyal gruplarla özdeşleşmiş kült birliklerin de bulunan tanrıların animist karşılıkları olduğunu söylememiz yeterli olacaktır. Zira deneysel olmayan düşünüş kişisel ve dini olarak garanti edilmiş kardeşliğe dayalı olan işlevsel bir örgüt (*Zweckverband*) olmadan yapamaz. Örgüt salt yapay olsa da bu böyledir. Bu nedenle akraba gruplarının etkilemeye giriştikleri cinsel davranışın düzenlenmesi, özellikle en uygun biçimde totemizm tarafından sağlanan, tabu doğasına sahip dinsel yaptırımları çekti. Fakat bu sistem cinsel düzenleme amaçlarıyla olmadığı gibi akraba grubuyla da sınırlı değildi ve kesinlikle ilk defa bu bağlamda ortaya çıkmadı. Bu daha ziyade, kardeş grupları büyüsel yaptırımlar altına sokmanın geniş bir biçimde yayılmış metodudur. Totemizmin evrenselliğine inanç ve fiilen tüm sosyal gruplar ve dinlerin totemizmden doğduğuna inanç, şu anda tamamen reddedilmiş çok büyük bir abartı oluşturur. Yine de totemizm, cinsler arasında büyüsel güdülerle garanti altına alınan ve uygulanan işbölümünü üretmede çoğu kez çok etkili olmuştur. O zamandan sonra da, totemizm, (grup sınırları dışındaki ticaretle tezat teşkil eden) düzenli bir grupiçi fenomen olarak mübadelenin gelişim ve düzenlemesinde genellikle çok önemli bir rol oynamıştır.

Tabular, özellikle büyüye dayanan beslenmeyle ilgili sınırlamalar bize çok önemli olan beraber yeme kurumunun yeni bir kaynağını gösterir. Bu kurumun bir kaynağını, yani evi zaten vurgulamıştık. Bir diğer yön beraber yemenin tabu tarafından eşit büyüsel niteliklere sahip üyelerle sınırlandırılmasıdır; bu da kirlilik doktriniyle ilişkili bir sonuçtur. Beraber yemenin bu iki yüzü reka-

bete ya da çatışmaya dahi girebilir. Örneğin, bir kadın kocasınınkinden başka bir akraba grubundan geldiğinde çoğunlukla kocasıyla aynı masada oturmasına ilişkin sınırlamalar vardır ve bazı durumlarda kocasını yemek yerken görmesi dahi yasaklanır. Beraber yeme tabularla kuşatılmış kral ya da her ikisi de tabuya bağlı olan kastlar veya dinsel topluluklara da izin verilmiş değildir. Üstelik yüksek ayrıcalıklı kastlar kült yemek zamanları ya da günlük yemekler esnasında "ahlaksız" yabancıların bakışlarından korunmalıdır. Buna karşın, aynı sofrayı paylaşma hükmü bazen siyasal ve ahlaki ittifaklara yol açan çoğunlukla dinsel dostluklar üreten bir metottur. Nitekim Hristiyanlık tarihindeki ilk büyük dönüm noktası, Peter ile Yahudi olmayan dönmeler arasında, Aziz Paul'un Peter'e karşı polemiğinde kesin bir önem atfettiği, Antakya'da düzenlenen toplu ziyafetti. [Galatyalılar 2:11-16].

7. Kast Tabusu, Mesleki Kast Ahlakı ve Kapitalizm

Diğer taraftan tabu normları, ticaret ve pazarın ve başka sosyal ilişki türlerinin gelişmesine olağanüstü derecede şiddetli engellemelere neden olabilir. İslam'ın Şii mezhebi tarafından öğretildiği gibi, kişinin kendi dini dışında olanların mutlak kirliliği düşüncesi, son zamanlarda, durumu yatıştırmak için her tür kurguya başvurulmasına rağmen, yandaşlarında başkalarıyla ilişkiler açısından çok önemli engeller yaratmıştır. Hinduların kast tabuları insanlar arasındaki ilişkiyi, Çin'de ticarete engel olan ruh inançlarıyla ilgili *feng shui* sisteminden çok daha güçlü bir şekilde sınırladı.[4] Elbette bu meselelerde dahi yaşamın temel ihtiyaçları bakımından dinsel güce yönelik doğal sınırlar vardır. Nitekim Hindu kast tabusuna göre, "Zanaatkârın eli daima temizdir." Dilenci öğrencilerin (Brahmanların asketik müritleri) elinin değdiği her gıda maddesiyle birlikte madenler, atölyeler ve dükkânlarda satışa hazır bulunan her türlü mal da temizdir. Önemli ölçüde ihlal edilmeye eğilimli tek Hindu kastı tabusu, zengin sınıfların poligamiye ilgisinin baskısı altında, kastlar arasındaki cinsel ilişkiye yönelik tabu idi. Bir ölçüde, alt kastların kızlarının cariyeler olarak alınması hoş görülebilirdi. Hindistan'daki işçi kastı sistemi Çin'deki, *feng shui* sistemi gibi, demiryolu taşımacılığının geliştiği her yerde yavaş fakat kesin bir biçimde aldatıcı hale gelmektedir.

Teoride kastın bu tabu sınırlamaları kapitalizmi imkânsız kılmayı gerektirmemiştir. Ancak, ekonomik rasyonelleşmenin, tabunun böyle muazzam bir

güç kazandığı yerde aslen hiçbir biçimde doğmayacağı tamamen açıktır. Kast ayrımını azaltmaya yönelik tüm çabalara rağmen, kast sistemine dayanan belli psikolojik dirençler, farklı zanaatlardan zanaatkârların aynı fabrikada birlikte çalışmasını engelleyerek etkinliğini sürdürdü. Kast sistemi olumlu emir tarafından değilse de genel ruh ve varsayımlarının bir sonucu olarak, el sanatı türünde emek uzmanlaşmasını sürdürme hizmeti görür. Kast'ın dinsel yaptırımının ekonomik faaliyet üzerindeki net etkisi rasyonelleşmeninkiyle taban tabana zıttır. Kast sisteminde belirli zanaatlara, farklı kastların göstergeleri olduğu kadarıyla, dinsel bir yaptırım ve kutsal bir mesleğin karakteri tahsis edilir. En hor görülen Hindu kastları dahi –hırsızlarınkini de bunun dışında bırakmıyoruz-kendi işletmesini, belirli tanrılarca ya da bir tanrının spesifik bir iradesi tarafından takdir edilmiş, üyelerine yaşamdaki kendi özel misyonları olarak tahsis edilmiş görür; ve her kast kendine tahsis edilmiş mesleğinin teknik olarak mükemmel icrasıyla değer duygusunu besler.

Fakat bir kast sisteminin bu meslek ahlakı—en azından zanaatlar açısından—rasyonel olmaktan ziyade dikkat çekici bir biçimde gelenekselcidir. Kendi icrasını ve teyidini zanaat tarafından biçimlenen ürünün niteliksel mükemmelliğinde bulur. Kendi düşünce biçimine en yabancı olan tüm modern rasyonel teknolojinin temeli olan üretim biçimini rasyonelleştirme olasılığı ya da ticari bir girişimi modern kapitalizmin temeli olan rasyonel bir iş ekonomisine göre sistematik biçimde örgütleme olanağı düşünüş biçimine çok yabancıdır. Bir kimse ekonomik rasyonalizm ve girişimci için herhangi bir ahlaki yaptırım bulmak için asketik Protestanlığın ahlakına girmelidir. Kast ahlakı zanaatkârlık ruhunu parayla ölçülen ekonomik kazançlarla ya da rasyonel emek gücü kullanımında uygulanan rasyonel teknoloji harikalarıyla değil, fakat daha ziyade kişinin kendi özel kastına uygun güzellik ve değerde dışa vurulduğu şekilde üreticinin kişisel ustalığı içinde yüceltir.

Sonuç olarak, bu ilişkiler hakkındaki genel tartışmamızın tahmini açısından, özelde Hindu kast sistemi için belirleyici olan şeyin onun ruh göçüne inançla ve özellikle kişinin birbirini takip eden enkarnasyonlardaki şanslarıyla ilgili olası herhangi bir iyileşmenin kendi kast statüsü nedeniyle ona tahsis edilen söz konusu mesleğin şimdiki yaşam boyunca sadık bir biçimde icrasına dayandığı doktriniyle bağlantılı olduğunu belirtmeliyiz. Kişinin kendi kastından çıkma ve özellikle başka ve yüksek kasta uygun faaliyet alanına izinsiz olarak girme çabasının kötü büyü ile sonuçlanması ve

öldükten sonra olumsuz enkarnasyon ihtimaline neden olması beklenirdi. Bu, Hindistan'da işlerin gidişiyle ilgili çok sayıda yoruma göre, kast sistemini sosyal gelişmeler ya da reformlar yoluyla devirmeyi asla düşünmeksizin çok azimli bir biçimde kendi kast yükümlülüklerine bağlı kalanların, neden birbirini izleyen enkarnasyonlarda kendi statülerini geliştirmeyi doğal olarak çok isteyecek en düşük sınıflar olduğunu açıklıyor. Hindular arasında, Luther'in, "herkes ne durumda çağrıldıysa o durumda kalsın" ihtarında yankılanan İncil vurgusu asli dinsel yükümlülük derecesine çıkarıldı ve güçlü dinsel yaptırımlarla takviye edildi.

8. Büyüsel Ahlaktan Vicdan, Günah ve Kurtuluşa

Ruhlara inanç tanrılara inançta rasyonelleştiğinde, yani ruhların zorlaması bir kült tarafından hizmet edilen tanrılara ibadete imkân sağladığında, ruhla ilgili büyüsel ahlak da bir dönüşüme uğradı. Bu yeniden yönelim tanrısal olarak tayin edilmiş normları ihlal eden birinin, bu normları özel koruması altında tutan tanrının ahlaki hoşnutsuzluğuyla karşılaşacağı düşüncesiyle biçimlendi. Bu, birinin grubu düşman işgali ya da başka felaketlerle karşılaştığında bunun nedeninin tanrının zayıflığı değil takipçilerine karşı koruyucusu olduğu kanunları çiğnemelerinden duyduğu memnuniyetsizlik olduğu varsayımını mümkün kıldı. Bunun sonucunda bazı elverişsiz gelişmeler başa gelirse grubun günahları sorumlu tutulacaktı; tanrı, kendi seçkin insanlarını cezalandırma ve eğitme arzusunu gerçekleştirmek için felaketi pekâlâ kullanabilmektedir. Dolayısıyla, İsrail peygamberleri halkına, Tanrı'nın kendi halkının kendine hiçbir biçimde ibadet etmeyen başka halklara tabi hale gelmesine müsaade etmesinin ispatladığı gibi, kendi kuşaklarında ya da atalarınınkinde ortaya çıkan ve Tanrı'nın neredeyse bitip tükenmez gazapla tepki gösterdiği kötü davranışları her zaman gösterebiliyordu.

Tanrı'nın evrenselci çizgiler kazandığı bütün yerlerde kavranabilir tüm görünümlerde yayılmış bu fikir sadece kötü büyü kavramı ile işlerlik kazanan büyüsel buyruklardan dinsel bir ahlak oluşturur. Bundan sonra tanrı iradesine yönelik sınırı aşma, doğrudan sonuçlarından oldukça ayrı olarak, vicdana ağırlık yapan ahlaki bir günahtır. Bireylerin başına gelen kötülükler; bireyin kurtuluşuna vesile olacak (tanrı tarafından kabul gören davranış olarak) dindarlık ile

kurtulmayı umduğu, tanrının takdir ettiği cezalar ve günahın sonuçlarıdır. Eski Ahit'te, taşıdığı önemli sonuçlarla "kurtuluş" fikri hâlâ somut hastalıklardan kurtuluşa ilişkin temel rasyonel anlama sahiptir.

Dinsel ahlak, erken evrelerinde, sıklıkla çok farklı güdü ve durumlardan kaynaklanan heterojen buyruk ve yasaklar kompleksinden oluşması açısından, sürekli olarak büyüsel ibadetle bir başka niteliği paylaşır. Bu komplekste, modern bakış açımızdan, önemli ve önemsiz emirler arasında küçük farklılık vardır; ahlakın herhangi bir ihlali günah oluşturur. Daha sonra, bu ahlaki kavramların tanrıyı hoşnut eden davranışları icra ederek kendi kişisel dışsal arzularını sağlamaya yönelik rasyonel istekten kaynaklanan sistemleşmesi; insanın içine düşebileceği tanrı-karşıtı (şeytani) birleşik güç olarak görülen bir günah fikrinin sonucu olabilir. İyilik, o zaman, bir kutsallık tutumu ve böyle bir tutumdan kaynaklanan tutarlı davranışa yönelik bütünleyici bir güç olarak tasavvur edilir. Bu dönüşüm süreci esnasında, böyle bir erdemlilikle ilgili iyilikçi bir bilinç kazanmak için, kendi adına iyi olabilecek irrasyonel bir kazanç olarak kurtuluş umudu gelişir.

Salt büyüsel kavramlar tarafından sürekli kesilen çok çeşitli kavramların neredeyse sonsuz dizisi, oluşturduğu devamlı güdülenme nedeniyle spesifik bir yaşam iradesinin kalıcı temeli olarak dindarlığın yüceltilmesine neden olur. Elbette böyle bir yüceltme son derece nadirdir ve mutlak saflığı içinde sadece aralıklı bir biçimde gündelik din tarafından ulaşılır. *Günah* ve *dindarlık* daha ziyade maddi özler olarak tasavvur edilen bütünleyici güçler olarak görülürse biz hala büyüsel alandayız demektir; bu evrede, eylemde bulunan insanın "iyiliği" ve "kötülüğünün" doğası bir zehir, şifa verici bir panzehir ya da bedensel bir ateş olarak yorumlanır. Dolayısıyla, Hindistan'daki bir insanın asketizm ile kazandığı ve kendi bedeni içinde tuttuğu kutsal güç olan *tapas*, aslen çiftleşme mevsimlerinde kümes hayvanlarında, kozmogonide dünyanın yaratıcısında, riyazetlerle uyarılan ve doğa üstü güçlere yol açan kutsal histerisi esnasında büyücüde ortaya çıkan sıcaklığı ifade ediyordu.

Buradan, iyilikle davranan insanın ilahi takdire ait özel bir ruhu içine aldığı düşüncesine ve, daha sonra tanımlanacak olan kutsalın içsel sahipliğinin çeşitli formlarına gidiş uzun bir yoldur. Dolayısıyla, kötülük işleyenin bedenindeki bir zehir sıfatıyla büyüsel araçlarla ele alınması gereken günah kavramından onu ele geçiren bir kötü şeytan kavramına ve kötülük yapanın tehlikeli gücünün eline

düşmemek için mücadele etmesi gerektiği radikal kötülüğün şeytani gücü kavramına geçiş de uzun meseledir.

Her ahlak, bu kavramlarda son noktaya varan yolun tamamını kat etmedi. Bu nedenle, Konfüçyüsçü ahlakta, radikal kötülük kavramı ve genel olarak günaha ilişkin herhangi bir tamamlayıcı şeytani güç kavramı yoktur. Bu anlayış Grek ya da Roma ahlakında da yoktu. Her iki durumda da, sadece bağımsız olarak örgütlenmiş ruhbanlıktan değil, aynı zamanda, doğal olarak dinsel kurtuluşun himayesi altında ahlaki bir merkezileştirme üreten tarihsel fenomen olan peygamberlikten de yoksunluk vardı. Peygamberlik Hindistan'da yok değildi, fakat daha sonra açıklanacağı üzere peygamberlik özel bir karaktere ve son derece yüceltilmiş bir kurtuluş ahlakına sahipti.

Peygamberler ve ruhbanlar, dinsel ahlakın sistemleşmesinin ve rasyonelleşmesinin ikiz taşıyıcılarıdır. Ancak dinsel ahlak gelişimini tayin etmede önemli olan bir diğer faktör vardır: Peygamberler ve ruhbanların ahlaki bir doğrultuda etkilemeye çalıştığı laik kesimler. Şimdi, bu üç faktörün karşılıklı işbirliği ve etkileşimine yönelik kısa bir inceleme yapmalıyız.

NOTLAR

1. Bu kısmın ilk bölümü, eğer Almanca paragraf bölümü asıl el yazmasının bölünme şekliyse, Weber'in yazdığı ilk kısma aittir. Bölüm burada sadece iki sayfa olan Almanca 2. bölüm ve yedi sayfa olan 3. bölümle birleştirilmektedir.
2. Weber ibadetlere devam etme anlamında kullanılan geleneksel terim olan Almanca "Gottesdienst"ile "*Gotteszwang*"ı karşılaştırır.
3. Bkz. Weber, *The Religion of India*, 137 vd.
4. Feng Shui hakkında bkz. Weber, The Religion of China, 199,214, 217, 276, 297.

III. PEYGAMBER

I. Rahip ve Büyücüye Karşı Peygamber

Sosyolojik bakış açısından bir peygamber nedir? Biz burada Breysig tarafından yöneltildiği şekilde "kurtuluş getirici" (*Heilbringer*) kavramına ilişkin herhangi bir genel sorgulama fikrini bırakacağız.[1] İnsan biçimli her tanrı, ister içsel isterse dışsal olsun, tanrılaşmış bir kurtuluş getirici değildir. Bu tür görüngüler çok yaygın olmasına rağmen her kurtuluş sağlayıcı tanrı ya da kurtarıcı haline gelmiyordu.

Biz peygamberi kendi misyonuna dayanarak dinsel bir doktrini ya da ilahi bir emri tebliğ eden salt bireysel bir karizma sahibi olarak anlayacağız. Gerçek ya da farazi olsun eski bir vahyi tebliğ eden "din yenileyicisi" ve tamamen yeni hükümler getirdiğini beyan eden bir "din kurucusu" arasında hiçbir radikal ayrım yapılmayacaktır. İki tip birbirine karışmıştır. Her halükarda, yeni bir dinsel topluluğun oluşumunun peygamberlerin doktrinsel tebliğinin sonucu olması gerekmez; zira bu peygamber olmayan reformcuların faaliyetleri tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda, Zerdüşt, İsa ve Muhammed örneklerinde olduğu gibi bir peygamberin takipçilerinin onun zatından ya da Buda ve İsrail peygamberlerinin örneğindeki gibi onun doktrininden daha fazla etkilenip etkilenmedikleri sorusuyla da ilgilenmeyeceğiz.

Buradaki amaçlarımız açısından, kişisel çağrı, ruhbanı peygamberden ayıran belirleyici unsurdur. Peygamberin tebliği kişisel ilham (vahiy) ve karizmaya dayanmasına rağmen ruhbanınki bir kutsal gelenek içindeki hizmeti nedeniyle otorite iddiasına dayanır. Neredeyse hiçbir peygamberin ruhban sınıf içinden çıkmaması rastlantı değildir. Genellikle ne Hindu kurtuluş eğitmenleri Brahman rahipleriydi ne de İsrail peygamberleri ruhbandı. Zerdüşt'ün durumu, ruhban soyluluğundan gelmiş olabileceği ihtimali nedeniyle istisnadır. Ruhban,

tam bir tezat halinde, konumu dolayısıyla kurtuluş dağıtır. Kişisel karizmayı ihtiva eden durumlarda dahi, toplu bir kurtuluş teşebbüsünün üyesi olarak ruhbana meşru otorite sunan hiyerarşik konumudur.

Fakat peygamber büyücü gibi kendi gücünü sadece (Tanrı vergisi) kişisel kabiliyetlerine dayanarak kullanır. Bununla birlikte büyücünün aksine peygamber kesin vahiyler tebliğ eder ve onun misyonunun özü büyü değil, doktrin ya da emirdir. Görünüş olarak, en azından, ayrım değişkendir; çünkü büyücü çoğunlukla ve bazen de tek başına kehanette bilgili bir uzmandır. Bu aşamada ilham, sürekli olarak kehanet ya da rüya yorumlaması şeklinde işlev görür. İlkel çağlarda önce büyücüye danışmaksızın toplumsal ilişkilerde hiçbir yenilik benimsenemezdi. Bu Avustralya'nın belli kısımlarında, kabul edilmesi için klan liderleri konseyine sunulan büyücülerin rüya ilhamlarıdır ve ortadan kaybolan bir pratik olması bakımından sekülerleşme işaretidir.

Diğer taraftan bir peygamberin, , karizmatik kanıt göstermeksizin kendi otoritesini kurmayı başarması sadece çok sıra dışı durumlarda olmuştur, bu pratikte büyü demektir. En azından yeni doktrinin taşıyıcıları pratik olarak böyle bir doğrulamaya daima gerek duydular. Şu asla unutulmamalıdır: İsa Peygamber'in kendi meşruiyetinin bütün temelinin yanı sıra Tanrı yolunun sadece ona inançla açıldığı ve Baba'yı sadece onun bildiği iddiası kendisinde hissettiği büyüsel karizmaydı. Onun peygamberler yolunu kat etmesini olanaklı kılan da herhangi bir şeyden daha çok şüphesiz bu güç bilinciydi. Erken Hristiyanlığın havarilik dönemi ve sonrasındaki süreçte gezgin peygamber figürü değişmez bir görüngüydü. Bu gibi peygamberler için ruhtan gelen belirli kabiliyetlere, büyüsel ya da esriklik yeteneklerine sahip olduklarının kanıtı gerekmekteydi.

Peygamberler, büyüsel şifa ve danışmanlığın yanı sıra çok sık bir biçimde vahiy bildirme görevini icra etti. Bu, örneğin Eski Ahit'te, özellikle peygamber kitapları ve tarihi kayıtlarda (*Chronicle*) çok sık sözü edilen peygamberler (*nabi, nebim*)[2] için geçerliydi. Fakat peygamberi, terimi kullandığımız manada, biraz önce tanımlanan tiplerden ayıran özellik ekonomik bir faktördür, yani onun peygamberliğinin karşılıksız olmasıdır. Bu nedenle Amos kızgın biçimde *nabi* unvanının kullanımını reddetti. Bu karşılıksız hizmet kriteri de peygamberi ruhbandan ayırır. Tipik peygamber fikirleri, ücret karşılığı ya da en azından birtakım açık ve düzenlenmiş formlar içinde değil salt fikir oldukları için yayar. Peygamberi propagandanın ücret karşılığı olmayan karakterini emreden hükümler çeşitli biçimler almıştır. Böylece havari, peygamber ya da antik Hristi-

yanlık öğreticilerinin kendi dinsel tebliğlerinin ticaretini yapmamalarını gerekli kılan özenle işlenmiş önerme gelişti. Ayrıca arkadaşlarının misafirperverliğinden yararlanabildiği zaman dilimine sınırlamalar getirildi. Hristiyan peygamberin, kendi el emeğiyle, ya da Budistler arasında olduğu gibi sadece talep etmediği yardımlarla geçimini sağlaması emredildi. Bu emirler Pauline mektuplarında ve başka bir biçimde, Budist manastır düzenlemelerinde defalarca vurgulandı. "Çalışmayana ekmek yoktur." vecizesi misyonerler için geçerliydi ve bu vecize, peygamberi propagandanın kendisinin ana nedenlerinden birini teşkil eder.

İlyas (Elijah) zamanındaki daha eski İsrail peygamberliği dönemi, tüm Yakın Doğu ve Yunanistan'da güçlü bir peygamberi propaganda çağı idi. Peygamberlik tüm kendi formları içinde, büyük olasılıkla, özellikle Yakın Doğu'da, Asya'daki büyük imparatorlukların yeniden tesisi ve uzun bir kesintiden sonra uluslararası ticaretin yeniden başlaması ve yoğunlaşmasıyla ilişkili olarak doğdu. O sırada Yunanistan, çok farklı tipte peygamberliklerin yanı sıra *Dionysos*'un Trakya kültünün istilasına maruz kaldı. Yarı-peygamber sosyal reformculara ek olarak belli saf dinsel hareketler şimdi Homer dönemi ruhbanlarının kült ve büyü bilgisinin otoritesini sarsıyordu. "Diller ile konuşmaya" ve çok değer verilen alkollü esriklik haline dayanan duyumsal peygamberlik, duyumsal kültler, gelişen teolojik rasyonalizmin (*Hesiod*) gelişimini, kozmogonik ve felsefi düşünüşün, felsefi gizem doktrinleri ve kurtuluş dinlerinin başlangıçlarını duraksatıyordu. Bu duyumsal kültlerin gelişimi hem denizaşırı kolonileştirme hem de her şeyden önce kentlerin oluşumu ve bir vatandaş ordusundan kaynaklanan *polis*'in dönüşümüyle paralellik arz ediyordu.

Burada, 7. ve 8. yüzyılların Rodhe tarafından çok parlak bir biçimde analiz edilen- bazıları 6. hatta 5.yüzyıla kadar uzanan- bu gelişmelerin ayrıntısına girmeye gerek yoktur[3]. Bunlar Yahudi, Pers ve Hindu peygamber hareketleri ve ayrıca, hakkında çok az bilgiye sahip olmakla beraber, Konfüçyüs dönemi öncesi Çin ahlakının başarılarıyla çağdaştılar. Bu Grek "peygamberleri" profesyonelliğin ekonomik kriteri ve bir "doktrine" sahip olma bakımından kendileri arasında geniş ölçüde farklılık gösteriyordu. Grekler ayrıca, Sokrates örneğinden göreceğimiz gibi, profesyonel öğretim ve düşüncelerin bedelsiz propagandası arasında bir ayrım yapıyordu.Bunun yanında, Yunanistan'da dinin tek gerçek cemaatsel tipi, yani kendi kurtuluş doktrinine sahip Orfizm (*Orphism*) ile başka her tip peygamberlik ve kurtuluş tekniği, özellikle gizemler arasında net bir ayrım vardı. Bu ayrımın temeli Orfizm'de gerçek bir kurtuluş doktrininin var olmasıydı.

2. Peygamber ve Kanun Koyucu

Başlıca görevimiz, çeşitli tipteki peygamberleri dinsel ya da başka tip olsun çeşitli kurtuluş getiricilerden ayırmaktır. Tarihi zamanlarda dahi Grek *aisymnetai* (yani *Solon*, *Charondas* vb.) örneğinde olduğu gibi, kanun koyucudan somut bir durumda bir kanunu sistematik olarak kodlama ya da onu yeniden düzenleme yükümlülüğü verilmiş bir şahsiyet kastediliyorsa, peygamberden kanun koyucuya geçiş değişkendi. Böyle bir kanun koyucu ya da onun emeği ilahi onayı almaktan, hiçbir şekilde, en azından sonradan, geri kalmıyordu.

Bir kanun koyucu, yeni bir sosyal düzen yaratma amacıyla değil, özellikle aynı sosyal dereceden aileler birbiriyle çatıştığında bağımsız, tarafsız hakemlik sağlamak için grup dışından çağrılan İtalyan *podesta*'dan oldukça farklıdır. Diğer taraftan, kanun koyucular sosyal gerilim ortaya çıktığında sürekli olmasa da genellikle onların makamına çağırılırdı. Bu genel olarak bir reform politikasına en erken dürtüyü sağlayan bir durumda özel sıklıkla ortaya çıkma eğilimindeydi: Bir kesimin parasal zenginliğin ve başka bir kesimin borç esaretinin artması sonucu olarak savaşçı sınıfın ekonomik farklılaşması; ek bir faktör ise, ekonomik faaliyetle zenginlik kazanarak artık eski savaşçı soylu sınıfına meydan okumakta olan yükselen ticari sınıfın gerçekleştirilmemiş siyasal arzularından doğan tatminsizlikti. Statü grupları arasındaki çatışmaları çözme ve ilahi onay sağlamak zorunda olduğu sonsuz geçerliliğe sahip yeni bir kutsal hukuk üretme *aisymnetes*'in işleviydi.

İçinde olduğu durumda işlevsel açıdan bir *aisymnete* olarak sınıflandırılacak olan Musa Peygamberin tarihi bir figür olduğu çok olasıdır. Çünkü İbranilerin en eski kutsal kanunlarındaki emirler bir para ekonomisi ve dolayısıyla birlik içinde, gerek bekleyen gerekse hâlihazırda mevcut olan katı çıkar çatışmalarını öngörüyordu. Musa Peygamber'in en büyük başarısı, bu sınıf çatışmalarına uzlaşmacı ya da çatışmaları önleyici bir çözüm bulması (örneğin, Borçların Bağışlanma Yılının *seisachthie'si*)[4] ve bütünleyici bir ulusal tanrı aracılığıyla Yahudi birliğini organize etmesiydi. Öz olarak onun görevi antik bir *aisymnetes* işlevi ve Muhammed Peygamberinki arasında orta bir yolda durur. Musa Peygamber tarafından formüle edilen yasanın kabulü, yeni birleşmiş insanların genişleme

dönemini aynen statü grupları arasındaki uzlaşmanın birçok diğer durumda, özellikle Atina ve Roma'da genişlemeyi güdülemesiyle aynı şekilde bir genişleme dönemini güdüledi Kutsal kitaba ait "Musa Peygamber'den sonra İsrail'de o'na benzer herhangi bir peygamber çıkmayacaktır." hükmü Yahudilerin hiçbir zaman başka bir *aisymnetes*'e (yasa-koyucu) sahip olmadıklarını ifade eder.

Bu anlamda peygamberlerin hiçbiri sadece *aisymnetai* değildi, fakat genellikle normalde peygamberlik için geçerli olan şey bu kategoriye ait değildir. Kuşkusuz sonraki İsrail peygamberleri de sosyal reformla ilgiliydiler. Onlar yoksullara eziyet eden ve onları köleleştirenlere, arazisine arazi katanlara ve rüşvet yoluyla adaletten saptıranlara karşı "yazıklar olsun size" sözünü hiddetle söylediler. Bunlar, antik dünyanın her yerinde sınıf tabakalaşmasına yol açan tipik eylemlerdi ve her yerde kent-devletinin (*polis*) gelişimiyle birlikte yoğunlaşıyorlardı. Kudüs de bu sonraki peygamberler zamanında bir kent-devleti şeklinde organize olmuştu. Sosyal reforma duyulan bu özel ilgi İsrail peygamberlerinin karakteristiğidir. Bu ilgi her şeyden daha dikkate değerdir, çünkü böyle bir özellik, Buda zamanında Hindistan'daki koşullar altıncı yüzyılda Yunanistan'dakilere görece benzer olarak tanımlanmasına rağmen aynı dönemin Hindu peygamberliğinde bulunmamaktadır.

İbrani peygamberliğinin sosyal reforma yönelik benzersiz ilgisi, daha sonra ortaya koyacağımız dinsel zeminlerde aranmalıdır. Fakat unutulmamalıdır ki İsrail peygamberlerinin güdülenmesinde bu sosyal reformlar sadece sonuca yönelik araçlardır. Onların temel ilgisi, en çok kendi tanrılarının faaliyet alanını teşkil ettiği için dış politikaydı. İsrail peygamberleri, Musa Peygamber'e ait kanunların bir ihlali olarak sosyal ve başka türden adaletsizlikle temelde bir sosyal reform programını kurmak için değil, tanrının gazabını açıklamak için ilgileniyorlardı. Sosyal reformun tek teorisyeni olan Ezekiel'in bir peygamber olarak kategorize edilemeyecek ruhban bir teorisyen olması dikkate değerdir. Son olarak İsa Peygamber bu türden sosyal reformlarla hiç ilgili değildi.

Zerdüşt, sığır yetiştiricisi halkıyla yağmacı göçebelere yönelik bir nefreti paylaşıyordu; fakat o'nun mesajının özü temelde olarak dinsel idi. Onun temel kaygısı büyüsel esriklik kültüne karşı mücadelesi ve tali ekonomik sonuçları olan kendi ilahi göreviydi. Din üzerindeki benzer bir temel odaklanma, Halife Ömer'in istikrarlı bir şekilde uyguladığı sosyal eylem programı neredeyse tama-

men, inançsızlarla savaşmak ve mümkün olan en çok sayıda savaşçıyı toplamak için, inananların birliğine yönelik olduğu Muhammed Peygamber örneğinde çok açık bir biçimde görülüyordu.

Peygamberlerin karakteristiği görevlerini herhangi bir insan etkinliğinden almamaları sanki onu ele geçirmeleridir. Şüphesiz, ele geçirme Grek *polis*'inde gücün tiranlar tarafından üstlenilmesini de karakterize ediyordu. Bu Grek tiranları kendi genel işlevi içinde legal *aisymnetai*'den birini hatırlatır ve bunlar çoğunlukla soylulardan ziyade kitleler arasında popüler olan Dionysos'un duyumsal kültünü desteklemek gibi kendi karakteristik dinsel siyasetlerini sürdürdüler. Fakat yukarıda sözü edilen gücün peygamberler tarafından üstlenilmesi, temelde dinsel amaçlara yönelik ilahi vahyin bir sonucu olarak doğdu. Ayrıca onların karakteristik dinsel mesajı ve esriklik kültüne karşı mücadeleleri Grek tiranlarının tipik dinsel politikasınınkinin karşıt yönünde hareket etme eğilimindeydi. Yöneliminde temel olarak siyasal olan Muhammed Peygamber'in dini ve onun -bir İtalyan *podesta*'sı ve Cenevre'deki Kalvin'in pozisyonu arasında olan, Medine'deki konumu temelde onun bu saf peygamber görevinden doğdu. Bir tüccar olarak, gittikçe açık biçimde savaşçı kabilelerin ganimet kazanmaya yönelik ilgilerinin organizasyonunun tebliğ görevinin dışsal temelini sağladığını kavrayıncaya kadar, öncelikle Mekke'deki inanlı burjuvanın gizli dini toplantılarının lideriydi.

3. Peygamber ve Ahlak Öğretmeni

Diğer taraftan peygamberi ahlak öğretmenine, özellikle sosyal ahlak öğretmenliğine bağlayan çeşitli geçiş evreleri vardır. Yeni ya da yenilenmiş antik irfan ile dolu böyle bir öğretmen müritleri etrafında toplar, özel şahıslara danışmanlık yapar, devlet işlerinde prenslere tavsiyelerde bulunur ve muhtemelen onlara yeni bir ahlak düzeni kurdurtmaya çalışır. Dini ya da felsefi irfan öğretmeni ve onun müritleri arasındaki bağ olağandışı bir biçimde güçlüdür ve özellikle Asya'nın kutsal kanunlarında, otoriter bir biçimde düzenlenmiştir. Bu bağ her yerde en güçlü bağlılık ilişkilerinden biridir. Genellikle büyü ve kahramanlık eğitimi o kadar düzenlidir ki, çırak özellikle tecrübeli bir üstada tahsis edilir ya da bir üstadı arayıp bulmasına izin verilir; genç "tilki" Alman kardeşlik cemiyetlerinde kıdemli üyeyi (*Leibbursche*) seçebilir. Bütün Grek eşcinsellik şiirleri böyle bir

saygı ilişkisinden doğar ve benzer olaylar Budistler ve Konfüçyüsçüler arasında, hatta tüm manastır eğitimde bulunacaktır.

Bu mürit-üstat ilişkisinin en mükemmel ifadesi Hindu kutsal yasası içinde *guru* konumunda bulunacaktır. Soylu sınıftan her genç insanın kendini yıllarca böyle bir Brahman öğretmen tarafından sağlanan yaşam eğitimi ve yönelimine koşulsuz olarak adaması gerekliydi. Batılı bir *famulusun magisteri* ile olan ilişkisine benzer olarak taleplerinde mutlak güç sahibi olan *guru*'ya itaat zorunluluğu, saraydaki Brahman rahibinin (*purohita*) pozisyonunun resmi olarak Batı'daki en güçlü günah çıkarma rahibinkinden çok daha yükseğe çıkacak biçimde düzenlenmesi gibi aileye sadakatin önüne geçti. Ancak guru, her şeyden önce, sadece ilham edilmiş değil kazanılmış bilgiyi de kendi otoritesine dayanmadan bir komisyon aracılığıyla aktaran bir öğretmendir.

Felsefi ahlakçı ve sosyal reformcu, peygamberlere ne kadar benzerse benzesin, bizim anladığımız manada peygamber değildir. Aslında Empedokles ve Pisagor gibi efsaneleşmiş en eski Grek bilgeleri peygamberlere en yakında dururlar. Bazıları arkalarında özgün bir kurtuluş doktrini ve yaşam idaresi olan gruplar bıraktı ve kurtarıcı statüsü üzerinde hak talep ettiler. Bu gibi entelektüel kurtuluş öğretmenlerinin Hindistan'da paralelleri vardır, fakat Grek öğretmenler, hem yaşamı hem de doktrini kurtuluşa odaklandırmada Hindu öğretmenlerin çok gerisinde kaldılar.

Mevcut "felsefe okullarının" kurucuları ve başları da, peygamber kategorisine bazı açılardan ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, bizim anladığımız manada peygamber sayılmazlar. Tedrici geçişler, tapınağında imparatorun bile saygı gösterdiği Konfüçyüs'ten Plato'ya kadar gider. Fakat her ikisi de akademik öğretim filozoflarıydı; aralarındaki başlıca fark Konfüçyüs prensleri özel sosyal reformlar doğrultusunda etkilemeyi merkez alırken Plato bunu nadiren yapıyordu.

Bu gibi figürleri peygamberlerden ayıran başlıca özellik peygamberliğe özgü olan hayati duygusal tebliğden yoksun olmalarıdır. Bu söylenmiş bir söz, bir risale ya da herhangi başka bir yazınsal eser (örneğin, Muhammed Peygamber'in sureleri) olabilir. Peygamberin girişimi öğretmenden çok halk lideri (*demagogos*) ya da siyaset yazarına daha yakındır. Öte yandan Sofistlerin profesyonel öğretim teşebbüsüne de kendini muhalif hisseden bir Sokrates'in faaliyeti doğrudan vahiyle bildirilen dini bir görevin yokluğu dolayısıyla kavramsal olarak peygam-

berin faaliyetinden ayrılmalıdır. Sokrates'in iç sesi (*daimonion*) sadece somut durumlara ve o zaman da yalnızca vazgeçirmek ve uyarmak için tepki veriyordu. Sokrates için bu, büyüsel kehanetin Konfüçyüs için kapladığı yeri işgal eden kendi ahlaki ve güçlü biçimde faydacı rasyonalizminin dış sınırıydı. Bu nedenle Sokrates'in *daimonion*'u hiçbir biçimde gerçek bir dini ahlakın vicdanı ile karşılaştırılamaz, peygamberlik aracı sayılabileceği ise çok daha az söylenebilir.

İbrani peygamberlerinin karakteristik özelliklerinden böyle ıraksama Çin, Hindistan, antik Yunan ve Orta Çağda aynı şekilde Yahudiler, Araplar ve Hristiyanlar arasında bilindiği şekliyle bütün filozoflar ve okulları için geçerlidir. Tüm bu felsefe okulları sosyolojik bakış açısından oldukça benzerdi. Yaşam biçimleri açısından, Pisagorcularda olduğu gibi dini sırları açıklayan ayinsel kurtuluş peygamberliğine ya da Kiniklerde olduğu gibi dünyevi uygarlığı olduğu kadar gizemlerin ayinsel lütfunu da kınayan ve bu açıdan Hinduların ve doğunun asketik mezheplerine belirgin dışsal ve içsel benzerlikler gösteren, (daha sonra açıklayacağımız manada) örnek niteliğinde bir kurtuluş peygamberliğine daha yakın olabilir. Fakat bizim anladığımız manada peygamber, kişisel vahiy yoluyla sağlanan bir dinsel kurtuluş hakikatinin ilanının mevcut olmadığı yerde asla bulunmaz. Bize göre bu özellik peygamberliğin belirleyici özelliği sayılmalıdır.

Sonuç olarak Shankara ve Ramanuja gibi Hindu din reformcuları ve Luther, Zwingli, Kalvin ve Wesley gibi Batılı emsalleri temel olarak yeni bir vahiy sunma ya da özel bir ilahi uyarı adına konuşma iddiasında olmadıkları gerçeği nedeniyle peygamberler kategorisinden ayrılmalıdır. Bu ayrıntılar konusunda dahi Muhammed Peygamber'e benzeyen Mormon kilisesi kurucusunu karakterize eden şeydir ve bu her şeyden önce Yahudi peygamberlerini karakterize ediyordu. Peygamber tipi, Montanus ve Novitianus'da ve mesajı duyumsal eğilimlere sahip George Fox'unkinden daha rasyonel doktrinsel bir içeriğe sahip olan Mani ve Manus gibi figürlerde de görünmektedir.

4. Mistagog ve Öğretmen

Yukarıda sözü geçen bazen çok bitişik tüm tipleri peygamber kategorisinden ayırdığımızda, geriye hala çeşitli başka tipler kalır. Birincisi *mistagog* tipidir. *Mistagog*; ayinleri, yani kurtuluş lütuflarını içeren büyüsel eylemleri icra eder. Sıradan bir büyücüden farkı sadece bir derece meselesi olan, kapsamı etrafındaki özel bir

cemaatin oluşumuyla belirlenen bu tip kurtarıcılar tüm dünyada var olmuştur. *Mistagog* hanedanları çok sık olarak kalıtsal sayılan kutsal bir karizma temeli üzerinde gelişti. Bu hanedanlar, kendi müritlerini muazzam otoriteyle kuşatarak ve böylece bir tür hiyerarşik konum geliştirerek asırlarca kendi prestijlerini koruduular. Bu, özellikle *guru* unvanının, kurtuluş dağıtıcıları ve onların yetkili elçilerinin isimlendirilmesi için de kullanıldığı Hindistan'da geçerliydi. Benzer şekilde, Taocuların başrahibinin ve belli gizli mezheplerin liderlerinin tıpkı bunun gibi kalıtsal rol oynadığı Çin'deki durum da buydu. Sonuç olarak şu anda tartışılacak örnek peygamber tipi de ikinci kuşakta genelde bir *mistagog*'a dönüştü.

Mistagoglar tüm Yakın Doğu'da her geniş bir alana yayıldı ve daha önce göndermede bulunulan peygamber çağında Yunanistan'a girdiler. Ancak, Eleusinian ayinlerinin kalıtsal rahipleri olan çok daha antik soylu aileler de, basit kalıtsal ruhban ailelerinin en azından bir diğer sıra dışı tezahürünü temsil etti. Büyüsel kurtuluş dağıtan *mistagogda* ahlaki doktrin bulunmuyordu ya da en azından doktrin çalışmasında sadece ikincil bir rol oynuyordu. Bunun yerine onun temel yeteneği kalıtsal olarak geçmiş büyüsel sanattı. Üstelik o, büyük bir talebin olduğu sanatıyla geçimini temin ediyordu. Bu nedenle biz, bazen yeni kurtuluş yolları gösterse de onu da peygamber kavramından ayrı tutmalıyız.

5. Ahlaki ve Örnek Peygamber

Bu nedenle yüklediğimiz anlam bakımından geriye sadece, ilki, çok açık bir biçimde Buda tarafından; ikincisi ise, özel bir şekilde açık olarak Zerdüşt ve Muhammed Peygamber tarafından temsil edilen iki peygamber tipi kalıyor. Peygamber öncelikle; az önce ifade edilen durumlarda olduğu gibi, ister somut bir emir isterse soyut bir norm olsun, bir tanrı ve onun iradesinin beyanı için araç olabilir. Tanrı'dan görev alan biri olarak tebliğde bulunurken, ahlaki bir yükümlülük olarak itaat bekler. Bu tipi, "*ahlaki peygamber*" olarak adlandıracağız. Öte yandan, peygamber kişisel örneğiyle, Buda'da olduğu gibi, başkalarına dinsel kurtuluş yolunu gösteren örnek bir insan olabilir. Bu tip peygamberin tebliği ilahi bir görev ya da ahlaki bir yükümlülük olan itaat hakkında hiçbir şey söylemez; fakat daha ziyade, geçtiği yolun aynısını kurtuluşa ulaşmayı arzu edenlere tavsiye ederek kendisini onların kişisel çıkarlarına yönlendirir. Bu ikin-

ci tip peygamberlik için belirlediğimiz isim "*örnek peygamber*"dir.

Örnek tip, Çin'de ve Yakın Doğu'da (*Lao Tzu gibi*) birkaç tezahürü olmasına rağmen özellikle Hindistan'daki peygamberliğe özgüdür. Diğer taraftan ahlaki peygamber tipi, ırksal farklılıklar dikkate alınmaksızın, Yakın Doğu'yla sınırlıdır. Her iki durumda da en eski bölümleri kutsal şarkıcılar tarafından söylenen övgü ve şükran şarkıları ve büyüsel ayinler ve merasimler olan- ne Veda ne de Çinlilerin klasik kitapları -ahlaki tipteki peygamberliğin, Hindistan ya da Çin'de, Yakın Doğu ya da İran'da oluştuğu gibi ortaya çıkmasını mümkün kılar.. Bunun belirleyici nedeni kişilik atfedilen, aşkın ve ahlaki bir tanrının yokluğudur. Hindistan'da bu kavram sadece ayinsel ve büyüsel formda ve o zaman da sadece geç dönem ve halk inançlarında bulunuyordu. Fakat içinde Mahavira ve Buda gibi belirleyici peygamberlik kavramlarının geliştiği bu sosyal sınıf dinlerinde ahlaki peygamberlik kesintili olarak göründü ve sıkça panteizm doğrultusundaki yeniden yorumlamalara tabi oldu. Çin'de ahlaki peygamberlik kavramı toplumda çok büyük etkisi olan sınıf ahlakında genelde bulunmuyordu. Bunun, bu gibi katmanların çeşitli sosyal faktörler tarafından belirlenen entelektüel özgünlüğüyle ne ölçüde özdeşleştirilebileceği daha sonra tartışılacaktır.

Saf dinsel faktörler söz konusu olduğu kadarıyla, rasyonel olarak düzenlenmiş bir dünya kavramının, değiştirilemez silsilesine her şeyin (özellikle de meteorolojik sürecin kaçınılmaz düzenliliğinin) dayandığı kurbanların törensel düzeninde kendi başlangıç noktasına sahip olması, hem Hindistan hem de Çin için belirleyici idi; animistik koşullar içinde burada söz konusu olan şey, ruhlar ya da şeytanların normal eylemi ya da eylemsizliği idi. Hem klasik hem de heterodoks Çin görüşüne göre bu süreçlerin, erdemin doğru yolu Tao'yu izleyen hükümetin ahlaki olarak uygun yönetimiyle sağlanacağı savunuluyordu; bu olmadan her şey Veda doktrinine göre bile başarısızlığa uğrayacaktı. Dolayısıyla, Hindistan ve Çin'de Rita ve Tao sırasıyla yüce, kişisel olmayan benzer güçleri temsil etti.

Diğer taraftan kişisel, aşkın ve ahlaki tanrı bir Yakın Doğu kavramıdır. Rasyonel bürokratik rejimiyle her şeye gücü yeten seküler bir kral kavramına nedensel bir bağlantının reddedilemeyeceği kadar çok benzer. Dünyanın her tarafında büyücü öncelikle yağmur yağdırıcıdır; zira hasat aşırı olmasa da zamanında ve yeterince yağan yağmura bağlıdır. Dinsel yetkileri olan Çin imparatoru

günümüze kadar bir yağmur yağdırıcı olarak kalmıştır; zira kuzey Çin'de hava belirsizlikleri, ne kadar yaygın olurlarsa olsun sulama prosedürlerinin işleyişini belirsiz kılmaktadır. Daha önemlisi, imparatorluk bürokrasisinin gerçek kaynağı haline gelen savunma duvarları ve iç kanalların inşasıydı. İmparator; kurbanlar, toplu tövbe ve çeşitli ahlaki uygulamalarla, örneğin yönetimdeki suiistimallerin sona erdirilmesi ya da cezalandırılmamış günahkârlara saldırı düzenlemesiyle meteorolojik düzensizlikleri önleme gayreti içinde oldu. Çünkü ruhların ikazının ve kozmik düzen karışıklıklarının nedenlerinin her zaman için gerek kralın kişisel ihmalkârlığında gerekse bazı sosyal düzensizlik tezahürlerinde aranması gerektiği varsayılıyordu. Yine yağmur - geleneğin eski kısımlarında açıkça görüldüğü gibi-, o zamanlar temelde çiftçi olan inanlılarına Yahve tarafından vaat edilen mükâfatlardan biriydi. Tanrı ne yetersiz yağmuru ne de aşırı yağışı ya da su baskınını vaat ediyordu.

Fakat tüm Mezopotamya ve Arabistan'da hasat yaratıcısı olan yağmur değil, tek başına suni sulamaydı. Mezopotamya'da sulama; Nil nehri düzenlemesi Mısır kralının gücünün kaynağı olduğu gibi, ele geçirdiği tebaasını, kanallar ve onların yakınında kentler inşa etmeleri için zorlayarak kendine kazanç sağlayan kralın mutlak gücünün tek kaynağıydı. Yakın Doğu'nun çöl ve yarı kurak bölgelerinde sulama sularının bu kontrolü aslında, başka yerlerde inanıldığı gibi dünyayı ve insanı doğurmayan, onları yoktan yaratan bir tanrı kavramının tek kaynağıydı. Bu tür nehir kıyısı ekonomisi aslında yoktan, çöl kumlarından, bir hasat üretiyordu. Kral da dünyanın ilk defa Mezopotamya'da yaşadığı bir gelişme olan yasama ve rasyonel kanunlaştırma vasıtasıyla düzen yaratıyordu. Bu nedenle, dünyanın düzenlenmesinin bu gibi tecrübelerin sonucu olarak, bağımsız bir biçimde hareket eden, aşkın ve kişisel bir tanrının kanunu olarak tasavvur edilmesi gerektiği oldukça mantıklı görünür.

Yakın Doğu'da kişisel bir tanrının etkinliğini yansıtan bir dünya düzeninin gelişimini açıklayan bir diğer ve negatif faktör, Hindu ve Çin ahlakının taşıyıcıları olan ve bu ülkelerde bulunan tanrısız dini ahlakı yaratan özgün sınıfların görece yokluğu idi. Fakat Firavun'un kendisinin aslen bir tanrı olduğu Mısır'da dahi, Akhenaton'un astral bir monoteizm kurma girişimi, o güne kadar popüler animizmi sistemleştiren ve yenilmez hale gelen ruhbanlık gücü yüzünden boşa çıktı. Mezopotamya'da monoteizmin ve demagojik peygamberliğin gelişmesi, siyasal olarak örgütlenen ve ruhbanlar tarafından sistemleştirilen antik panteon

tarafından engellendi; bu gibi bir gelişme devletin katı düzeniyle de sınırlanıyordu.

Firavunların ve Mezopotamya krallığı İsrailoğulları üzerinde, büyük Pers kralının (*basileus kat exochen*) Grekler üzerindeki etkisinden daha güçlü bir etki oluşturdu. Cyrus'un Grekler üzerindeki etkisi, örneğin, bu kralın yenilgisine rağmen Xenophon tarafından eğitici bir risale niṇ *Cyropaedia* olarak formüle edilmesinde yansıtılır. İsrailoğulları dünyevi Firavun'un "esaret yurdu"ndan kurtuluşlarını ancak ilahi bir kralın yardıma gelmesi sayesinde kazanmışlardı. Aslında onların daha sonra dünyevi bir krallık kurması, açıkça halkın gerçek hükümdarı Yahve'den bir ayrılma olarak ilan edildi. İbrani peygamberliği, Tanrı'nın gazabının sopası olarak önce İsrail'i yok eden ve daha sonra ilahi müdahalenin bir sonucu olarak İsraioğullarının sürgünden kendi vatanlarına dönmesine müsaade eden zamanın büyük siyasal güçleri, büyük hükümdarlarıyla ilişkiye yöneldi. Aynı biçimde Zerdüşt örneğinde de, onun vizyonunun menzilinin de uygar Batı topraklarının görüş alanına yöneldiği iddia edilebilir.

Dolayısıyla, en eski peygamberliğin belirgin karakteri; hem dualist hem de monoteist formları içinde, kesin bir biçimde—belirli başka somut tarihi etkilerin etkinliği dışında--katı sosyal organizasyona sahip görece yakın büyük merkezlerin az gelişmiş komşu halklar üzerindeki baskısıyla belirlenmiş görünmektedir. İkincisi, kötü ulusların acımasız savaşçılığı yüzünden sürekli içinde oldukları tehlikede ilahi bir kralın hiddetini ve lütfunu görme eğilimindeydi.

6. Peygamberi Vahyin Doğası: Anlamlı Bir Bütün Olarak Dünya

Peygamberi vahiy, hem peygamberin kendi için hem de takipçileri için ve bu her iki tip için yaygın bir unsurdur, belirli bir din peygamberinin büyük oranda ahlaki ya da örnek tip olup olmadığını bakmaksızın,, yaşama yönelik bilinçli bütünleşme ve anlamlı tutumdan kaynaklanarak birleştirilmiş bir dünya görüşünü içerir. Peygambere göre hem insan hem dünya hayatı, hem sosyal hem de kozmik olaylar belirli bir sistematik ve tutarlı bir anlama sahiptir. İnsanoğlu-

nun davranışı eğer kurtuluş sağlayacaksa, bu anlama yönlendirilmelidir ve içsel olarak bütünlüklü biçimde buna göre şekillenmelidir. Şimdi bu anlam yapısı çeşitli biçimler alabilir ve mantıksal olarak oldukça heterojen olan çeşitli birlik güdülerini bir araya getirebilir. Tüm kavrama mantıksal tutarlılık değil pratik değerlemeler egemendir. Ancak, başarının kapsamı ve ölçüsündeki farklılıklara bakılmaksızın hayatın tüm görünümlerini sistemleştirme çabasını, yani herhangi bir tekil durumda üstleneceği form dikkate alınmaksızın pratik davranışı bir hayat yönelimi içinde organize etmeyi ifade eder. Ayrıca bu anlam her zaman, özel görünümleri bu önermeye göre ölçülen ve değerlenen "anlamlı", bir düzenli bir bütünlüğü üretmek için meydan okunan bir kozmos olarak dünyaya ilişkin önemli din kavramını içerir.

Deneysel gerçeklik ve bu dünya kavramı arasındaki çatışma dini önermeye dayalı anlamlı bir bütünlük olarak, insanın dünya ile olan dışsal ilişkisinde olduğu kadar içsel yaşamında da çok güçlü gerilimler üretir. Kuşkusuz bu problem hiçbir şekilde tek başına peygamber tarafından çözülemez. Hem ruhban bilgeliği hem de laik felsefe, popüler türlerin yanı sıra entelektüeller bir şekilde bununla ilgiliydi. Tüm metafiziklerin nihai meselesi daima şöyle olmuştur: Bir bütün olarak dünya ve özelde yaşam bir anlama sahipse bu anlam ne olabilir ve dünya bu anlama uymak için nasıl görünmelidir? Peygamberler ve ruhbanların dinsel problemi, kutsal olmayan felsefenin; geliştiği yerde, çıkış kaynağıdır. Daha sonra rahipler ve peygamberler dini evrimin çok önemli bir parçası olarak laik felsefeyle uğraşmak zorundaydı. Bundan dolayı, biz şimdi ruhbanlar, peygamberler ve ruhban olmayanların karşılıklı ilişkilerini daha yakından incelemek zorundayız.

NOTLAR

1. Bkz. Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der* Heilbringer (Berlin: Bondi, 1905). " din sosyolojisi" terimini erkenden kullanan Breysig *Kulturgeschichte der Neuzeit*'ın II. Cildi olan *Althertum und Mittelalter als Vorstufen der Neuzeit*'de (Berlin: Bondi,1901, I. Ve II. bölümler)Yahudi peygamberleri ve İsa peygamberi ele alıyordu. Breysig'in gayretli çabası

Weber'in çalışmasının çağdaş benzeri olarak işlev görebilir; çok tanımlayıcı ve ayrıntılı olmasıyla Weber'in yaklaşımının analitik gücünü gösterir.

2. Nebiim ile ilgili olarak bkz. Weber, *Ancient Judaism*, IV:2

3. Bkz. Erwin Rohde, *Psyche*. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks (London: Paul, Trech, Trubner, 1925).

4. " Borçları Bağışlama Yılının *Seisachtheia'sı*", yani Musa peygamber tarafından emredilen şabat yılının borç bağışlaması; bkz. Tensiye. 15:1-3. Yunanca bir terim olan *seisachtheia* (borçtan) "kurtulma" altıncı yüzyıl Atina'sında Solon reformlarının borç iptaline verilen isimdi.

5. Montanus ve Novatianus erken kilisenin (2.yüzyılın başları ve 3. yüzyılın sonları) Hristiyan mezhep kurucularıydı, Mani ise (İ.Ö. 215-273) Maniciliğin Babilli kurucusuydu. Dördüncü kişi Almanca metinlerde Manus olarak verilmektedir, fakat içerik bir 2. yüzyıl İncil eleştirmeni ve mezhep kurucusu olan ve hareketi daha sonra Manicilikle birleşen Marcion'un yanlış okunmuş olduğunu akla getirmektedir.

IV. PEYGAMBER ve RUHBAN ARASINDA CEMAAT

1. Cemaat: Ruhban Olmayanların Sürekli Birliği

Eğer bir peygamberin peygamberliği başarılıysa, sürekli yardımcılar kazanmayı başarır. Bunlar, (Bartholomaeus'un Gata'lar teriminden tercüme ettiği şekilde) *Sodalen*[1] , (Eski Ahit ve Hindulardaki) mürit, (Hinduizm ve İslam'daki) yoldaşlar/sahabeler ya da (Yeşaya ve Yeni Ahit'teki) takipçiler olabilir. Bunlar tüm durumlarda, lonca ya da resmi hiyerarşilerde organize olan ruhbanlar ve kâhinlerin aksine peygamberin kişisel müritleridir. Biz, egemenlik formlarına ilişkin analizimizde (aşağıda XV. bölümde) bu ilişkiye ek değerlendirmelerde bulunacağız. Bunun yanında, peygamberin görevinde onunla birlikte faal olarak hizmette bulunan ve genel olarak bazı özel karizmatik niteliklere sahip bu sürekli yardımcılara ek olarak, onu kalacak yerle, parayla ve hizmetle destekleyen ve onun misyonu aracılığıyla kurtuluşa ulaşmayı umanları içine alan bir takipçiler dairesi vardır. Bunlar, aralıklı sosyal eylemde(*Gelegenheitshandeln*) bulunabilir ya da kendilerini sürekli olarak bir cemaat (Gemeinde) içinde toplayabilirler.

Spesifik olarak dini manada "cemaat", (çünkü bu terim, Almanca'da ekonomik , mali ve ya da başka siyasal amaçlar için bir araya gelmiş olan komşu gruplarını ifade etmek için de kullanılır) burada kullanılan özel anlamda sadece peygamberlikle bağlantılı olarak ortaya çıkmaz. Her tür peygamberlikle ilişkili olarak da ortaya çıkmaz. Temelde, dini bir cemaat rutinleşmenin (*Veralltäglichung*) sonucu olarak; yani gerek peygamberin kendisinin gerekse onun müritlerinin peygam-

berin tebliğinin ve cemaatin erdeminin yayılmasının devamlılığını sağladığı ve dolayısıyla teşebbüsün ve onun insan gücünü sağlayanların ekonomik varlığını ve böylece dini işlevler yüklenenlere ayrılan ayrıcalıkları da tekelleştirmeyi güvence altına aldığı bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkar.

Dini cemaatlerin biçimlenmesindeki rutinleşmenin bu önceliğinden anlaşılacağı gibi cemaatler, peygamberi olmayan dinlerin mistagogları ve ruhbanları etrafında da biçimlenebilir. Mistagog için bir cemaatin varlığı aslında normal bir olaydır. Büyücü ise aksine kendi sanatını bağımsız bir biçimde kullanır ya da, bir loncanın üyesiyse spesifik bir dini cemaate değil, özel bir komşular grubuna ya da siyasal bir gruba hizmet eder. Mistagogların cemaatleri, Eleusinian gizemlerinin uygulayıcıları gibi genellikle değişen üyelikleri olan açık bir grup olarak kaldı.. Kurtuluş arzusunda olan kimseler mistagog ve onun yardımcılarıyla, genellikle geçici, bir ilişkiye girecektir. Bununla birlikte, Eleusinian gizemleri belirli yerlerden bağımsız bölgesel bir topluluk gibi bir şeydi.

Örneğin daha dar bir örnek topluma ait olan Mahavira ve Buda'nın dilenci keşişlerinin yaptığı gibi, koşulsuz olarak kendi kişisel örnekleriyle kurtuluş yolunu gösteren örnek peygamberler olayında durum oldukça farklıydı. Bu daha dar topluluk içinde hâlâ kişisel olarak peygambere bağlı olabilen müritler özel otorite kullanacaktır. Örnek topluluk dışında, kendileri için kurtuluş yolunun tamamını kat etmeyen fakat rehber azize bağlılık göstererek kurtuluş yolunda görece en yüksek konuma ulaşma gayretinde olan dindar bağlılar (örneğin, Hindistan *Upasaka*'ları) vardı. Bu bağlılar, Budist *Upasakas* örneğinde olduğu gibi dini cemaat içinde herhangi bir kalıcı statüden yoksundu. Ya da sabit kural ve yükümlülükleri olan bazı özel gruplar halinde de organize olabiliyordu.. Bu düzenli olarak ruhban ya da ruhban-benzeri danışmanlar veya Budist *bonze*'lar gibi mistagoglar örnek cemaatten ayrıldığında ve (Budizm'in en erken aşamalarında bulunmayan) kült sorumlulukları aldığında meydana geldi. Ancak, egemen Budist uygulaması, mistagoglar ve peygamberlerin çoğunluğunun örgütlü panteondan özel tanrıların tapınak ruhbanlarıyla paylaştığı gönüllü geçici birlikti. Bu cemaatlerin ekonomik varlığı bağışlarla güvence altına alınıyordu ve kurban adaklarıyla ve dini ihtiyaçları olan insanlar tarafından sağlanan başka hediyelerle sürdürülüyordu.

Bu aşamada hâlâ ruhban sınıfı dışından gelenlerin oluşturduğu sürekli bir cemaate dair hiçbir iz yoktur. Dini bir zümreye üyelikle ilgili mevcut kavramlarımız o dönemin durumuna uygulanamaz. Birey, henüz, yaklaşık olarak bir İtalyan'ın belirli bir azizin bağlısı olduğu manada bir tanrının bağlısıydı.. Çinlilerin çoğunluğunun ve hatta bütününün dini olarak Budist sayılmasıyla ilgili olarak neredeyse silinemez kaba bir hata vardır. Bu yanlış kanının kaynağı (tek başına resmi onaya sahip olan) Konfüçyüsçü ahlak içinde yetiştirilmiş birçok Çinlinin bir ev inşa etmeden önce Taocu ruhbanlara danışması ve hafızalarında canlı tutmaları için Budist kitlelere yönelik de düzenlenmesine rağmen ölmüş yakınlarının yasını Konfüçyüsçü kurala göre tutacak olmasıdır. Bir tanrı kültüne sürekli olarak katılanlar ve muhtemelen buna yönelik sürekli bir ilgiye sahip olan dar bir çevreyi oluşturanlar dışında, bu aşamada sahip olduğumuz tek şey ruhban sınıfından olmayan gezginler ya da mecazi olarak modern siyasal bir ifade kullanmaya izin verilirse, " kararsızlar"dır.

Doğal olarak bu durum, sadece salt ekonomik değerlendirmeler nedeniyle olsa da, kültü dolduran insanların çıkarlarını tatmin etmez. Sonuç olarak, bu tür durumda onlar, kültün kişisel bağlılarının sürekli bir organizasyon formu alacağı ve sabit hak ve ödevlere sahip bir topluluk haline geleceği bir cemaat yaratmaya çalışırlar. Kişisel bir takipçiler grubunun bu şekilde sürekli bir cemaat haline dönüşmesi, peygamberlerin doktrininin sürekli bir kurum fonksiyonu olarak günlük yaşama girdiği olağan süreçtir. Peygamber müritleri ya da havarileri bunun sonucu olarak sadece dinsel amaçlara, yani ruhban olmayanların oluşturduğu bir cemaate adanmış bir organizasyona hizmet eden mistagoglar, öğretmenler, rahipler, papazlar (ya da tüm bunların bir bileşkesi) haline geldi.

Fakat aynı sonuca başka başlangıç noktalarından da ulaşılabilir. Fonksiyonu, büyücününkinden soysal ruhbanınkine dönüşen rahipler ya toprak sahibi yerel ruhban ailelerinin, arazi sahibi kodamanların ve prenslerin ev ve saray ruhbanlarının çocukları ya da bir statü grubu içinde örgütlenmiş bir kurban kültünün eğitimli ruhbanları idiler. Bireyler ya da gruplar ihtiyaç olduğunda bu ruhbanlara yardım için başvuruyordu; fakat rahipler ayrıca, kendi statü gruplarına leke düşürmeyecek bir meslekle de meşgul olabiliyordu. Bir başka ihtimal de ruhbanların, mesleki ya da başka türlü özel kuruluşlara ve özellikle siyasal bir

birliğe bağlı hale gelebilmeleridir. Fakat tüm bu durumlarda diğer tüm birliklerden ayrı olan gerçek bir cemaat yoktur.

Böyle bir cemaat, kurban sunan rahiplerden oluşan bir klan tanrılarının özel takipçilerini münhasır birlik halinde örgütlemeyi başardığında ortaya çıkar. Dini bir cemaatin ortaya çıkmasının bir diğer ve daha olağan yolu, birliğin tanrısının dinsel taraftarlarının ve onun ruhbanlarının dini bir cemaat olarak varlığını sürdürdüğü yerde, siyasal bir birliğin yıkılmasının sonucu olmasıdır. Bu tiplerin ilki, çok sayıda ara derecelerde, mistagogluk ve örnek peygamberlik ya da dinsel reform hareketlerinin sürekli bir cemaatler organizasyonuna dönüşmesiyle bağlantılı olduğu Hindistan ve Yakın Doğu'da bulunacaktır. Birçok küçük Hindu tarikatı böyle bir sürecin sonucu olarak gelişti.

Buna karşın, ikinci tip yani bir devlete hizmet eden bir ruhbanlıktan dinsel bir cemaate geçiş, temelde Yakın Doğu'nun büyük imparatorluklarının (özellikle Pers imparatorluğunun) doğuşuyla özdeşleştirildi. Siyasal birlikler ortadan kaldırıldı ve nüfus silahsızlandırıldı;, bununla birlikte ruhbanları, belli siyasal güçlere atandı ve kendi konumlarını sağlamlaştırdı. Bu, tıpkı zorunlu bir topluluğa dönüşen komşuluk birliğinin finansal çıkarların korunması için faydalı bulunması gibi, fethedilmiş yerlerin halkını yatıştırmak için dinsel cemaatin değerli bir araç sayılması nedeniyle yapıldı. Dolayısıyla, Yahudilik *Büyük Kurus (Cyrus)'tan Ardeşir'e* uzanan Pers kralları tarafından yayımlanan fermanlara dayanarak, kraliyetin koruması altında, Kudüs'te teokratik bir merkeze sahip dinsel bir topluluk haline geldi. Delfi'deki Apollon'a ve başka tanrılara hizmet eden ruhban sınıfları ve muhtemelen Orfizm peygamberlerine de benzer şanslar ve fırsatlar sağlayan muhtemelen Perslilerin zaferiydi. Mısır'da, siyasal bağımsızlığın yokolmasından sonra, ulusal ruhbanlık, kilise meclislerine sahip, görünüşte türünün ilk örneği olan bir tür "kilise" organizasyonu kurdu. Diğer taraftan, Hindistan'daki dinsel cemaatler örnek cemaatler olarak daha sınırlı bir anlamda ortaya çıktı. Asketik düzenlemelerin yanı sıra Brahman rahiplerinin statü birliği, kısa ömürlü siyasal yapıların çeşitliliğini devam ettirdi ve sonuç olarak çeşitli ahlaki kurtuluş sistemleri tüm siyasal sınırları aştı. İran'da, Zerdüşt rahipleri yüzyıllar boyunca Sasanilerin egemenliği altında siyasal bir "mezhep" (*Konfession*) haline gelen kapalı bir dini organizasyonun propagandasını yapmada başarılı oldu (Akamenitler,

kendi kayıtlarının gösterdiği gibi Zerdüşt değil, daha çok Mazda dininin takipçileriydi.)

Dini zümreler (*Konfession*) kavramının doğduğu siyasal otorite ve dini cemaat arasındaki ilişkiler egemenlik analizine (*Herrschaft*) ait bir konudur (bkz. aşağıda XV. bölüm). Bu noktada *cemaatsel dinin*, farklı tezahürlerin ve büyük değişkenliğin bir görüngüsü olduğunu vurgulamak yeterlidir. Terimi sadece laik kesimin aktif olarak katılabileceği şekilde sürekli olarak örgütlendiği zaman kullanmak istiyoruz. Ruhbanların yetki alanını sınırlayan salt idari bir birim bir papazın ruhani bölgesidir, fakat cemaatsel topluluk değildir. Fakat seküler, siyasal ya da ekonomik topluluktan farklı bir gruplaşma olarak ruhani bir bölge kavramı dahi Çin ve antik Hint dinlerinde bulunmamaktadır. Yine, Grekler ve başka antik *boylar* ve benzer kült toplulukları, bölgesel cemaatler değil ancak ortak eylemleri bazı tanrıların koruması altında bulunan siyasal ya da başka türden birliklerdi. Diğer taraftan Antik Budizm'in ruhani bölgesine gelince, bu sadece geçici olarak bulunan eden dilenci keşişlerin ayda iki kez yapılan toplantılara katılımının zorunlu olduğu bir bölgeydi.

Batı'daki Orta Çağ Hristiyanlığında, Reformasyon sonrası Lutherizm ve Anglikanizm'de ve Yakın Doğu'daki Hristiyanlık ve İslam'da söz konusu bölgesel cemaat aslen pasif bir *dini* birlik ve bir ruhbanın hâkimiyet alanıydı. Bu dinlerde ruhban sınıfından olmayanlar genellikle bir cemaat karakterinden tamamen yoksundu. Kuşkusuz, cemaat haklarına ait küçük izler belli Doğu kiliselerinde korunmuştur ve bunlar Batı Katolikliği ve Lutherizmi'nde de bulunmaktadır. Diğer taraftan Antik Budist manastır sistemi; antik İslam savaşçıları, Yahudilik ve antik Hristiyanlık gibi farklı derecelerde örgütsel ayrıntıları olan dini cemaatlere sahipti (bunları ayrıntılı olarak burada ele almayacağız). Ayrıca, ruhban sınıfından olmayanların belli bir fiili etkisi, düzenli bir yerel cemaat örgütlenmesinin yokluğuyla birleştirilebilir. Bunun bir örneği yasal olarak güvenli olmasa da din adamları sınıfının -özellikle Şii mezhebinde- kayda değer güç kullandığı İslam olacaktır; Şah yerel laik kesimin onayından emin olmadan asla din adamı atamazdı.

Diğer taraftan, terimin teknik anlamında (daha sonra göz önünde bulunduracağımız bir konu), tekil yerel cemaatlerin sınırlı birliğine dayanması her mezhebin belirgin karakteristiğidir (bu daha sonra, aşağıda bölüm XV:14'de ele alacağımız bir konudur.) Protestanlıkta Baptistler ve Bağımsızlar ve sonrasında

Congregationalistler tarafından temsil edilen bu prensipten tedrici bir geçiş Reforme edilmiş Kilisenin tipik örgütlenmesine yol açar. Sonraki fiilen evrensel bir organizasyon haline geldiği yerde bile, yine de, üyeliği, belirli bir cemaate sözleşmeli giriş şartına bağlar. Bu farklılıklardan doğan bazı problemlere daha sonra döneceğiz. Şu anda özellikle, gerçek cemaatsel dinlerin genellikle çok önemli gelişmesinin sadece bir sonucuyla ilgileniyoruz. Bir cemaatin içindeki ruhban sınıfı ile laik kesim arasındaki ilişki dinin uygulamadaki etkisi açısından çok önemli hale gelir. Organizasyon bir cemaatin özgün karakterini kazandıkça ruhbanın çok güçlü konumu cemaatin üyelerini korumak ve genişletmek için laik kesimin gereksinimlerini gitgide artan bir biçimde akılda tutma zorunluluğuyla yüzleşir. Aslında, her tip ruhbanlık bazı derecelerde benzer bir konumdadır. Ruhbanlık çoğu kez kendi statüsünü korumak için laik kesimin gereksinimlerini ciddi ölçüde karşılamak zorundadır. Ruhbanlığın yüzleşmek zorunda olduğu laik kesim içindeki üç etkin güç: (a) Peygamberlik, (b) laiklerin gelenekçiliği ve (c) laiklerin entelektüalizmidir. Bu güçlerin aksine, burada etkin olan bir diğer belirleyici faktör bu şekildeki ruhban girişiminin zorunluluk ve eğilimlerinden doğar. Bu son faktör hakkında birinciyle ilişkisi bağlamında birkaç söz söylemek gerekir.

Bir kural olarak, ahlaki ve örnek peygamber bizzat ruhban değildir ve güç konumu onun ruhban sınıfından olmayan takipçilerine dayanır. Her peygamberlik ruhban sınıfının teşebbüsünün büyüsel unsurlarının değerini düşürür, ancak bunu çok farklı derecelerde yapar. İsrail peygamberlerinin yanı sıra Buda ve onun gibi başkaları, (İsrail kaynaklarında "peygamber" olarak da adlandırılan) bilgili büyücüler ve kâhinlere bağlılığı reddetti ve bunu kınadı ve gerçekte tüm büyüleri doğaları gereği yararsız olarak aşağıladı. Kurtuluşa sadece ezeli olanla özgün dinsel ve anlamlı bir ilişki içinde ulaşılabilirdi. Budistler arasında büyüsel güçlerle anlamsız biçimde övünmek ölümcül bir günah sayılıyordu; ancak, ikincinin inançsızlar arasındaki varlığı hiçbir zaman ne Hint ve İsrail peygamberleri, ne de Hristiyan havariler ya da antik Hristiyan geleneği tarafından reddedildi. Tüm peygamberler büyüyü reddetmeleri nedeniyle, farklı derecelerde ve biçimlerde olmakla birlikte, ruhbanların teşebbüsüne zorunlu olarak şüpheyle baktı. İsrail peygamberlerinin Tanrısı, yakılmış adakları değil emirlerine itaati istiyordu. Budist Veda bilgisi ve ayiniyle kurtuluş arayışı içinde hiçbir yere varamayacaktır ve antik *soma* kurbanı en eski *Gatalar*'da *Ahura-Mazda*'ya bir nefret olarak temsil ediliyordu.

Dolayısıyla, peygamberler, onların ruhban sınıfı dışından takipçileri ve ruhbanlık geleneğinin temsilcileri arasındaki gerilimler her yerde mevcuttu. Peygamberin misyonunu ne ölçüde yerine getirebileceği ya da ne ölçüde şehit olacağı, bazı durumlarda, örneğin İsrail'de, uluslar arası durumla belirlenen güç mücadelesinin sonucuna bağlıydı. Zerdüşt, adsız karşı-peygambere karşı mücadelesinde destek için kendi ailesi dışında, soyluların klanlarına ve prenslere bağlı idi; bu, Muhammed Peygamber ile birlikte Hindistan için geçerli olan durumdu. Diğer taraftan İsrail peygamberleri kentsel ve kırsal orta sınıf desteğine dayanıyordu. Ancak, bunların hepsi, rutin kültlerin teknisyenlerinin aksine peygamberi karizmalarının onlara ruhban sınıfından olmayanlar arasında kazandırdığı prestiji kullanıyordu. Yeni bir vahyin kutsallığı geleneğinkine karşıydı ve ruhbanlık her iki tarafın propagandasının başarısına dayanarak yeni peygamberlik ile uzlaşabilir, doktrinini aşabilir ya da söz konusu doktrin kendi başına boyun eğmedikçe onu ortadan kaldırabilirdi.

2. Kanonik Metinler, Dogmalar ve Kutsal Kitap Dini

Ruhbanlık her durumda, gerek zafer kazanmış yeni doktrini gerekse peygamber hücumlarına rağmen kendini korumuş eski doktrini kanunlaştırma yükümlülüğünü üstlenmek zorundaydı. Ruhbanlık eğer kendi konumunu güvence altına alacaksa, neyin kutsal sayılması gerektiği neyin gerekmediğini belirlemeli ve kendi görüşünü ruhban olmayanların dinine aşılamak zorundaydı. Böyle bir gelişme, bunun çok önceden meydana geldiği "örneğin, Hindistan'da olduğu gibi" muhalif peygamberlerin ruhbanlık konumunu tehlikeye atacak gayretinden daha başka nedenlere sahiptir. Ruhbanlığın olası hücumlara karşı kendi konumunu sağlamlaştırmaya yönelik basit ilgisi ve laik kesimin şüpheciliğine karşı geleneksel uygulamanın sağlanması zorunluluğu benzer sonuçlar üretebilir. Bu gelişimin gerçekleştiği her yerde ruhbanlık, her ikisinin "özellikle ikincisinin" birbirinden çok farklı kapsamda olabildiği iki görüngü, yani kanonik metinler ve dogmalar üretti. *Kanonik metinler* vahiyleri ve geleneklerin kendisini içerirken dogmalar ruhbanların onların anlamına ilişkin yorumlarını içine alır.

Peygamberi dinsel vahiyler ya da diğer durumda geleneksel olarak aktarılmış kutsal bilgi derlemeleri sözlü gelenek formunda ortaya çıkabilir. Brahman

rahiplerinin kutsal bilgisi asırlar boyunca sözlü olarak aktarıldı ve bunun yazılı olarak kaydedilmesi fiili olarak yasaklandı. Bu, tabii ki bu bilginin yazınsal formunda kalıcı bir iz bıraktı ve ayrıca bireysel ekollerin (*Shakkas*) metinlerindeki önemsiz sayılmayacak tutarsızlıkların da nedenini açıklar. Bunun nedeni; bu bilgiye sadece nitelikli insanların, yani iki kez-doğmuşların sahip olmasının istenmesiydi. Böyle bir bilgiyi ikinci bir doğuş yaşamamış ya da kendi kast konumu (*Shudra*) nedeniyle dışlanmış herhangi bir kimseye aktarmak çirkin bir günahtı[2]. Tüm büyüsel bilgi anlaşılır bir biçimde, loncanın profesyonel çıkarını korumak için aslen gizli bilginin bu karakterine sahiptir. Fakat büyüsel bilginin her yerde genel olarak grubun diğer üyelerinin sistematik eğitimine yönelik materyal haline gelen bu görünümleri de de vardır. En eski ve evrensel olarak yayılmış büyüsel eğitim sisteminin kökünde, büyücünün kendisinin sanatı için yeniden doğmaya ve yeni bir ruha sahip olmaya gerek duyduğu gibi böyle bir kahramanlığın da harekete geçmesi, test edilmesi ve büyüsel güdümlemelerle kahramanda kanıtlanması gereken bir karizmaya dayandığı şeklinde animist bir varsayım vardır. Savaşçı bu şekilde kahramanlık içinde yeniden doğar. Bu anlamda karizmatik eğitim acemilik dönemleriyle cesaret denemeleriyle, işkencelerle, kutsallık ve onur dereceleriyle, gençlerin katılımıyla ve savaş hazırlığıyla savaş tecrübesi yaşayan tüm toplumlara ait neredeyse evrensel bir kurumdur.

Büyücülerin loncası sonuç olarak ruhbanlığa dönüşünce bu son derece önemli olan, laik kesimleri eğitme fonksiyonu sona ermez ve ruhbanlık bu fonksiyonu korumakla sürekli ilgilidir. Gizli bilgi gitgide geriler ve ruhbansal doktrin, ruhbanlığın dogmalar aracılığıyla yorumlandığı yazınsal olarak belirlenmiş bir gelenek haline gelir. Böyle bir yazınsal gelenek daha sonra; sadece ruhban sınıfının profesyonel üyeleri için değil aynı zamanda, aslında özellikle, ruhban olmayanlar için de bir eğitim sisteminin temeli haline gelir.

Bütünü olmasa da birçok kanonik kutsal kitap derlemeleri, topluluğu kontrol etmek için rekabet eden çeşitli gruplar ve peygamberlikler arasındaki mücadele sonucunda resmi olarak seküler ya da dinsel olarak istemeyen ilavelere karşı kapandı. Böyle bir mücadelenin ortaya çıkmadığı ya da geleneğin içeriğinin tehdit edilmediği her yerde yazmaların resmi kanon halini alması çok yavaş bir biçimde gerçekleşti. Yahudi yazmalarının kanonu; teokratik devletin

yıkılmasından kısa süre sonra, havari ilhamlarına karşı bir engel olarak *Jamnia Sinod*'u tarafından kapatıldığı M.S 90'a kadar sabitleştirilmedi ve o zaman dahi kanon sadece prensip olarak kapatıldı. Vedalar örneğinde kutsal kitap kanonu entelektüel heterodoksi'ye karşı olarak belirlendi. Hristiyan kanonu, orta sınıfların dindarlığına Gnostiklerin entelektüel kurtuluş doktrininden gelen tehlike nedeniyle resmi hale getirildi. Diğer taraftan antik Budizm'in entellektüel sınıflarının kurtuluş bilimi, *Mahayana*'nın misyonerlik etkisi yaratan halk kurtuluş dini tarafından yöneltilen tehlikenin bir sonucu olarak Pali kanonunda kristalize oldu. Ezra ruhban kanunu gibi, Klasik Konfüçyüsçü yazmalar da siyasal güç tarafından dayatıldı. Fakat ilki asla kutsal hale gelmedi ve ikincisi sadece geç bir evrede, daima ruhbanların faaliyetinin sonucu olarak gerçek bir kutsallık kazandı. Aslında sadece Kuran, Halifenin emriyle hemen düzenlendi ve kutsallaştı, çünkü yarı-okuryazar Muhammed Peygamber bir kutsal kitabın varlığının bir din için otomatik olarak itibar nişanesi taşıdığını savunuyordu. Bu itibar görüşü, tabu niteliği ve yazınsal belgelerin büyüsel anlam ve önemiyle ilgili geniş ölçüde yayılmış kavramlarla ilişkiliydi. İncil kanonunun tesisinden çok önce Tevrat ve özgün peygamber yazmalarına dokunmanın "elleri kirleteceği" savunuluyordu.

Bu sürecin ayrıntıları ve kanon halini almış kutsal metinlere sokulan yazıların kapsamı bizi burada ilgilendirmiyor. Bu her biri anlaşılır nitelikte olan diğer şiirlerle birlikte, sadece kahraman destanları değil aynı zamanda kendinden geçmiş Indra hakkındaki alaycı şiirlerin de Vedalara kabul edilmesinin nedeni kutsal ozanların büyüsel statüsüydü. Benzer bir biçimde bir aşk şiiri ve peygamberin sözleriyle çeşitli kişisel ayrıntılar Eski Ahit kanonuna sokuldu. Sonuç olarak, Yeni Ahit Aziz Paul'ün salt kişisel mektubunu içine aldı ve Kuran da birkaç *surede*, peygamberinin hayatındaki çok insani aile kırgınlıklarıyla ilgili kayıtlara yer buldu.

Kanon'un kapanması genellikle geçmiş din tarihinde sadece belirli bir devrin peygamber karizmasıyla kutsanmış olduğu teorisiyle izah edildi. Hahamların teorisine göre bu Musa Peygamber'den İskender'e uzanan dönemdi; Roma Katolik bakış açısından ise dönem Havariler Çağıydı. Genel olarak, bu teoriler peygamberlik ve ruhbansal sistematik arasındaki tezadın kabulünü doğru biçimde ifade eder. Peygamberler dini, insanın dünya ile ilişkisini basitleştirme

amacıyla nihai ve bütünleşmiş bir değer konumuyla bağlantılı olarak sistemleştirdi. Diğer taraftan ruhbanlar, peygamberliğin ya da kutsal geleneklerin içeriğini, onlara kazuistik ve rasyonel bir analiz çerçevesi kazandırarak ve kendi sınıflarının ve kontrol ettikleri laik kesimlerin yaşam biçimlerine ve düşüncesine göre uyarlayarak sistemleştirdi.

Ruhbansal eğitimin en antik aşamadan yazınsal eğitim dönemi aşamasına doğru gelişimi, gerek kutsal olarak telakki edilen bir kanon'a tam bir bağlılık anlamında, gerekse Mısır Ölüler Kitabı durumundaki gibi yazınsal olarak sabit kutsal normun otoriterliği şeklinde daha mütevazı anlamda, bir inancın kitabı olan bir dine dönüşümünde kayda değer pratiksel öneme sahiptir. Okuryazarlık bürokratik yönetim karakteri kazanan ve yönetmelik ve belgelere göre işleyen- saf seküler meselelerin yönetimi için daha önemli hale geldikçe eğitim seküler yetkililer ve eğitimli laik kişilerin elinden, Orta Çağ'ın idari işlerinde olduğu gibi işlevleri yazı kullanımını içeren makamları doğrudan işgal eden okuryazar ruhbanların eline geçti. Bu süreçlerin birinin ya da diğerinin ne ölçüde gerçekleştiği de; yönetimin ne ölçüde bürokratikleştiği dışında başka sınıfların, özellikle savaşçı soyluların hangi ölçüde kendi eğitim sistemlerini geliştirdiğine ve söz konusu eğitim sistemini ne ölçüde kendi ellerinde tuttuklarına bağlıdır. Daha sonra bu sürecin sonucu olabilecek iki kola ayrılmış eğitim sistemlerini tartışmak zorundayız. Bununla birlikte ruhbanların zayıflığından ya da peygamberliğin veya kitabı olan dinin yokluğundan kaynaklanan saf ruhbansal eğitim sisteminin bütünsel baskısını ya da gelişmemişliğini değerlendirmeliyiz.

Bir dini cemaatin tesisi ruhbansal doktrinin asli içeriğinin gelişimi için tek olmamakla birlikte en güçlü teşviki sağlar ve dogmaların spesifik önemini oluşturur. Bir dinsel cemaat yerleşik hale gelince söz konusu cemaat kendini rekabet halindeki yabancı doktrinlerden ayrı tutma ve kendi üstünlüğünü tamamı farklı doktrinler üzerinde vurgu yapma eğiliminde bulunan propaganda aracılığıyla koruma ihtiyacı hisseder. Kuşkusuz, bu farklılaşma süreci dinsel olmayan güdülerle büyük ölçüde desteklenebilir. Sözgelimi Charlemagne Frank kilisesi için, doğulu ve batılı Hristiyan kiliseleri arasındaki farklardan birini oluşturan *filioque* doktrininde ısrar etti. Bu ve onun ikonalara olumlu bakan kanonu reddi Bizans kilisesinin üstünlüğüne karşı yöneltilen siyasal zeminlere sahipti.[3] Bütü-

nüyle anlaşılmaz dogmalara bağlılık, Monofizit doktrinin Doğu'da ve Mısır'da büyük halk kitleleri tarafından benimsenmesi gibi bir anti-emperyal ve anti-Helenik ayrılıkçı ulusalcılığın ifadesiydi. Benzer bir biçimde Monofizit Koptik kilise daha sonra derebeyler olarak Arapları Romalılara tercih etti. Bu gibi eğilimler çok sık bir biçimde görüldü.

Fakat ruhbanların şiddetle nefret ettikleri duyarsızlığa ve üyelerin coşkusunun durağanlaşması tehlikesine karşı mücadeleleri genel olarak karakteristik ölçütleri ve farklı doktrinleri ön plana itmede en büyük rolü oynadı. Diğer faktör, belirli bir mezhepteki üyeliğin önemine yapılan vurgu ve ruhbanların başka bir mezhebe üye geçişini zorlaştırma arzusuydu. Tarihsel emsal totemci ya da savaşçı bir klanın üyelerinin dövme işaretleriyle sağlandı, bunun büyüsel bir kaynağı vardı. Totemci dövmeye en yakını, en azından dış görünüşte, Hindu mezheplerinin farklı vücut boyamalarıydı. Fakat Yahudilerin sünnet ve Şabat tabusunu koruması Eski Ahit'te defalarca belirtildiği gibi diğer uluslardan ayrılmayı sağlamaya yönelikti ve bu gerçekten böyle bir etkiyi olağanüstü derecede üretti. Hristiyanlığın Yahudilikten keskin bir şekilde farklılaşması, Hristiyanların istirahat günü olarak güneş tanrısının gününü seçimi ile - bu seçim, Hristiyanların muhtemelen güneş dininin mistagojik Yakın Doğu kurtuluş doktrinlerine ilişkin soteriolojik mitosları sahiplenmesi olarak açıklanabiliyordu- üretildi. İslam Peygamberi'nin haftalık dinsel ibadet için Cuma gününü seçimi, muhtemelen onun takipçileri arasındaki tebliğ çabasının başarısız olmasından sonra öncelikle kendi takipçilerini Yahudilerden ayrı tutma arzusu tarafından güdülenmektedir. Fakat O'nun (Aşai Rabbani Ayini'nde) şarap içme zorunluluğu altında olan Hristiyan ruhbanlara karşı bir set çekme arzusuyla belirlenmiş kesin şarap yasağının kıyaslanabilir antik ve çağdaş – örneğin Reşabiler ve Nazariler arasındaki- görüngülerle benzerlikleri vardı.

Hindistan'da örnek peygamberlikle ilgili farklı dogmalar genelde daha pratik ahlaki karakterdeydi, mistagojiyle bağlantılı olanlar ise daha törenseldi. Vesali Konseyi'nde Budizm'in büyük bölünmesine neden olan kötü ünlü on nokta, sadece *Mahayana* organizasyonunun ayrılığını pekiştirme amacıyla vurgulanan birçok genel ayrıntı da olmak üzere, salt manastır sistemi düzenlemelerine ilişkin meseleleri içeriyordu.

Diğer taraftan Asya dinleri bir farklılaşma aracı olarak dogmayla ilgili neredeyse hiçbir şey bilmiyordu. Kuşkusuz Buda, büyük yanılsamalarla ilişkili dört-katlı hakikatini yedi katlı asil yolun pratiksel kurtuluş doktrini için temel ilan etti. Fakat bu hakikatlerin, batılı anlamda dogma olarak değil, kendi pratik sonuçları bakımından kavranması kurtuluş çabasının hedefiydi. Bu ayrıca, antik Hindu kehanetlerinin çoğunluğuyla ilgili durumdur.

Hristiyan cemaatinde en bağlayıcı dogmalardan biri, karakteristik olarak, Tanrı'nın dünyayı yoktan yaratması ve sonuç olarak entelektüellerin gnostik kurgusunun aksine olarak aşkın bir tanrının tesisi idi. Diğer taraftan Hindistan'da, kozmolojik ve başka metafiziksel kurgular birtakım sınırlamalara rağmen daima ortodoksi için çok geniş kapsamda serbestlik imkânı bulan felsefi ekollerin ilgi alanı olarak varlığını sürdürdü. Çin'de Konfüçyüsçü ahlak, sadece büyü ve ruhlara inancın (gelenekte açıkça vurgulandığı gibi) hem patrimonial hem de bürokratik itaatin temeli olan ata kültünün korunması için zarar görmemiş kalması gerektiği için de olsa metafiziksel dogmayla bütün bağlarını tamamen reddetti.

Ahlaki peygamberlik ve onun oluşturduğu cemaatsel din içinde dahi gerçek dogmaların çoğalma alanında geniş bir çeşitlilik vardı. Antik İslam, üyeliğin temeli olarak, uygulamayla ilgili ve törensel birkaç asli emirle birlikte Tanrıya ve Peygamber'e bağlılığın ikrarı ile yetindi. Fakat hem pratik hem de teorik dogmatik ayrımlar; ruhbanlar, cemaat öğretmenleri ve cemaatin kendisi dahi dinin taşıyıcısı haline geldikçe daha kapsamlı hale geldi. Bu daha sonraki Zerdüştler, Yahudiler ve Hristiyanlar için de geçerlidir. Fakat gerçek dogmatik anlaşmazlık, antik İsrail ya da İslam'da sadece istisnai durumlarda ortaya çıkabiliyordu, çünkü her iki din de doktrinsel teolojinin sadeliğiyle karakterize ediliyordu. Her iki dinde pratik ya da ahlaki problemler ve ayinsel ve yasal meseleler hakkında tali tartışmalar olmakla birlikte başlıca tartışma alanı lütuf doktrini çevresinde odaklandı. Bu, Zerdüştlük için daha da çok geçerlidir.

Kozmolojik meseleler, ruhbansal otorite (ayinler), soteriolojik *mitos* (*Christology*) ile ilgili teorik türden bir kapsamlı, bağlayıcı ve sistematik olarak rasyonelleşmiş dogmatik teoloji sadece Hristiyanlar arasında gelişti. Bu Hristiyan dogmatik teolojisi ilk olarak Roma imparatorluğunun Helenistik kısmında gelişti, fakat Orta Çağ'da önemli ayrıntıları Batı'da ortaya çıktı. Teolojik gelişme

genel olarak Batı Kiliselerinde Doğu Kiliselerindekinden çok daha güçlüydü; fakat her iki bölgede teolojinin azami gelişimi güçlü bir ruhbanlar teşkilatının siyasal otoritelerden azami ölçüde bağımsız olduğu yerlerde gerçekleşti.

Hristiyanların dogmaların formülasyonuyla ilişkili bu uğraşı; Antik dönemdeki Grek eğitiminin bir ürünü olan entelektüel sınıfların özellikle özgün karakterinden, Mesih kültünün ürettiği özel metafiziksel önermeler ve gerilimlerden ve başlangıçta Hristiyan cemaatinin dışında kalmış olan eğitimli sınıflarla tartışma zorunluluğundan ve antik Hristiyan kilisesinin (Asya dinlerinin aldığı pozisyonla böyle bir karşıtlık içinde duran) saf entelektüalizme düşmanlığından özellikle etkilendi. Hristiyanlık sosyal olarak, piskoposlar tarafından fazlasıyla göz önünde bulundurulması gereken bir olay olarak saf entelektüalizme büyük bir şüpheyle bakan, ruhban olmayan küçük burjuvaziden oluşan cemaatsèl bir dindi. Doğu'da, Helenik olmayan küçük burjuvazi çevreleri Hristiyanlığı artan bir biçimde keşişleriyle destekledi; bu Doğu 'daki Hellenik kültürü ortadan kaldırdı ve orada dogmanın rasyonel oluşumuna son verdi.

Buna ek olarak dini cemaatlerin organizasyon biçimi de önemli bir belirleyici faktördü. Antik Budizm'de tüm hiyerarşik organizasyonun tam ve amaçlı yokluğu, rasyonel dogmatik teolojiyle ilgili, Hristiyanlıktaki gibi bir uzlaşmayı zorunlu olarak engelliyordu; bu kurtuluş doktrininin bu gibi bir uzlaşmaya ihtiyaç duyduğu varsayılsa dahi böyleydi. Hristiyanlık, ruhbanların entelektüel faaliyetine karşı ve dini eğitimle yetişmiş, rekabet eden laik kesimlerin rasyolanizmine karşı cemaatin birliğini korumak için doktrinlerin ortodoksisiyle ilgili olarak karar verebilecek bazı güçleri öndoğru olarak kabul etmeyi zorunlu gördü. Burada ayrıntılarına girilemeyecek uzun gelişim sürecinin sonucu; Roma kilisesinin, Tanrı'nın dünya başkenti kilisesinin hataya düşmesine izin vermeyeceği umuduyla piskoposunun yanılmaz doktrinsel makamını üretmesi idi. Doktrinle ilgili bir karar verileceği zaman, doktrin makamı görevlisinin esinlemesini varsayan tutarlı bir doktrinsel çözümü sadece bu durumda buluruz.

Diğer taraftan, , İslam ve Doğu kilisesi aşağıda açıklanacak çeşitli nedenlerle; dogmatik hakikatlerin geçerliliğini belirlemenin temeli olarak dinsel öğreti organizasyonunun resmi taşıyıcılarının uzlaşısına dayanan pratiği sürdürdü; bunlar temelde duruma göre teologlar ya da ruhbanlardı. İslam bu konuma;

peygamberinin Tanrı'nın inançlı bir cemaatin hataya düşmesine asla izin vermeyeceği güvencesine sıkıca dayanarak ulaştı. Diğer taraftan, Doğu kiliseleri bu bağlamda Hristiyan kilisesinin en eski uygulamasının modelini izledi. Bunun net etkisi, dogmanın bu dinsel gelenekler içinde yayılmasını önlemek olacaktı. Buna karşın, Dalay Lama'nın siyasal yetkileri ve kilise kontrolü vardır, ancak Lamaizmin büyüsel-ayinsel karakterinden dolayı tam manasıyla hiçbir doktrinsel gücü yoktu. Hindular arasında *guru*lara verilen aforoz gücü büyük oranda siyasal nedenler ve sadece nadiren dogmatik sapmaların cezalandırılması için kullanılıyordu.

3. Peygamberi Dinin Sonuçları Olarak Vaaz ve Ruhani Eğitim

Ruhbanların kutsal doktrinleri sistemleştirme çalışması, büyücülerin uygulamasından çok farklı bir biçimde, kendi profesyonel uygulaması içinde ortaya çıkan yeni unsurlar tarafından sürekli bir biçimde desteklendi. Cemaatsel dinin ahlaki tipinde bütünüyle yeni bir şey, yani vaaz ve tür olarak büyüsel yardımdan çok farklı bir şey, yani ruhani eğitim gelişti.

Sözcüğün gerçek anlamı içinde dinsel ve ahlaki meselelerle ilgili müşterek öğretim olan vaaz, genelde peygamberliğe ve peygamberi dine özgüdür. Aslında bunlardan ayrı biçimde ortaya çıkarsa, ortaya çıkan şey sadece bunların bir taklididir. Fakat prensip olarak vaaz, vahyedilen bir din rutinleşmeyle ruhbansal bir teşebbüse dönüşünce önemini yitirir ve vaazın önemi bir dinin büyüsel unsurlarıyla ters orantılıdır. Budizm, ruhban sınıfından olmayanlar söz konusu olduğu kadarıyla, aslen bütünüyle vaazdan meydana geliyordu. Hristiyanlıkta vaazın önemi dinin daha büyüsel ve kutsal unsurlarının ortadan kaldırılmasıyla orantılı olmuştur. Sonuçta vaaz ruhban kavramının yerine vaizinkinin geçtiği Protestanlıkta azami önem kazanır.

Bireyin dini eğitimi olan ruhani destek, rasyonelleşmiş ve sistemleşmiş formu içinde peygamberi olarak vahyedilmiş dinin bir ürünüdür; kaynağı kehanette ya da kâhine ve büyücüye danışmadadır. Kâhin'e, hastalık ya da bireyin yaşamındaki başka felaketlere büyüsel ihlalin yol açtığı şüphesi ortaya çıktığında; saldırgan ruh, şeytan ya da tanrının hangi araçlarla yatıştırılabileceğini belirlemek üzere danışılır. Bu ayrıca, yaşam üzerindeki ahlaki etkilerle hiçbir bağlantısı olmayan günah çıkarmanın da kaynağıdır. Günah çıkarma ve ahlaki davranış

arasındaki bağlantı ilk olarak ahlaki din, özellikle de peygamberlikten etkilendi. Ruhani destek daha sonra farklı formlar alabilir. Karizmatik bir lütuf dağıtımı olduğu ölçüde büyüsel güdümlemelerle yakın bir ilişki içinde bulunur. Fakat ruhların bakımı belli şüpheler ortaya çıktığında, bireylerin somut dinsel yükümlülüklerle ilgili eğitimini de ihtiva eder. Sonuç olarak ruhani destek, içsel ya da dışsal sıkıntı zamanlarında kişisel dinsel rahatlama dağıtımını gerektirerek, bir açıdan karizmatik lütuf dağıtımı ve eğitimi arasında orta bir yolda durabilir.

Vaaz ve ruhani destek, yaşam tarzı üzerindeki pratik etkilerinin gücü bakımından büyük ölçüde farklılık gösterir. Vaaz peygamberi uyarı dönemlerinde kendi gücünü fazlasıyla yayar. Konuşma karizmasının bireysel bir mesele olması nedeniyle, günlük yaşamın tekdüzeliği içinde keskin bir şekilde, yaşam tarzı üzerinde neredeyse bütünsel bir etkisizliğe düşer.

Ruhani destek tüm formları içinde, özellikle gündelik yaşam üzerinde ruhbanların gerçek güç aracıdır ve din ahlaki ahlaki bir karakter kazandığında yaşam tarzını çok güçlü biçimde etkiler. Aslında ahlaki dinin kitleler üzerindeki gücü ruhani desteğin gelişimiyle paralellik arz eder. Ahlaki dinin gücünün bozulmadığı her yerde papaza, tıpkı büyüsel dinlerde, örneğin, Çin dininde, profesyonel kâhin rahibe danışıldığı gibi, hem özel şahıslar hem de grupların görevlileri tarafından tüm durumlarda danışılacaktır. Ruhani desteği laik kesimin gündelik yaşamını ve siyasal yetkililerin davranışını sürekli ve çoğu kez belirleyici bir biçimde etkileyen bu din görevlileri arasında Yahudiliğin nasihatçi hahamları, Katolikliğin günah çıkaran pederleri, Protestanlıktaki dindar papazlar, Reformasyon karşıtı Katoliklikteki ruh yöneticileri, Hinduizm'de saraydaki Brahmancı *purohita*'lar, *guru*'lar ve *gosain*'ler ve İslam'daki *müftü*'ler ve *şeyh*'ler vardı.

Bireyin özel yaşamının idaresine gelince; ruhani desteğin en büyük etkisi, ruhbanlık ahlaki kauzistikliği rasyonelleşmiş bir dinsel kefaret sistemiyle birleştirdiğinde icra ediliyordu. Bu, Roma hukukunun kazuistikliğinde ekolleşen Batı kilisesi aracılığıyla oldukça büyük bir beceriyle başarıldı. Ruhbanların ahlaki emirlerin ve dini hakikatlerin kazuistik olarak ele alınmasını sistemleştirmedeki çalışmalarını teşvik eden ve gerçekte onları vahyin kendisinde halledilmeyen birçok meseleye yönelik tutum geliştirmeye ilk defa zorlayan, temelde vaazın ve ruhani desteğin bu pratik sorumluluklarıdır. Sonuç olarak, peygamberi ahlakın aksine, arkalarında peygamberi taleplerin kazuistik ve dolayısıyla daha rasyonel karakterde spesifik emirler halinde önemli derecede rutinleşmesini getiren,

vaaz ve ruhani desteğin bu aynı pratik sorumluluklarıdır. Fakat bu gelişme aynı zamanda, peygamberin ahlaka soktuğu - bir kişinin sahip olduğu ve bu sayede bir tek eylemin sadece dışsal görünümünü değil, daha ziyade onun tanrıyla olan bütünsel ilişki için taşıdığı anlamlı önemi değerlendirdiği, tanrısıyla olan özel "anlamlı" ilişkisinden kaynaklanan yaşam standardının türevi olan -birliğin kaybıyla sonuçlandı. Ruhbanların uygulamasına gelince, bu ruhban sınıfı dışındakiler (laik kesimler) için hem pozitif emirleri hem de bir vicdan muhasebesini gerektiriyordu. Bu nedenle, dinin mutlak hedefleri olan bir ahlakla meşgul olması zorunlu olarak bir gerilemeye maruz kaldı.

Peygamber ahlakının pozitif, temel emirleri ve ruhbanlar tarafından bunlarla ilgili yapılan kazuistik dönüşüm nihai olarak kendi materyallerini gelenekler, adetler ve laik kesimlerin gündelik ihtiyaçlarının düzenlenmek üzere ruhani makamlarında oturan ruhbanlara getirdiği problemlerden çıkardı. Dolayısıyla, bir ruhbanlık laik kesimin davranış kalıbını tanrının iradesine uygun olarak düzenlemeyi ve özellikle kendi statüsü ve kazancını bu biçimde büyütmeyi ne kadar amaçlarsa, doktrin ve davranış kalıplarını formüle etmede laik kesimin geleneksel görüşleriyle o kadar çok uzlaşmak zorundaydı. Bu özellikle kitlelerin inancını büyüye dayanan geleneklerin esaretinden kurtarabilecek hiçbir büyük peygamberlik tebliği gelişmediğinde ortaya çıkan durumdu.

Kitleler artan bir biçimde ruhbanların etki objesi ve onların güçlerinin temeli haline geldikçe, ruhbanların sistemleştirme çabaları onları gittikçe daha çok geleneksel ve dolayısıyla büyüsel dinsel kavram ve pratik formlarına yöneltti. Nitekim Mısır ruhbanlığı daha fazla güç için bastırdıkça, ruhbanların sistematik entelektüel eğitimi daha önceki zamanlara kıyasla gelişmiş olsa da, animistik hayvan kültü artan bir biçimde dini ilginin merkezine itildi. Hindistan'da da, kutsal karizmatik şarkıcılar olan *hotar* Brahman rahiplerinin ilk aşamada kurban merasiminden çıkarılmasından sonra, artan bir kült sistemleşmesi oluştu. Atharva Veda, yazınsal bir ürün olarak Rig Veda'dan çok daha yenidir, Brahmanalar ise daha da yenidir. Ancak, Atharva Veda'daki sistemleşmiş dinsel materyal soylu Veda kült ritüellerinden ve daha eski Veda'ların başka unsurlarından çok daha eski kökene sahiptir; aslında Atharva Veda daha eski Veda'lardan çok daha büyük ölçüde salt büyüsel bir ritüeldir. Ruhbanlar tarafından sistemleştirilen din büyüsünün popülerleşme ve dönüşüm süreci Brahmanalarda daha da ileriye gitti. Daha eski Veda kültleri aslında, Oldenberg'in vurguladığı gibi[4] varlıklı sı-

nıfların kültleridir, oysa büyüsel ritüel antik zamanlardan bu yana tüm kitlelerin malı olmuştu.

Benzer bir süreç peygamberlikle ilgili olarak meydana gelmiş görünüyor. Yüceliğin en yüksek doruğuna ulaşan antik Budizm'in üstün entelektüel düşünce sahipliğine kıyasla *Mahayana* dini, temelde saf büyücülük ya da kutsal ritüelizme daha çok benzeme eğiliminde olan bir kitleselleşmeydi. Benzer bir kader Zerdüşt, Lao Tzu ve Hindu din reformcularının ve bir ölçüde Muhammed'in doktrinlerini de yakaladı; bu, kurucuların inançları ruhban sınıfından olmayanların dini haline geldiğinde gerçekleşti. Dolayısıyla, *Zend Avesta*; Zerdüşt'ün açık ve şiddetli mücadelesine ve özel bir nefretle kınadığı birkaç baküs unsurunu ortadan kaldırmasına rağmen, *Haoma* kültüne onay verdi. Hinduizm sürekli olarak bir büyüye ya da her halükarda yarı-büyüsel bir kutsal soteriolojiye kayma eğilimini açığa vurdu. Afrika'daki İslam propagandası, en erken İslam büyüyü reddetmesine rağmen, öncelikle büyük çaplı bir büyü temeline dayanıyordu; bu sayede rekabet halindeki diğer büyüsel inançlardan daha fazla şey vaat etmeyi sürdürdü.

Peygamberliğin gerilemesi ya da çağın gerisinde kalması olarak yorumlanan bu süreç neredeyse kaçınılmazdır. Peygamberin kendisi normalde; hedefi eklesiastik türden geleneksel ritüelist dinsel lütuf yerine yaşamın nihai ahlaki prensipler temelinde düzenlenmesini koymak olan, mutlak bağımsızlığa sahip ruhban olmayan adil bir vaizdir. Ancak, ruhban olmayanların peygamberi kabulü genel olarak onun mutlak bir karizmaya sahip olması gerçeğine dayanır. Bu, genel olarak, onun gerçekte diğer büyücülerden çok daha büyük ve daha güçlü bir büyücü olduğu ve gerçek manada şeytanlar ve bizzat ölüm üzerinde dahi aşılmaz kudrete sahip olduğu anlamına gelir. Yine bu, genel olarak, onun ölü diriltme gücüne sahip olduğu ve muhtemelen kendisinin öldükten sonra dirileceği anlamına gelir. Kısacası o başka büyücülerin başaramayacağı şeyleri yapma kudretine sahiptir. Peygamberin kendisine atfedilen bu gibi güçleri reddetme girişiminde bulunması önemli değildir; çünkü o'nun ölümünden sonra bu gelişme onsuz ve onun ötesinde devam eder. Eğer o, bir biçimde ruhban olmayan geniş gruplar arasında yaşamayı sürdürecekse, kendisi bir kültün objesi haline gelmelidir; bu da tanrının enkarnasyonu haline gelmesi gerektiği anlamına gelir. Eğer bu gerçekleşmiyorsa, laik kesimin ihtiyaçları kendileri için en uygun peygamber öğretisi formunun bir seçim süreciyle varlığını sürdürmesini sağlayacaktır.

Dolayısıyla, bu iki tür etki, yani peygamberi karizma gücü ve kitlelerin kalıcı alışkanlıkları, birçok noktada birbirlerine muhalif olma eğiliminde olmalarına rağmen kendi sistemleşmeleri içinde ruhbanların görevini etkiler. Fakat peygamberlerin neredeyse herzaman ruhban olmayan gruplardan ortaya çıkması ya da kendilerine onlardan destek bulması gerçeği dışında dahi, laik kesim sırf gelenekçi güçlerden oluşmaz. Ruhban olmayan çevrelerin rasyonalizmi, ruhbanlığın muhalif olmak zorunda olduğu bir diğer sosyal güçtür. Farklı sosyal sınıflar bu laik rasyonalizmin taşıyıcıları olabilir.

NOTLAR

1. Bkz. Christian Bartholomae, çevirmen ve editör, Die *Gatha's des Avesta. Zarathustra's Verspredigten* (Strassburg: Trübner, 1905), 130; *Sodalen* Zerdüştlükte birinci dereceden üyelerdi; ikinci dereceyi şövalyeler, üçüncüyü ise köylüler oluşturuyordu.
2. Shudralarla ilgili olarak bkz. Weber, *The Religion of India*, 55 vd.
3. Batı Kilisesinde Nicea İtikadı 9. yüzyılda " qui ex Patre *Filioque* procedit" ibaresiyle değiştirildi. Dolayısıyla, Baba, Oğul ve her ikisinden çıkan Kutsal Ruma inanç ikrar ediliyordu. Bu ekleme Ortodoks ve Batı Kilisesi arasında uzun bir tartışmanın konusu haline geldi.
4. Hermann Oldenberg, Die Religion der Veda, 1894, 4. basım, 1923. (W)

V. KÖYLÜLERİN, SOYLULARIN ve BURJUVAZİNİN DİNİ EĞİLİMLERİ[1]

1. Köylü Dini ve İdeolojik Olarak Yüceltilmesi

Köylü kesimi doğaya öyle güçlü bir biçimde bağlıdır, organik süreçlere ve doğa olaylarına o kadar bağımlıdır ve ekonomik olarak rasyonel sistemleşmeye o kadar az yönelimlidir ki, genel olarak köylüler sadece iç güçler (finansal ya da feodal) ya da bazı dış siyasal güçler tarafından köleleştirme ya da proleterleştirmeyle tehdit edildiği zaman, bir din taşıyıcısı haline gelecektir.

Eski İsrail din tarihi köylü sınıfına yönelik her iki tehlikeyi açıkça gösteriyordu: Birincisi, kölelik tehdidinde bulunan yabancı güçlerden gelen baskılar ve ikincisi, köylüler ve (antik dönemde kentlerde oturan) arazi sahibi kodamanlar. En eski belgeler, özellikle *Deborah'ın Şarkısı*, Aetolianlar, Samnitler ve İsviçre konfederasyonları ile karşılaştırılabilir bir köylü konfederasyonunun mücadelesinin tipik unsurlarını gözler önüne serer. İsviçre durumuyla benzerlik arz eden başka bir nokta; toprakları Mısır'dan Fırat Nehri'ne (Mezopotamya) uzanan büyük bir ticaret yolu üzerinde bulunan Filistin'in bir kara köprüsünün coğrafik karakterine sahip olmasıydı. Bu, erken bir zamanda bir para ekonomisini ve kültür ilişkilerini olanaklı kıldı. İsrail konfederasyonu, çabalarını hem Filistinlilere hem de kentlerde oturan Kenanlı toprak sahibi kodamanlara yöneltti. Bu sonrakiler, Golyat'ın tanımlandığı gibi, süt ve balın geldiği dağ yamaçlarındaki köylüleri köleleştirmeye ve haraca bağlamaya çalışan, "çok genç yaştan beri eğitim gören savaşçılar" olan, demirden savaş arabalarıyla savaşan şövalyeler idi.

Musa Peygamber döneminin toplumsal birleşmesi ve yayılmasının yanı sıra bu mücadelenin de Yahve dininin kurtarıcılarının (Gideon ve diğerlerinin,

sözde "hâkimlerin" isimlendirildiği şekliyle "vaftiz edilmiş olan" anlamına gelen *mashiah*'tan gelen "mesihler") liderliği altında sürekli yenilenmesi tarihsel faktörlerin en önemli bir kümelenmesiydi. Bu özgün liderlik nedeniyle, alışılmış tarım kültleri düzeyini fazlasıyla aşan bir dinsel ilgi çok erken bir biçimde antik Filistin köylülerinin dinine girdi. Fakat Yahve kültü, Musa Peygamber'in toplumsal yasalarıyla birlikte, Kudüs fethedilinceye kadar hakiki bir ahlaki din haline gelmedi. Gerçekte, peygamberlerin sosyal uyarılarının gösterdiği gibi, bu burada dahi kısmen kentli arazi sahibi kodamanlara ve zenginlere karşı yönelen tarımsal sosyal reform hareketlerinin etkisi altında ve Musa Peygamber'in yasasının sosyal statünün eşitlenmesiyle ilgili toplumsal emirlerine atıfla gerçekleşti.

Fakat peygamberi din hiçbir biçimde özellikle tarımsal etkilerin bir sonucu olmamıştır. Tipik bir plebin kaderi, resmi Grek kaynaklarındaki ilk ve tek teolog olan Hesiod'un ahlakçılığındaki dinamik faktörlerden biriydi. Fakat o kesinlikle tipik bir "köylü" değildi. Bir kültürün, örneğin Roma, Hint ya da Mısır kültürünün, temel sosyal modeli ne kadar tarımsal olursa, nüfusun tarımsal unsurunun gelenekçilik örüntüsünün içine düşmesi ve en azından kitlelerin dininin ahlaki rasyonelleşmeden yoksun kalması o kadar olasıdır. Nitekim Yahudilik ve Hristiyanlığın daha sonraki gelişiminde, köylüler hiçbir biçimde rasyonel ahlaki hareketlerin taşıyıcıları olarak ortaya çıkmadı. Bu ifade Yahudilik için bütünüyle gerçektir; öte yandan Hristiyanlıkta köylülerin rasyonel ahlaki hareketlere katılımı sadece istisnai durumlarda ve o zaman da komünist, devrimci bir formda meydana geliyordu. Roma'nın en büyük toprak birikimi meydana getiren bölgesi olan Roma Afrika'sındaki Donatist'lerin püritenci mezhebi köylüler arasında çok yaygınlaşmış gibi görünür; fakat bu, Antikite'de köylülerin rasyonel bir ahlak hareketine yönelik ilgisinin tek örneğiydi. Köylü gruplardan çıkarıldığı kadar Taboritler, (1524—25) köylü savaşındaki "tanrısal hakkın" Alman köylü savunucuları, radikal komünist İngiliz küçük çiftçileri ve özellikle Rus köylü mezhepleri-bunların tümünün kökleri, önceden var olan, az ya da çok gelişmiş ortak toprak mülkiyeti nedeniyle tarımsal komünizmdeydi[2]. Tüm bu gruplar kendilerini proleterleştirme tarafından tehdit edilmiş hissettiler ve ilk olarak resmi kilise aleyhine döndüler; çünkü kilise vergileri topluyordu ve finans ve arazi sahibi ileri gelenlerin hamisi olarak hizmet ediyordu. Yukarıda sözü edilen köylü gruplarının dinsel taleplerle birlikteliği, sadece devrimci bir "doğa kanununu" ileri sürebilen ve savunan özel vaatleri içeren, önceden var

olan ahlaki bir din temelinde mümkündü. Bir başka bağlamda bunun hakkında daha çok şey söylenecektir.

Dolayısıyla, köylü dini ve tarımsal reform hareketleri arasındaki yakın ilişkinin görünümleri; dini kehanetin devrimci akımlarla birleşiminin örneğin Çin'deki gibi bütünüyle farklı bir yön aldığı ve gerçek bir köylü hareketi formu kazanmadığı Asya'da ortaya çıkmadı. Köylü sınıfı sadece nadiren kendi orijinal büyülerinden başka türde bir dinin taşıyıcısı olarak hizmet görür.

Ancak Zerdüşt'ün peygamberliği görünüşte, düzenli bir biçimde çalışmayı ve sığır yetiştirmeyi öğrenerek, sahte peygamberlerin hayvanlara işkenceye yol açan orgiastik dinine karşı mücadele eden köylülerin (görece) rasyonalizmine başvurdu. Bu, Musa Peygamber'in mücadele ettiği sarhoşluk kültü gibi, muhtemelen bakhantik kültün canlı hayvanları parçalamasına benziyordu. Parsiler'in dininde sadece işlenmiş toprak büyüsel bakış açısından saf sayılıyordu ve dolayısıyla sadece tarım mutlak bir biçimde tanrıyı hoşnut edebilirdi. Sonuç olarak, gerçek peygamberlik tarafından kurulan din modeli gündelik yaşamın ihtiyaçlarına uyum göstermesinin sonucu olarak önemil bir dönüşüm geçirince, özgün bir tarım modelini ve sonuç olarak sosyal ahlak doktrini içinde karakteristik olarak kent karşıtı eğilimini korudu. Fakat Zerdüşt peygamberliği belli ekonomik çıkarları harekete geçirdiği ölçüde, bunlar muhtemelen başlangıçta köylü çıkarlarından çok prenslerin ve lordların köylülerin vergi ödeme güçlerindeki çıkarlarıydı. Genel bir kural olarak, köylüler öncelikle hava büyüsü ve animistik büyü ya da ritüelizmle ilgileniyordu. Herhangi bir ahlaki din geliştirdiği ölçüde, hem tanrı hem de ruhbanlarla ilişkili olarak *do ut des*'in salt formalistik ahlakına odaklanıldı.

Köylünün tanrının hoşnutluğunu kazanmış dindar adamın ayırt edici prototipi haline gelmesi; Zerdüştlük ve kent kültürüne karşıtlık ve ataerkil ve feodal unsurları temsil eden okumuşlar ya da aksine *Weltschmerz* (dünya/varoluş acısı) ile dolu entelektüellerdeki sonuçları ile ilgili birkaç dağınık örnek dışında tamamen modern bir fenomendir. Doğu Asya'nın daha önemli dinlerinden hiçbirinde köylünün dinsel meziyetiyle ilgili böyle bir kavram yoktu. Aslında, Hint dinlerinde ve daha tutarlı bir biçimde kurtuluş dini olan Budizm'de köylü, yaşayan herhangi bir varlığın canını almaya karşı mutlak yasak olan *ahimsa* sebebiyle, dinsel anlamda şüpheli ya da fiilen yasaklıdır.

Peygamber öncesi zamanlarda İsrail dini henüz çok fazla köylü dini idi. Diğer taraftan, sürgün ve sürgün sonrası zamanlarda Tanrı'nın hoşuna giden birşey olarak tarımın övülmesi, büyük oranda, yazınsal ya da ataerkil gruplar tarafından hissedilen kent gelişimine karşıtlığın bir ifadesiydi. Mevcut din, o zaman bile oldukça farklı bir görünüme sahipti, daha sonra Ferisiler döneminde dahi bu açıdan tamamen farklı idi. *Chaberim* 'in cemaatsel dindarlığında, kırsalda oturan biri siyasal ve dinsel olarak ikinci sınıf bir Yahudi olduğu için "taşra insanı" aslında tanrısızlık/dinsizlikle özdeşti. Yahudi ritüel yasasına göre, bir köylünün dindar bir yaşam sürmesi, tıpkı Budizm ve Hinduizm'de olduğu gibi, fiilen imkânsızdı. Sürgün sonrası teolojinin ve hatta Talmud teolojisinin uygulamadaki sonuçları bir yahudinin tarımla uğraşmasını aşırı derecede zorlaştırdı. Şu an dahi Filistin'deki Siyonist kolonileşme, daha sonraki Yahudilik teologlarının bir ürünü olan şabatik yıl formunda mutlak bir engelle karşılaşmıştır. Bu zorluğun üstesinden gelmek için Doğu Avrupalı hahamlar Alman Yahudi ortodoksisinin daha kuramcı liderlerinin aksine, böyle bir kolonileşmenin tanrıyı özellikle memnun ettiğine ilişkin bir düşünceye dayanan özel bir izin yorumlaması yapmak zorunda kaldı.

Erken Hristiyanlıkta, taşra insanının salt putperest (*paganus*) olarak görüldüğü hatırlanacaktır. Orta Çağ kiliselerinin resmi doktrinleri, Thomas Aquinas'ın formüle ettiği şekilde, köylüyü esasen daha düşük derecede bir Hristiyan olarak gördü ve genel olarak ona çok az itibar gösterdi. Köylünün dini olarak yüceltilmesi ve onun dindarlığının özel değerine olan inanç çok modern bir gelişmenin sonucudur. Bu özelde, Slavofil etkiler gösteren modern Rus dininin yanı sıra Kalvenizm ve başka birçok Protestan mezheple son derece belirgin bir tezat halinde Lutherizm'e özgüydü. Bunlar, kendi örgütlenme biçimleri nedeniyle, tabi oldukları prensler ve soyluların otoriter çıkarlarıyla çok yakından ilişkili ekleziyastik topluluklardı. Modern Lutherizm'de (çünkü bu, Luther'in kendisinin görüşü değildi) temel kaygı entelektüelci rasyonalizm ve siyasal liberalizme karşı mücadele idi. Slavofil dindar köylü ideolojisindeki temel kaygı, kapitalizm ve modern sosyalizme karşı mücadele idi. Son olarak, Rus hizipçilerinin popülistler (*narodniki*) tarafından yüceltilmesi entelektüellerin anti-rasyonalist protestosunu, proleterleşmiş bir çiftçi sınıfının yönetici sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir bürokratik kiliseye karşı isyanı ile birleştirdi ve dolayısıyla entelektüel ve tarımsal protestoyu dinsel bir havayla kuşattı. Dolayısıyla tüm

durumlarda söz konusu olan şey kentlerin taşıyıcıları olarak görüldüğü modern rasyonalizmin gelişimine karşı çok geniş kapsamlı bir tepki idi.

Geçmişte dindarlığın merkezi olarak görülen yerin şehir olması bütün bunlarla çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır. On yedinci yüzyıl sonlarında Baxter, Kidderminster dokumacılarının başkent Londra ile olan (ve yerli endüstrinin gelişimiyle mümkün kılınan) ilişkisinde dokumacıların dindarlığında belirgin bir artış görüldü. Aslında erken Hristiyanlık bir kent diniydi ve Harnack'ın kesin bir şekilde gösterdiği gibi belirli bir kentteki önemi şehir toplumunun büyüklüğüyle orantılıydı[3]. Orta Çağ 'da da dindeki mezhepçi hareketlerle birlikte kiliseye sadakat da karakteristik olarak kentlerde gelişti. Örgütlenmiş bir cemaatsel dinin, Erken Hristiyanlıkta olduğu gibi (özellikle Batı'daki manada) bir kent topluluğu dışında gelişebilmesi pek muhtemel değildir. Çünkü Erken Hristiyanlık, kavramları, yani klanlar arasındaki tabu engellerinin aşkınlığı, makam kavramı ve bir kurum olarak (*Anstalt*) spesifik realist fonksiyonlara hizmet eden örgütlü bir tüzel varlık olarak topluluk kavramı gibi belirli kavramları hâlihazırda geçerliliğini yitirmiş kavramlar olarak öngörüyordu. Kuşkusuz, Hristiyanlık kendi payına bu kavramları güçlendirdi ve bunların Orta Çağlarda büyüyen Avrupa kentleri tarafından yenilenmiş kabulünü büyük çapta kolaylaştırdı. Fakat gerçekte bu kavramlar dünyada Akdeniz kültüründen, özellikle Grek ve kesin biçimde Roma kent hukukundan başka hiçbir yerde tam olarak gelişmedi. Dahası, ahlaki bir kurtuluş dini ve kişisel bir dindarlık olarak Hristiyanlığın özel nitelikleri kendi gerçek doğasını kent ortamında buldu ve orada sürekli olarak, egemen feodal güçler tarafından desteklenen ritüelist, büyüsel ya da formalist yeniden yorumlamalara karşı yeni hareketleri oluşturdular.

2. İnanç İçin Savaşmaya Karşı Ariktokratik Dinsizlik

Bir kural olarak, savaşçı soylular ve gerçekte feodal güçler genelde kolayca rasyonel bir dinsel ahlakın taşıyıcıları haline gelmemişlerdir. Bir savaşçının yaşam modelinin, hayırhah bir takdir kavramı ya da aşkın bir tanrının sistematik ahlaki talepleri ile çok az bağlantısı vardır. Günah, kurtuluş/arınma ve dinsel tevazu gibi kavramlar tüm yönetici sınıflar, özellikle savaşçı soylulardan sadece uzak görünmekle kalmamış, aynı zamanda gerçekte onların onur duygusuna ayıp gelimiştir. Bu gibi kavramlarla işleyen bir dini kabul etmek ve peygamber

ya da ruhban önünde diz çökmek, herhangi bir savaşçı kahraman ya da soylu insan, örneğin Tacitus asrının (M.S 56—120) Roma soyluları ya da Konfüçyüs döneminin mandarinleri için bayağı ve onur kırıcı görünecektir. Savaşçının ölümle ve insan kaderinin mantıksızlıkları ile yüzleşmesi gündelik psikolojik bir olaydır. Aslında, dünyevi hayatın fırsatları ve maceraları onun yaşamını o kadar doldurur ki, dininden kötü büyüye karşı koruma ya da zafer ya da kahramanın cennetine doğrudan ulaştıran mutlu bir ölüm için ruhbansal dualar gibi kendi statüsüyle uyumlu dinsel ayinlerin ötesinde (ki bunları da gönülsüz olarak kabul eder) hiçbir şey istemez.

Bir başka bağlamda zaten söz edildiği gibi eğitimli Grekler, en azından teoride, daima savaşçı olarak kaldı. Ölümden sonraki varlığın niteliklerini ve (bu dünya üzerindeki en sefil statünün, Hades'in iktidarına tercih edilebilir olduğundan emin kalırken) öbür dünya meselesini belirsiz bırakan basit animistik ruh inancı, siyasal özerklikleri tamamen ortadan kalkana kadar Greklerin tipik inancı olarak varlığını sürdürdü. Bunun ötesindeki yegâne gelişmeler, insanın bu ve öteki dünyadaki durumunun ritüelist iyileşmesi için imkân sağlayan gizem dinleriydi; tek radikal sapma, ruhların göçü doktrinine sahip Orfik cemaatsel dindi.

Güçlü peygamberi ya da reformist dinsel coşkunluk dönemleri soyluları sıklıkla özellikle peygamberi ahlak dini yoluna sürüklemiştir; zira bu tip dinlerin tüm sınıf ve mülklere nüfuz eder ve soylular genel olarak laik eğitimin ilk taşıyıcılarıdır. Fakat hemen sonra peygamber dininin rutinleşmesi, soyluları dinsel coşkunlukla ayırt edilen gruplar dairesinden ayırma etkisi yaptı. Bu, Fransa'daki din savaşları zamanında Huguenot Sinodları'nın Condré gibi bir liderle ahlaki meselelerle ilgili olarak çatışmasında açıkça görülmektedir. Sonuçta, İngiliz ve Fransız soyluları gibi İskoç soyluları da bizzat ya da en azından bazı gruplarının başlangıçta önemli bir rol oynadığı Kalvinist dinden tamamen ayrıldı.

Bir kural olarak peygamber dini, vaadlerini din uğruna savaşanlara yöneltiğinde soyluluğa ilişkin statü duygusuyla doğal olarak uyumludur. Bu kavram, evrensel bir tanrının münhasırlığını ve düşmanları olan ve sorunsuz varlıkları o'nun haklı gazabını harekete geçirdiği inançsızların manevi anlamda bozukluğunu varsayar. Bundan dolayı böyle bir kavram, Zerdüşt'e kadar olan tüm

Asya dinlerinde mevcut olmadığı gibi, antik zamanların Batısı'nda da bulunmamaktadır. Aslında Parsizm'de dahi dinsel vaadler ve dinsel imansızlıkla savaş arasında doğrudan bir bağlantı hala mevcut değildir. Bu fikirler birleşmesini ilk defa ortaya koyan İslamdı.

Bunun öncüsü ve olası modeli, Mekke'deki gizli toplantının dini liderliğinden Yesrib/Medine *podesta'sına* (siyasal liderliğine) dönüşmesinden ve sonuç olarak Yahudiler tarafından bir Peygamber olarak reddedilmesinden sonra Muhammed tarafından anlaşıldığı ve yeniden yorumlandığı şekliyle İbrani Tanrısının kendi halkına verdiği sözdü. İsrail birliğinin, Yahve'nin otoritesi altında çalışan çeşitli kurtarıcıların liderliği altında sürdürülen antik savaşları gelenek tarafından kutsal savaşlar olarak sayılıyordu. Düşmanı engellemeyi ve onu birlikte ve tüm kişisel mallarını tamamen yok etmeyi gerektiren, kutsala saygısızlık etmeyi cezalandırma özel amacına yönelik bu kutsal savaş kavramı, yani tanrı adına savaş, antik dönemde, özellikle Grekler arasında bilinmeyen bir şey değildir. Fakat İbranilere ait bu kavramı özgün kılan şey, Yahve halkının, onun özel topluluğu olarak, düşmanlarına karşı kendi tanrılarının itibarını kanıtlamaları ve temsil etmeleridir. Bu nedenle Yahve evrensel bir tanrı haline geldiğinde, İbrani peygamberliği ve *Mezmurcular* dini yeni bir dinsel yorumlama oluşturdu. Önceden haberi verilen Vadedilmiş Topraklara sahip olmanın yerine, Yahve halkı olarak İsrail'i diğer uluslara üstün kılma şeklinde daha kapsamlı vaad geçirildi. Gelecekte tüm uluslar Yahve'ye hizmet etmeye ve İsrail'in ayaklarına kapanmaya zorlanacaktı.

Muhammed bu model üzerinde imansızların, müminlerin siyasal otoritesi ve ekonomik egemenliğine boyun eğmesini içeren kutsal savaş emrini oluşturdu. Eğer imansızlar "kutsal bir kitabı olan dinlerin" üyeleri ise, yok edilmeleri emredilmedi, gerçekte, sağlayabilecekleri finansal katkı nedeniyle hayatta kalmaları cazip görüldü. Augustin'in *coge intrare*[4] formülüne göre ilk defa yürütülen savaş bir Hristiyan din savaşıydı. Bunun koşullarına göre imansızlar ya da sapkınlar ya din değiştirme ya da yok edilme arasında seçim yapma hakkına sahipti. Papa Urban'ın, haçlılara gelecek nesiller için yeni tımarlar kazanmak amacıyla bölgesel büyümenin gerekliliğini vurgulamada zaman kaybetmediği hatırlanacaktır. Müslümanlar için dinsel savaş, Haçlılardan bile daha büyük ölçüde, geniş topraklar kazanmaya yönelen bir teşebbüs idi; zira bu temelde feodal

gelirleri güvence altına almaya yönelikti. Türk feodal hukukunda dinsel savaş, *sipahi* ödeneklerinin dağıtımında öncelikli statü açısından önemli bir niteliktir. Dini bir savaşta zafer sonucunda öngörülen egemen statü dışında, İslam'da dahi savaş propagandası ile birleşen dinsel vaadler -özellikle böyle bir savaşta öldürülenler için İslamî cennet vaadi- tıpkı Valhalla, ya da Hindu savaşçı (*kshatriya*)'ya veya torununu bir kere gördüğünde hayata doyan savaşçı kahramana vaat edilen cennet ya da herhangi başka bir kahraman cenneti kurtuluşla eşdeğer olmadığı gibi, terimin gerçek manasında kurtuluş vaadi olarak yorumlanmamalıdır; Üstelik ahlaki bir kurtuluş dini karakterine sahip İslam'ın dinsel unsurları, İslam temel olarak askeri bir din olarak varlığını sürdürdükçe geniş ölçüde arka plana çekildi.

Bu yüzden İslam'a karşı yapılan Haçlı Seferleri esnasında ilk kez yaratılan ve İslamî savaşçı tarikatlerine karşılık gelen bekâr şovalyelerden oluşan Orta Çağ Hristiyan tarikatleri, özellikle Tapınak Şövalyeleri, genel olarak kurtuluş diniyle sadece resmi bir ilişkiye sahipti. Bu durum, başlangıçta barışçı olan Hindu Sihlerinin (Sikh) inancı için de geçerliydi. Fakat İslamî fikirler ve zulmün birleşimi Sihleri uzlaşmaz bir dinsel savaş idealine sürükledi. Savaş dininin kurtuluş dini ile ilişkisinin görece zayıflığının başka bir örneği; geçici bir dönem siyasal açıdan önemli bir konumda bulunan Budizm'in savaşçı Japon keşişleri örneğidir. Gerçekte, bütün bu savaşçı dincilerin resmi ortodoksisi çoğu kez belirsiz bir karaktere sahipti.

Bir şövalyelik, kurtuluş ve cemaatsel dine yönelik olarak neredeyse her zaman negatif bir tutuma sahip olmasına rağmen, ilişki "daimi" profesyonel, yani esasen bürokratik bir organizasyon ve "subaylara" sahip olan ordularda olanlardan biraz farklıdır. Çin ordusu başka herhangi bir meslekte olduğu gibi sadece devlet tarafından kutsanmış bir kahraman olan özel bir tanrıya sahipti. O halde Bizans ordusunun arzulu biçimde ikon düşmanları tarafında yer alması püritenci prensiplerin bir sonucu değil, fakat zaten İslam etkisi altında bulunan asker toplama bölgelerinin benimsediği bir yaklaşımdı. Fakat *Principate* döneminin Roma ordusunda, ikinci yüzyıldan itibaren, Hristiyanlığın bir rakibi olan ve öte dünyayla ilgili belli vaadlerde bulunan cemaatsel Mitra dini, bu noktada bizi ilgilendirmeyen başka belirgin gözde kültler ile birlikte önemli bir rol oynadı.

Mitraizm, özellikle, devletten maaş talep eden ast subaylar olan bölük ko-

mutanları arasında (münhasıran olmasa da) önemliydi. Bununla birlikte, Mitra gizemlerinin gerçek ahlaki gerekliliklerinin, her halükarda, çok mütevazı ve sadece genel bir karakteri vardı. Mitraizm, temelde ritüelist bir saflık diniydi, Hristiyanlığın tam aksine kadınları tamamen dışlayan, bütünüyle maskülen bir dindi. Genel olarak, bir kurtuluş dini ve daha önceden vurgulandığı gibi kutsal törenlerin hiyerarşik derecelendirmesine ve dini derecelere sahip en maskülen dinlerden biriydi. Yine Hristiyanlığın aksine başka kült ve gizemlere katılımı yasaklamıyordu ve bu nadir görülen bir olay değildi. Mitraizm bu nedenle (tıpkı kardeşlik tarikatları üyesi olan Prusya kralları gibi) ilk kez kabul merasimlerine katılan Commodus'dan (M.S 177—92) zamanından onun en ateşli savunucusu Julian'a (M.S 361—363) kadar gelen imparatorların koruması altına alındı. Kuşkusuz, diğer bütün dinlerde olduğu gibi bu örnekte de öte dünyayla ilgili tahminlerlerle bağlantılı olan dünyevi nitelikteki vaatlerden ayrı olarak, bu kültün ordu subaylarına cazip gelen yanı hiç kuşkusuz onun lütuf dağıtımının temelde büyüsel ve kutsal karakteri ve gizem merasimlerindeki hiyerarşik ilerleme olanağıydı.

3. Bürokratik Dinsizlik

Benzer faktörlerin, Mitraizmi sivil görevlilere tavsiye etmiş olması muhtemeldir, çünkü bu kült onlar arasında da çok popülerdi. Hiç kuşkusuz, devlet görevlileri arasında özgün biçimde kurtuluş tipi dinlere yönelik olarak başlangıç aşamasında başka eğilimler bulunmuştur. Bunun bir örneği dindar Alman memurlarında görülebilir; bu Almanya'da karakteristik olarak burjuva bir yaşam modelini temsil eden orta-sınıf asketik dindarlığın kendi temsilini orta-sınıf müteşebbisler arasında değil, sadece memur sınıfı arasında bulması gerçeğinin bir yansımasıydı. Bazı devlet memurlarının kurtuluş tipi dini destekleme eğiliminin başka bir örneği on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların gerçekten dindar belli Prusyalı generalleri arasında ara sıra görüldü. Fakat bir kural olarak bu kapsamlı bir ölçülü rasyonalizmin ve aynı zamanda mutlak değer standartları olarak disiplinli bir "düzenin" ve güvenlik idealinin sürekli taşıyıcısı olan egemen bürokrasinin dine yönelik tutumu değildir. Bürokrasi genel olarak, dinin insanları kontrol etmek için yararlı bir araç olduğunu kabul ederken, bütün irrasyonel dinlere karşı duyduğu derin bir saygısızlıkla karakterize edilir. Antik

dönemde bu tutum, günümüzde hem sivil hem de askeri bürokrasi tarafından paylaşılsa da, Romalı devlet memurları tarafından savunuluyordu[5].

Bir bürokrasinin dinsel meselelere yönelik karakteristik tutumu klasik olarak Konfüçyüsçülük'de formüle edilmiştir. Onun ayırt edici niteliği, bir kurtuluş gereksinimi ya da ahlak için aşkın bir liman ihtiyacı duygusunun mutlak yokluğudur. Onun yerinde bürokratik bir statü grubuna uygun, (estetik olarak saf olmasına rağmen) temelde fırsatçı ve faydacı gelenekler doktrini bulunur. Dine yönelik bürokratik tutumdaki diğer faktörler, kişisel dinin geleneksel ruhlara inanış ve ata kültünün ve evlat bağlılığının sosyal itaatin evrensel temeli olarak devam ettirilmesini aşan tüm duygusal ve irrasyonel tezahürlerinin ortadan kaldırılmasını içerir. Bürokratik dinlerin bir diğer bileşeni, büyüsel güdümlemesi aydınlanmış memur tarafından küçümsenen (fakat günümüzde içimizdeki spiritüalizm örneğinde olduğu gibi, batıl inançları olan memurun katılabildiği) ruhlardan belli bir uzaklıktır. Ancak her iki tip bürokratik memur, küçültücü ilgisizlikle birlikte, böyle bir ruhani faaliyetin kitle dini (*Volksreligiosität*) olarak gelişmesine olanak sağlayacaktır. Bu popüler din kabul görmüş devlet ritüelleri içinde ifadesini buluncaya kadar, yetkililer, en azından görünüşte kendi statüsüne uygun bir geleneksel yükümlülük olarak onlara saygı göstermeye devam eder. Büyünün, özellikle ata kültünün sosyal itaatin garantisi olarak sürekli korunması Çin bürokrasisine tüm bağımsız dinsel gelişimi ve bütün cemaatsel dini tamamıyla baskı altına alma imkânı sağladı. Avrupa bürokrasisi ise dine yönelik herhangi bir ciddi ilgiye karşı böyle öznel bir saygısızlığı genel olarak paylaşmasına rağmen, kitleler üzerinde kontrol sağlamak için kendini mevcut kiliselerin dindarlığına daha resmi saygı gösterme zorunluluğu içinde bulur.

4. Burjuva Dindarlığı ve Ekonomik Rasyonalizm

Eğer oldukça tek tip eğilimler bütün farklılıklara rağmen en fazla sosyal ayrıcalıklara sahip katmanlar olan soylular ve bürokraside olağan bir biçimde görünürse gerçek "orta" sınıflar çarpıcı tezatlar ortaya koyar. Ayrıca bu, söz konusu sınıfların kendilerinde tezahür eden oldukça keskin statü farklılıklarından tamamen ayrı bir şeydir. Dolayısıyla, bazı durumlarda tüccarlar, antik kent aristokrasisindeki gibi en üst düzeyde imtiyazlı sınıfın üyeleri olabileceği gibi başka durumlarda yoksul seyyar satıcılar gibi parya olabilirler. Yine, soylular ve

memurlardan daha aşağıda bir statü işgal etmelerine rağmen önemli sosyal imtiyaza sahip olabilirler; ya da imtiyazsız veya gerçekte imtiyazlarını yitirmiş fakat fiien büyük bir sosyal güç uyguluyor olabilirler. Bu sonrakinin örnekleri; Roma şövalyeleri (*ordo equester*), Helen yabancı ve köleleri (*metoikoi*), Orta Çağ kumaş tüccarları ve başka tüccar gruplar, Babilli finansör ve büyük tüccar prensler, Çin ve Hindu tacirler ve nihayet erken modern dönemin burjuvazisi olacaktır.

Sosyal konuma ilişkin bu farklar dışında tüccar aristokrasinin dine karşı tutumu tarihin tüm dönemlerinde karakteristik tezatlar gösterir. Söz konusu durumun doğası gereği yaşamlarının güçlü dünyevi yönelimi, peygamber dinine ya da ahlaki dine karşı çok fazla eğilimleri olduğunu göstermeyecektir. Antik dönem ve Orta Çağ ların büyük tüccarlarının faaliyeti, karakteristik türden spesifik olarak aralıklı yapılan ve profesyonel olmayan para kazanımını, örneğin gezgin tüccarlara gereken sermayeyi sağlamayı temsil ediyordu. Aslında tımar sahibi yöneticiler olan bu tüccarlar, tarihsel zamanlarda, ara sıra yapılan bu gibi ticaretten zengin olan kentli bir soylu sınıf haline geldi. Diğerleri, arazi mülkiyeti elde ederek soylu aileler arasına girmeye çalışan tüccarlar olarak işe başladı. Kamu yönetimi finansmanı geliştikçe tüccar aristokrasi kategorisine, sömürge kapitalizmi finansörleriyle birlikte başlıca işi müteahhitler olarak devletin finansal gereksinimlerini karşılamak ve devlete kredi vermek olan ve tarihin bütün dönemlerinde var olan bir teşebbüs olan siyasal kapitalistler eklendi. Bu sınıflardan hiçbiri bir ahlak ya da kurtuluş dininin temel taşıyıcısı olmamıştır. Her halükarda, ticari sınıfın konumu ne kadar imtiyazlı hale gelirse, o kadar az bir uhrevi din geliştirme eğilimi göstermiştir. Fenike ticaret kentlerindeki soylu plutokratik sınıfın dini, yönelim olarak bütünüyle dünyeviydi ve bilindiği kadarıyla tamamen peygambersizdi. Buna rağmen dinsel ruh hallerinin yoğunluğu ve çok kötü özelliklere sahip olarak tahayyül edilen tanrılardan korkuları çok etkileyiciydi. Diğer taraftan kısmen korsan ve kısmen tüccar olan antik Yunanistan'ın savaşçı deniz soyluları, *Odesa* destanında tanrılara yönelik şaşırtıcı bir saygısızlığı açığa vuran, kendi çıkarlarıyla uyumlu dinsel bir doküman bırakmıştır. Çin Taoizmi'nde tüccarlar tarafından evrensel olarak saygı duyulan zenginlik tanrısı hiçbir ahlaki özellik göstermez, o salt büyüsel bir karaktere sahiptir. Aynı şekilde, aslen tarımsal bir karaktere sahip Grek zenginlik tanrısı kültü Pluto da, ayinsel saflık ve soya dayalı sorumluluk dışında hiçbir ahlaki talepte bulunmayan Eleusinian gizemlerinin bir parçasını oluşturuyordu. Augustus *Au-*

gustalis statüsünü yaratarak, azatlı köleler sınıfını güçlü sermaye kaynaklarıyla birlikte karakteristik bir siyasi bir manevrayla, Sezar kültünün özel taşıyıcılarına dönüştürmeye çalıştı[6]. Fakat bu sınıf başka türlü hiçbir karakteristik dinsel eğilim göstermedi.

Hindistan'da Hindu dinini takip eden ticari sınıfın bu kesimi, özellikle devletin antik kapitalist finansörler sınıfından ve büyük ölçekli tüccarlardan gelen tüm bankacı gruplar büyük çapta *Vallabhacharis* mezhebine aitti. Bunlar Vallabha Svami tarafından reforme edilmiş şekliyle Gokulastha Gosain'in Vişnu ruhbanlığının takipçileriydi. Kurtarıcılarının onuruna verilen kültik yemeğin bir tür şık yortuya dönüştürüldüğü, erotik olarak renklendirilmiş bir tür Krişna ve Rada ibadetini takip ediyorlardı. Orta Çağ Avrupa'sında Guelph kentlerinin *Arte de Calimala* gibi büyük iş organizasyonları şüphesiz kendi siyasetlerinde Katoliktiler ancak pek nadir olmayacak şekilde alay izlenimi yaratan mekanik araçlar kullanarak kilisenin tefecilik yasağını çoğu defa fiilen iptal ettiler. Protestan Hollanda'da Arminianism dininden olan büyük ve seçkin ticaret lordları, karakteristik olarak *Realpolitik* yönelimliydiler ve Kalvinistlerin ahlaki katılığının başlıca düşmanları haline geldiler. Dine yönelik şüphecilik ve kayıtsızlık her yerde büyük ölçekli tüccarlar ve finansörlerin geniş ölçüde yaygın tutumları olmuştur.

Fakat bu kolaylıkla anlaşılabilir olaylara karşı, yeni sermayenin ya da daha doğrusu, verimli bir teşebbüste kâr eldesi için, özellikle (karakteristik olarak modern sermayenin kullanımı olan) endüstride sürekli ve rasyonel olarak kullanılan sermayenin kazanımı, geçmişte sık olarak ve çarpıcı bir biçimde söz konusu sınıflar arasındaki rasyonel, ahlaki bir cemaatsel dinle birleşmiştir. Hindistan iş hayatında Parsiler ve Cayna mezhebi arasında (coğrafi) bir farklılaşma da vardı. Zerdüşt dininin takipçileri olan birinciler, modernleşme ritüelist saflık emirlerinin sağlıkla ilgili emirler olarak yeniden yorumlanmasına neden olduktan sonra dahi kendi ahlaki tutuculuklarını, özellikle onun doğrulukla ilgili koşulsuz uyarısını korudu. Parsilerin ekonomik ahlakı aslen, sadece tarımı Tanrı tarafından kabul edilir olarak onaylıyordu ve tüm kentli kazanç uğraşlarından ediyordu. Diğer taraftan Hindistan dinlerinin en asketiği olan Cayna mezhebi yukarıda sözü edilen Vallabhacharis ile birlikte kültlerin anti-rasyonel karakterine rağmen cemaatsel din olarak oluşturulan

bir kurtuluş doktrinini temsil ediyordu. Müslüman tüccarların çok sık olarak derviş dinine bağlandığını ispatlamak zordur; fakat bu ihtimal dışı da değildir. Yahudiliğe gelince, Yahudi cemaatinin ahlaki rasyonel dini daha Antikite'de büyük oranda bir tüccarlar ve finansörler diniydi.

Orta Çağ Hristiyan cemaatinin özellikle mezhepçi türde ya da sapkın çevrelere özgün olan dini, eğer tüccarlara uygun bir din değilse de, daha az fakat yine de dikkate değer derecede bir burjuva diniydi ve kendi ahlaki rasyonalizmiyle doğru orantılıydı. Ahlaki din ve rasyonel ekonomik gelişme — özellikle kapitalizm — arasındaki en yakın bağlantı, hem Batı hem de Doğu Avrupa'daki asketik Protestanlık ve mezhepçilik formlarından, yani, Kalvinistler, Baptistler, Menonitler, Quakerlar, Metodistler ve Pietistler'den ve ayrıca Rus ayrılıkçılığı, sapkın ve rasyonel dindar mezheplerden, çok farklı formlarda da olsa özellikle Stundist'ler ve Skoptzi'den etkilendi[7]. Aslında, genel konuşmak gerekirse, ahlaki, rasyonel, cemaatsel bir dine katılma eğilimi ne kadar belirgin hale gelirse kişi yönelim olarak öncelikle siyasal olan kapitalizm tipinin taşıyıcıları olan bu sosyal sınıflardan o kadar uzaklaşır. Hammurabi zamanından beri, vergi iltizamı, devletin siyasal ihtiyaçlarının kazançlı bir şekilde temini, savaş, korsanlık, büyük ölçekli tefecilik ve kolonileşmenin olduğu her yerde siyasal kapitalizm var olmuştur. Kişi modern rasyonel üretken ekonomik faaliyetin taşıyıcıları olan katmanlara, yani, daha sonra açıklanacağı manada orta-sınıf ekonomik karakterleri taşıyan sınıflara ne kadar yaklaşırsa ahlaki, rasyonel, toplumsal bir dine bağlılığa yönelik eğilimin bulunması o kadar olasıdır.

Hiç şüphesiz, belli türdeki kapitalizmin salt varlığı ahlaki cemaatsel bir din bir yana, , tek biçim bir ahlak üretmeye hiçbir şekilde yeterli değildir. Aslında bu otomatik olarak herhangi bir tek biçim toplumsal sonuç üretmez. Rasyonel bir dinsel ahlak ve belli türden bir ticari rasyonalizm arasında eğer nedensel bir ilişki türü varsa bununla ilgili olarak şu anda hiçbir analiz yapılmayacaktır. Bu noktada sadece daha sonra tartışılmak üzere, ekonomik rasyonalizm ve tutucu ahlaki dinlerin belli tipleri arasındaki yakınlığın varlığını belirlemeyi arzu ediyoruz. Bu yakınlık, ekonomik rasyonalizmin karakteristik yeri olan Batı dışında sadece nadiren aydınlığa kavuşur. Batı'da bu görüngü çok açıktır ve onun tezahürleri ekonomik rasyonalizmin klasik taşıyıcılarına daha çok yaklaştıkça daha etkileyici hale gelir.

NOTLAR

1. Bu ve sonraki kısımlar Almanca basımda " Status Groups, Classes and Religion" başlıklı tek bir kısmı oluşturur.
2. Bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1957), özellikle X. Bölüm.
3. Bkz. Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbteitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrich, 1905), IV. bölüm, özellikle s. 539.]
4. *Coge intrare* ya da *compelle intrare*, " onları katılmaya zorlamak": sapkınlara ya da aldatıcı din değiştirmeye karşı güç kullanımını haklı gösteren, Luka 14.23'deki yanlış tercüme edilen bir parçadan çıkarılan ilke. Bkz. soc. Of law, VIII. Bölüm: v, n.26.
5. (Yarbay) Von Egidy'nin ilk görünüşünde, ortodoksinin bu şekilde eleştirilmesi hakkının herhangi bir yoldaşa açık olduğu kadarıyla, Subay Kulüpleri Majesteleri'nin hiçbir dürüst vatandaşın inanamayacağı eski peri masallarının askeri hizmetlerde artık kullanılmamasını talep etme önceliği geliştireceği beklentisine sahipti. Fakat yeterince doğal olarak, böyle bir şey olmadığında kilise doktrininin devşirmeler için en iyi gıdayı oluşturduğu kolaylıkla kabul edildi. (Weber'in notu. Yarbay Moritz von Egidy 1890'da, dogmatik Hristiyanlığa bir saldırının yayımlanmasından sonra ordudan ihraç edildi. Bkz. ayrıca Weber'in Jugendbriefe'deki çağdaş gözlemleri, s. 334- 37.)
6. *Seviri Augustales*'in onuru hakkında bkz. aşağıda, XVI. Bölüm: v, n.29.
7. Bkz. karl Konrad Grass, Die russichen sekten (2 cilt, Leipzig: Hinrichs, 1907-14), I, 524 vd. (Shtundo- baptist bir grup hakkında); II, çeşitli yerlerde (Skoptsy hakkında). Bkz. ayrıca A.Leroy-Beaulieu, *The Empire of The Tsars* (London 1898), çeşitli yerlerde.

VI. İMTİYAZSIZ SINIFLARIN DİNİ

1. Zanaatkârların Cemaat ve Kurtuluş Dinine Eğilimleri

Yüksek derecede sosyal ve ekonomik imtiyazlarla karakterize edilen sınıflardan uzaklaştığımızda dinsel tutumların çeşitliliğinde bariz bir artışla karşılaşırız.

Küçük burjuvazi içinde ve özellikle zanaatkârlar arasında, en büyük tezatlar yan yana var olmuştur. Bunlar; Hindistan'daki kast tabularını ve büyüsel dinleri ya da hem kutsal hem de orgiastik türden mistagog dinlerini, Çin'deki animizmi, İslam'daki derviş dinini ve özellikle erken Hristiyanlığın Roma imparatorluğunun doğu yarısında uygulanan ruhani-çoşkun cemaatsel dinini içine alıyordu. Bununla birlikte bu gruplar arasında başka dini ifade biçimleri de vardır: Antik Yunanistan'daki orgiastik Dionysos ibadeti, antik kentsel Yahudilikte Ferisilerin yasaya sadakati, Orta Çağ 'daki her türden mezhepçi inanç ve erken modern zamanlardaki Protestanlığın çeşitli tipleri yanında putperest Hristiyanlıkla birlikte *deisidaimoia* (şeytana tapınma) bunlardandır. Bu farklı görüngüler hiç şüphesiz birbiriyle olası en büyük tezatları oluştururlar.

Antik Hristiyanlık başlangıç zamanından beri karakteristik olarak bir zanaatkârlar diniydi. Kurtarıcısı küçük kasabalı bir zanaatkârdı ve onun misyonerleri seyyar ustalar ve onların en büyüğü seyyar bir çadır ustasıydı. Aslına bakılırsa o mektuplarında aşılama süreciyle ilgili bir mecazı ters anlamda kullanacak kadar çiftlik işine yabancıydı. Orijinal Hristiyanlığın en erken toplulukları, önceden gördüğümüz gibi antik zamanlar boyunca fazlasıyla kentliydi ve taraftarları öncelikle, hem köle hem özgür, zanaatkârlardan toplanırdı. Ayrıca Orta Çağ 'da küçük burjuvazi, her zaman toplumun en ortodoks olmasa da en

dindar katmanı olarak kaldı. Fakat başka dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da, geniş ölçüde farklı akımlar küçük burjuvazi içinde aynı anda sıcak kabul gördü. Dolayısıyla, şeytanları kovan antik ruhani peygamberlikler, Orta Çağ ın koşulsuz biçimde ortodoks (kurumsal olarak ekleziyastik) dindarlığı ve dilenci tipi manastırcılığı vardı. Buna ek olarak, uzun zaman heterodoksiliğinden şüphelenilen Humiliati'ninki[1] gibi belli türden Orta Çağ mezhepçi dindarlığı, her tür Baptist hareketler ve Lutherci olanı da içine alan çeşitli Reform kiliselerinin dindarlığı vardı.

Bu, aslında, ekonomik güçler tarafından biçimlenen tek biçim bir dinsel determinizmin zanaatkârlar arasında hiçbir zaman var olmadığını ispatlayan son derece benzersiz çeşitliliktir. Bununla birlikte, köylülerin aksine cemaatsel dine, kurtuluş dinine ve nihayet rasyonel ahlak dinine yönelik kesin bir eğilimin olduğu açıktır. Fakat bu tezat herhangi bir tek tip determinizmi ima etmekten çok uzaktır. Tek biçimli bir determinizmin yokluğu, Friesland kırsal düz arazilerinin Baptist cemaatsel dininin en mükemmel formu içinde halk arasında yayıldığı ilk yerler olmasında ve bu arada Münster şehrinin sosyal devrim formunun ifadesi için en önemli yer haline gelmesinde çok açık biçimde görülmektedir.

Özellikle Batı'da, cemaatsel türdeki din hem üst hem de alt düzeylerdeki kentli orta sınıflarla yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu, batı kentlerindeki kan gruplarının, özellikle klanın önemindeki görece gerilemenin doğal bir sonucu idi. Kent sakinleri, artık tabularla ilişkisi olmamakla birlikte her yerde olduğu gibi Batı'da da kültik bir önemi olan mesleki organizasyonlarda ve özgür biçimde oluşturulmuş dinsel organizasyonlarda kan gruplarının yerine koyacak bir şey bulur. Fakat bu dinsel ilişkiler, sadece kentsel yaşamın özgün ekonomik kalıplarıyla belirlenmiyordu. Aksine, nedensel ilişki, kolayca görüleceği üzere, başka biçimler alabilir. Dolayısıyla, Çin'de atasal kült ve klan egzogamisinin büyük önemi tekil kent sakinini klanı ve doğduğu köyüyle yakın ilişki içinde tutma sonucunu doğurdu. Hindistan'da dinsel kast tabusu, taşrada olduğu gibi yarı kentsel yerleşim yerlerinde de herhangi bir soteriolojik toplumsal dinin ortaya çıkışını zorlaştırdı ya da önemini sınırladı. Hem Hindistan hem de Çin'de bu faktörlerin köyün gelişiminden çok kentin bir toplum yönünde gelişmesini engellediğini görmüştük.

Ancak, küçük burjuvazinin, ekonomik yaşamının özgün kalıbı dolayısıyla, rasyonel ahlaki bir dinin ortaya çıkışı için koşulların mevcut olduğu her yerde böyle bir dine eğilim gösterdiği teoride hala doğrudur. Küçük bir burjuvanın,

özellikle kentli zanaatkârın ya da küçük tüccarın yaşamı köylünün yaşamıyla karşılaştırıldığında, küçük burjuvanın yaşamının doğa ile çok az ilişkili olduğu açıktır. Sonuçta doğanın irrasyonel güçlerini etkilemek için büyüye bağımlı olma, kentte yerleşik biri için çiftçi için geçerli aynı rolü oynayamaz. Aynı zamanda, şu da bir gerçektir ki kentli insanın yaşamının ekonomik temeli çok daha rasyonel bir karaktere, yani amaçlı kullanma kapasitesine ve hesaplanabilirliğe sahiptir. Dahası zanaatkâr ve belli koşullarda tüccar dahi, dürüstlüğün en iyi siyaset olduğu, inançlı çalışmanın ve yükümlülüklerle ilgili performansın kendilerine mükâfat sağlayacağı ve hakça karşılıklarını hak ettikleri görüşüne sahip olmalarına neden olacak ekonomik varlıkları yaratır. Bu nedenlerden dolayı, küçük tüccarlar ve zanaatkârlar bir karşılık ahlakını içeren rasyonel bir dünya görüşünü kabul etmeye eğilimliydi. Biz burada, bunun tüm imtiyazsız sınıflar arasındaki normal düşünce eğilimi olduğunu göreceğiz. Buna karşın köylüler, bu karşılık kavramından daha uzaktır ve içine dalmış oldukları büyü başka güçler tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar onu elde edemezler. Bunun aksine zanaatkâr bu salt büyüsel sürecin ortadan kaldırılmasına etki etmede çoğu kez aktiftir. Bundan anlaşılacağı üzere ahlaki karşılığa inanç, savaşta ve gücün siyasal görünümlerinde ekonomik çıkarları olan savaşçılar ve feodal lordlar için daha da yabancıdır. Bu gruplar herhangi bir dindeki ahlaki ve rasyonel unsurlarla en az uyumlu olanlardır.

Zanaatkâr mesleki farklılaşmaların erken aşamalarında büyüsel yükümlülüklere derinden dalmıştır. Sıra dışı ve geniş ölçüde yaygınlaşmamış her uzmanlaşmış sanat, gerek kişisel gerekse, daha genel olarak, kalıtsal anlamda kazanılması ve korunması büyüsel araçlarla sağlanan büyüsel karizma olarak telakki edilir. Bu erken inancın diğer unsurları, bu karizmanın taşıyıcılarının, ara sıra totemik doğası olan tabular tarafından sıradan insanlar (köylüler) topluluğundan ayrı tutulması ve çoğu kez toprak sahibi olmaktan yoksun bırakılmasıdır. Burada, her özel sanatın büyüsel karizmasına olan bu erken inancın son bir unsurundan bahsedilmelidir. Zanaatların; hammaddelere sahip olan, sanatlarını önce topluluktaki davetsiz misafirler olarak sunan, sonra da zanaatlarını topluluk içinde yerleşmiş tekil yabancılar olarak takdim eden antik grupların elinde kaldığı her yerde, özel sanatların büyüsel doğasına inanç, bu gibi grupları parya statüsüne mahkûm etti ve onların güdümlemeleri ve teknolojileri büyü ile klişeleşti. Fakat bu büyüsel referans çerçevesinin kırıldığı her yerde (bu en çabuk biçimde yeni kurulmuş kentlerde meydana gelir) bu dönüşümün etkisi,

zanaatkârın kendi emeği ve küçük tüccarın kendi teşebbüsü hakkında herhangi bir köylünün düşüneceğinden çok daha rasyonel bir biçimde düşüneceği olabilir. Zanaatkârın özellikle işi süresince, birçok durumda, özellikle de iklimimizde iç mekân niteliği taşıyan mesleklerde, örneğin tekstil zanaatında derinlemesine düşünmeye zamanı ve fırsatı olacaktır; bu nedenle de güçlü bir biçimde mezhepsel ya da dinsel eğilimlerle doludurlar. Bu durum, makineleşmiş dokumacılık yapan modern fabrikalardaki işçiler için dahi bir ölçüyè kadar geçerlidir, ancak geçmişin dokumacısı için daha da doğrudur.

Saf büyüsel ya da ritüelist görüşlere bağlılığın peygamberler ya da reformcular tarafından parçalandığı her yerde, esnaf ve küçük sanatkârlar ve küçük burjuvazi (çoğu zaman ilkel) rasyonalist ahlak ve dinsel hayat görüşüne yönelme eğiliminde olmuştur. Dahası, salt mesleki uzmanlaşmaları onları, belirgin bir tür bütünleşmiş yaşam modelinin taşıyıcıları kılar. Ancak, küçük sanatkârların ve küçük bùrjuva gruplarının yaşamındaki genel şartlar tarafından belirlenmiş tek biçim bir din yoktur. Çin'deki küçük işadamları, tamamen hesapçı olmasına rağmen, rasyonel bir dinin taşıyıcıları değildir, bildiğimiz kadarıyla Çin zanaatkârları da böyle bir dinin taşıyıcıları değildir. Bunlar en iyimser görüşle, büyüsel kavramların yanı sıra Budist *karma* doktrinini takip ederler. Onların durumundaki temel şey, ahlaki bakımdan rasyonelleşmiş bir dinin yokluğudur ve gerçekte bu, onların teknolojilerinin sınırlı rasyonalizmini etkilemiş gibi görünmektedir. Bu, bizi tekrar tekrar şaşırtır. Zanaatkârların ve küçük burjuvanın salt varlığı, en genel tipte bile ahlaki bir din meydana getirmek için asla yeterli değildir. Bunun bir örneğini kast tabusunun ve ruh göçü inancının zanaatkârlar sınıfının ahlakını etkilediği ve kalıplaştırdığı Hindistan'da görmüştük. Sadece cemaatsel veözellikle rasyonel ve ahlaki tipte bir din, kentli küçük burjuvazi arasında anlaşılır biçimde kolaylıkla takipçi kazanabilir ve daha sonra belli koşullarda bu sınıfların yaşam kalıplarına kalıcı bir etkide bulunabilir. Gerçekten olan şey budur.

2. Kölelerin, Gündelik İşçilerin ve Modern Proleterin Dini İlgisizlikleri

Son olarak, köleler ve özgür gündelik işçiler gibi, ekonomik olarak en yetersiz sınıflar şimdiye kadar hiçbir zaman karakteristik tipte bir dinin taşıyıcıları olmamıştır. Antik Hristiyan toplumlarında köleler, kentlerdeki küçük burjuvaziye aittiler. Romalılara (muhtemelen İmparataor Claudius'un adı kötüye

çıkmış azatlı kölesine) Mektup'ta sözü edilen Helenistik köleler Narcissus'un hizmetkârları ya göreceli olarak iyi bir yerde olan ve yerel bağımsız görevliler, ya da çok zengin insanlara ait hizmet personeliydi. Fakat bunlar çoğu durumda, Antikite'nin tamamındaki ve on dokuzuncu yüzyıl Rusyası'ndaki duruma benzer biçimde efendilerine haraç ödeyen ve özgürlüklerini kazanmak için kazançlarından yeterince biriktirmeyi uman zanaatkârlardı. Diğer durumlarda ise devletin hali vakti yerinde köleleriydiler.

Kitabelere göre Mitra dininin takipçileri arasında bu grubun sayısız temsilcisi bulunuyordu. Delfili Apollo (ve muhtemelen başka birçok tanrı) görünüşe göre köleler için, kutsal dokunulmazlığı nedeniyle cazip bir tasarruf bankası olarak işlev görüyordu ve köleler bu biriken paraları kullanarak efendilerinden özgürlüklerini satın alabiliyorlardı. Deissmann'ın çekici hipotezine[2] göre bu, kurtarıcılarının kanı sayesinde Hristiyanların kefaretinden söz ederken Azìz Paul'ün kafasında bulunan, onların kanun ve günah köleliğinden kurtarılabileceği hayaliydi. Eğer bu doğruysa (ve tabii ki Eski Ahit kefaret terimleri olan *gaal* ve *pada*, Hristiyan kavramlarının olası bir kaynağı olarak da görülmelidir), en erken Hristiyanlığın misyonerlik gayretinin ekonomik bakımdan rasyonel bir yaşam modelini izleyen özgür olmayan küçük burjuvaziyi içine çekmeye ne ölçüde dayandığını gösterir. Öte yandan antik çiftliğin "konuşan envanteri", yani köle sınıfının en düşük katmanı herhangi bir cemaatsel dinin taşıyıcısı ya da herhangi bir tipteki dinsel misyon için de verimli bir alan değildi.

El sanatı ustaları, bütün zamanlarda küçük burjuva sınıflarının karakteristik dinini paylaşma eğilimindeydi, zira bunlar normalde onlardan sadece kendi dükkânlarını açmadan önce belli bir süre beklemek zorunda olmalarıyla ayrılıyordu. Bununla birlikte söz konusu grup; günlük hayatın mahrumiyetleri, günlük ekmek fiyatlarındaki dalgalanmalar, iş garantilerinin olmaması ve kardeşlik yardımına bağımlılıkları nedeniyle, özellikle kentin düşük mesleki katmanları arasında verimli arazi bulan mezhep türü gayrı resmi dinin çeşitli formlarına daha çok eğilim gösteriyorlardı. Ayrıca, küçük sanatkârlar ve zanaat çırakları genel olarak "fakir halkın" çeşitli gizli ya da pek benimsenmeyen topluluklarında temsil ediliyordu. Bunlar gezgin elsanatları çıraklarının her kitlesel cemaat dininin hazır misyonerleri olması şeklinde bir teknik nedenle sırasıyla devrimci, pasifist-komünist ve ahlaki-rasyonel cemaatsel dinleri benimsiyordu. Bu süreç, Hristiyanlığın sadece birkaç on yıl içinde Doğu'dan Roma'ya kadar muazzam bir alana olağanüstü bir hızla yayılmasında örneklendirilir.

Modern proletarya belirgin bir dinsel konuma sahip olduğu derecede, geniş modern burjuva katmanlarında olduğu gibi, gibi yaygın olan dinlere karşı duyarsızlık ya da onu red ile karakterize edilir. Modern proleterya için, kişinin kendi başarılarına dayanma duygusunun yerini; salt sosyal faktörler, ekonomik şartlar ve kanunla garanti altına alınan güç ilişkilerine bağımlı olma bilinci alır. Doğal ya da meteorolojik süreçlerin seyrine ya da büyü veya ilahi takdir etkisine tabi sayılabilecek herhangi bir şeye bağımlılık düşüncesi, Sombart'ın zaten çok güzel bir biçimde gösterdiği gibi tümüyle ortadan kaldırılmıştır[3]. Bu nedenle, gerçekte proleter rasyonalizmi, aynen ekonomik gücün mutlak egemenliği altına giren (ki aslında proleter rasyonalizmi de bu gücün bütünleyici bir görüngüsüdür) gelişmiş kapitalizm burjuvazisininki gibi doğası gereği kolaylıkla dinsel bir karaktere sahip olamaz ve kuşkusuz kolaylıkla bir din oluşturamaz. Dolayısıyla, proleter rasyonalizm tabakasında din genel olarak başka ideolojik temsilcilerle yer değiştirir.

En düşük ve ekonomik olarak en istikrarsız katman olan ve rasyonel kavramların kendisi için en az uyumlu olduğu proleterya ve ayrıca sürekli olarak proleter sınıfa düşme tehlikesiyle karşı karşıya olan yarı proleter ve yoksullaşmış küçük burjuva grupları yine de dinsel misyonerlik teşebbüsünden kolayca etkilenir. Fakat bu dinsel propaganda bu gibi durumlarda belirgin bir büyüsel forma sahiptir ya da gerçek büyünün ortadan kaldırıldığı durumlarda, lütufa ilişkin büyüsel-orgiastik koşulların devamı ve değişiminin tayin edicileri olarak belirli niteliklere sahiptir. Bunlara örnek olarak Kurtuluş Ordusu'nun ilgilendikleri gibi Metodist türden soteriolojik baküs ayinleridir. Şüphe yok ki bu koşullarda bir dinsel ahlakın rasyonel unsurlarından ziyade duygusal unsurlarının gelişmesi çok daha kolaydır. Her halükarda, ahlaki din öncelikle bu grupta nadiren ortaya çıkar.

İmtiyazsız sosyal grupların sadece sınırlı anlamda, özgün bir sınıf dini vardır. Herhangi bir dindeki sosyal ve siyasal reforma yönelik *temel* talepler tanrının iradesine bağlı olduğu derecede, ahlak ve doğal hukuku tartıştığımızda bu probleme kısa bir bahis açmamız gerekecektir. Fakat burada dinin karakteriyle ilgilendiğimiz kadarıyla, terimin en geniş anlamı içerisinde bir kurtuluş ihtiyacının, daha sonra göreceğimiz gibi, özel ya da öncelikli olmamakla birlikte, odak noktalarından biri olarak imtiyazsız sınıfları aldığı çok açıktır. "Doymuş" ve imtiyazlı tabakaya dönersek, kurtuluş ihtiyacı savaşçılara, bürokratlara ve plütokrasiye uzak ve yabancıdır.

3. Kurtuluş Dininin İmtiyazlı Sınıflardan İmtiyazsız Sınıflara Devredilmesi

Bir kurtuluş dininin kökeni sosyal olarak imtiyazlı gruplar içinde pekâlâ bulunabilir. Çünkü peygamberin karizması belirli bir sınıfa üyelikle sınırlı değildir ve dahası, olağan olarak belli bir asgari ölçüde entelektüel eğitimle özdeşleşmiş haldedir. Bu iki iddianın delili, entelektüellerin çeşitli karakteristik kehanetlerinde açık biçimde mevcuttur. Fakat bir kural olarak, kurtuluş dini entelektüalizmin kültürüyle özel ya da profesyonel olarak ilgilenmeyen layik gruplara ulaşır ulaşmaz ve entelektüalizmin hem ekonomik hem de sosyal olarak ulaşamadığı imtiyazsız sosyal tabakaya ulaştıktan sonra karakterini değiştirir. Kitlelerin ihtiyaçlarına yönelik kaçınılmaz uzlaşmanın bir ürünü olan bu dönüşümün karakteristik unsurlarından biri, genel olarak kurtuluşun taşıyıcısı sıfatıyla kişisel, ilahi ya da beşeri-ilahi kurtarıcının doğuşu olarak formüle edilebilir. Ayrıca bu kişilikle dinsel ilişki kurtuluşun da önkoşulu haline gelir.

Dinin kitlelerin ihtiyaçlarına uyarlanmasının bir formunun kültik saf büyücülüğe dönüşümü olduğunu önceden görmüştük. İkinci tip bir uyarlama formu, yukarıda sözü geçen büyüye dönüşümle doğal olarak çok sayıda geçiş evresi aracılığıyla ilişkili olan kurtarıcı dine geçiştir. Sosyal sınıf ne kadar düşükse, kurtarıcıya ihtiyaç bir kez ortaya çıktığında, bu ihtiyacın aldığı biçimler o kadar radikal olur. Hinduizm; birçok kurtuluş diniyle teoride paylaştığı kast tabusunun yıkılmasını ciddiye alan bir Vişnuit mezhebi olan *Kartabhajas*'ta buna bir örnek sağlar. Bu mezhebin üyeleri, kültik gerekçelerle olduğu gibi özel durumlarda da üyeleriyle sınırlı olarak aynı masayı paylaşıyordu; fakat bu nedenle temelde sıradan insanların mezhebiydi. Kendi kalıtsal *guru*larına yönelik putlaştırma derecesindeki saygıyı öyle bir noktaya taşıdılar ki, söz konusu kült aşırı derecede imtiyazlı hale geldi. Benzer görüngüler, başka yerlerde, takipçilerini düşük sosyal sınıflardan seçen ya da en azından onlardan etkilenen dinler arasında bulunabilir. Kurtuluş doktrinlerinin kitlelere transferi neredeyse her zaman bir kurtarıcının ortaya çıkışıyla ya da en azından bir kurtarıcı kavramı üzerindeki vurgunun artışıyla sonuçlanır. Bunun bir örneği, Buda idealinin yani bir irvana'da örnek bir entelektüalist kurtuluş idealinin yerine bir Bodhisattva idealinin, yani yeryüzüne inen ve dostlarını kurtarma uğruna *Nirvana*'ya girişini unutan bir kurtarıcı idealinin geçmesidir. Başka bir örnek, Hindu halk

dininde, özellikle de Vişnuizm'de, insan şekline girmiş bir tanrının aracılık ettiği kurtuluş lütfunun ortaya çıkışı ve bu kurtuluş doktrininin ve onun büyüsel kutsal lütfunun hem soylular, Budistlerin ateistik kurtuluşları hem de Vedik seçimle birleşen ritüelizm üzerindeki zaferidir. Bu sürecin çeşitli dinlerde biraz farklı formlarda başka görünümleri vardır.

Orta ve alt burjuvazinin din ihtiyacı kendini destansı mitlerden ziyade içdünya ve aydınlanmaya yönelik bir eğilime sahip olan, daha duygusal efsane formunda ifade eder. Bu yönetici sınıfların aksine orta sınıfların barışçılığına ve onların ev ve aile hayatı üzerindeki daha büyük vurguya karşılık gelir. Dinin evcimenlik yönündeki bu orta-sınıf dönüşümü; hem Krişna kültlerinin yanı sıra Bodhisattva figürünün yaratılışında tüm Hindu kültlerindeki tanrısal *bhakti* dindarlığının[4] ortaya çıkışıyla, hem de çocuk Dionysos, Osiris, çocuk İsa ve onların benzerleriyle ilgili öğretici mitlerin popülerliğiyle örneklendirilir[5]. Burjuvazinin dilenci keşişlerin etkisi altında dini şekillendirmeye yardımcı olan bir grup olarak ortaya çıkışı Nicola Pisano'nun (1225-1278) emperyalist sanatının aristokratik *theotokos'unun* yerine tıpkı Hindistan'daki çocuk Krişna'nın popüler sanatın sevgilisi haline gelmesi gibi oğlu'nun kutsal aileyle ilgili biçim tasvirinin eçmesiyle sonuçlandı[5].

İnsan formuna bürünmüş olan tanrısı ya da tanrılaştırılmış kurtarıcısıyla kurtuluş miti, büyü gibi, popüler dinin karakteristik bir kavramıdır ve dolayısıyla, çok farklı yerlerde oldukça kendiliğinden ortaya çıkmış bir şeydir. Diğer taraftan tanrılığı ve örnek tipte bir kurtuluş idealini aşan, kişilik atfedilmeyen ve ahlaki bir kozmik düzen kavramı, kitlelere kesinlikle yabancı ve sadece rasyonel ve ahlaki çizgilerde eğitilmiş bir laik kesim için mümkün olan entelektüel kavramlardır. Aynı şey mutlak biçimde aşkın bir tanrı kavramının gelişimi için de geçerlidir. Yahudilik ve Hristiyanlık dışında tüm dinler ve dinsel ahlaklar azizler, kahramanlar ya da işlevsel tanrılar kültlerini kitlelerin ihtiyaçlarına uyum sağlamak için yeniden takdim etmek zorunda kalmışlardır. Nitekim Konfüçyüsçülük, bu gibi kültlerin Taoist panteon formunda kendi yanında varlıklarını sürdürmesine izin verdi. Benzer bir biçimde, popülerleşmiş Budizm birçok alana yayıldığında, bu ülkelerin çeşitli tanrılarının, Buda'ya tabi, Budist kültün alıcıları olarak yaşam sürdürmelerine izin verdi. Son olarak, İslam ve Katoliklik, kendilerine duyulan derin saygının günlük yaşamda kitlelerin gerçek dinini oluşturduğu yerel, işlevsel ve mesleki tanrıları azizler olarak kabul etmeye zorlandı.

4. İmtiyazlarını Kaybetmiş Sınıflar Arasında Kadınların Dini Eşitliği

İmtiyazsız sınıfların dini savaşçı soyluların aristokratik kültlerinin aksine, kadınlara eşitlik sağlama eğilimiyle karakterize edilir. Kadınların katılımına izin verilen dinsel alanda büyük bir çeşitlilik vardır, ancak kadınların dinsel kültlere çok ya da az, aktif ya da pasif katılımı (ya da bunlardan dışlanması), her yerde grubun (günümüzde ya da geçmişte) görece barışçılığı ya da askerileşme derecesinin bir işlevidir. Rahibelerin varlığı, kadın kâhinler ya da büyücülerin prestiji ve kendilerine doğaüstü güçler ve karizmanın atfedilebileceği her kadına çok aşırı bağlılık, hiçbir şekilde kadınların kültte eşit imtiyazlara sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine, Hristiyanlık ve Yahudilik'te ve daha az tutarlılıkla İslam ve resmi Budizm'de bulunduğu gibi, cinsiyetlerin prensipte, yani tanrıyla ilişkide eşitliği, ruhbansal fonksiyonların ve toplumsal meselelere aktif katılım hakkının erkekler tarafından tamamen tekel altına alınmasıyla bir arada var olabilir; sadece erkekler özel profesyonel eğitime kabul edilir ya da gerekli niteliklere sahip oldukları varsayılır. Bu, az önce atıfta bulunduğumuz dinlerdeki fiili durumdur.

Kadınların münhasıran askeri ya da siyasi yönemli olanlar dışında tüm dinsel peygamberliğe yönelik büyük hassasiyeti; İsa Peygamber ve Pisagorun yanı sıra Buda gibi neredeyse tüm peygamberler tarafından kadınlarla sürdürülen bütünüyle tarafsız ilişkilerde en açık ifadesini bulur. Fakat bu uygulama sadece çok nadir durumlarda, karizmanın ruhani görünümlerinin özellikle dinsel yüceltme olarak değer kazandığı, dinsel bir topluluğun oluşumunun ilk evresinin ötesinde devam eder. Bundan sonra topluluk ilişkilerinin rutinleşmesi ve sistematik olarak düzenlenmesi gerçekleşince, kadınlar arasında bulunan, anormal ve hastalıklı sayılan ruhani tezahürlere karşı bir tepki oluşur. Hristiyanlıkta bu daha Aziz Paul ile birlikte ortaya çıkar.

İslam gibi, her siyasal ve askeri tipteki peygamberliğin özellikle erkeklere yönelik olduğu kesinlikle doğrudur. Aslında bir savaşçı ruh kültü; sıklıkla bir tür kulüp biçiminde organize olmuş savaşçı evinin erkek sakinleri tarafından kadın evlerinin doğrudan kontrolü ve kanuni olarak yağmalanmasının doğrudan hizmetine sunulur. Bu Hint takımadalarındaki *Duk-duk* arasında ve başka yerde bir destansı *numen*'e ait benzer dönemsel yortuların olduğu başka yerlerde

görülür. Bir kahramanın yeniden doğuşunu içeren asketik bir savaşçı eğitiminin egemen olduğu yerde, kadın, yüce bir kahraman ruhundan yoksun olarak görülür ve sonuç olarak kendisine ikincil bir dinsel statü verilir. Bu çoğu aristokratik ya da belirgin biçimde askeri kültün hâkim olduğu topluluklarda gerçekleşir.

Kadınlar, Roma ve Brahman kültlerinin yanı sıra, resmi Çin kültlerinden de tamamen dışlanmışlardır; Budist entellektüellerinin dini de feministik değildir. Gerçekte Hristiyan Sinodları bile, daha Merovenjler döneminin sonlarında kadınların ruhlarının eşitliğiyle ilgili şüpheler ifade ediyordu. Öte yandan, Doğu'da karakteristik Hinduizm kültleri ve Çin'deki Budist-Taoist mezheplerin bir kısmı ve Batı'da özellikle bozulmamış Hristiyanlık, fakat daha sonra da Doğu ve Batı Avrupa'nın ruhani ve barışçı mezhepleri, misyonerlik güçlerinin büyük bir kısmını kadınları çektikleri ve onlara eşit statü verdikleri zaman elde ettiler. Yunanistan'da da, Dionysos kültü ilk bakışta, kendi baküs ayinlerine katılan kadınlara adetlerden alışılmamış derecede bağımsızlık veriyordu. Bu özgürlük daha sonra gittikçe, hem sanatsal hem de törensel olarak geleneksel ve düzenli hale geldi, kapsamı ise bu suretle özellikle çeşitli kültlerin geçiş merasimleri ve başka festival süreçleriyle sınırlandı. Bu nedenle, sonunda, bu özgürlük uygulamadaki tüm önemini kaybetti.

Hristiyanlığa, küçük burjuvazi sınıfları arasında misyonerlik girişimlerini yürütürken, en önemli rakibi Mitra dini üzerinde sıra dışı üstünlük veren şey bu son derece maskülen kültün kadınları dışlamasıydı. Evrensel barış sürecindeki sonuç, Mitra taraftarlarının kadınları için başka gizemlerde, örneğin Kibele'ninkilerde bir yer aramak zorunda olmalarıydı. Bunun tek ailelerde bile dinsel topluluğun birliğini ve evrenselliğini yok edici etkisi vardı, bu şekilde Hristiyanlığa dikkat çekici bir tezat teşkil ediyordu. Benzer bir sonuç, teoride durum bu olmak zorunda olmamakla birlikte, tüm gerçek entellektüalist Gnostik, Manici kültler ve bunlarla mukayese edilebilir tiplerde dikkat çekecekti.

Kardeşçe sevgiyi ve düşmanını sevmeyi öğreten tüm dinlerin kadınların etkisi ya da dinin feminist karakteri yoluyla güç kazandığı hiçbir şekilde doğru değildir; bu durum, Hindistan *ahimsa* (hiçbir canlıyı öldürmeme) dini için de kesinlikle doğru değildir. Kadınların etkisi, sadece dinin duygusal ve histerik yönlerini yoğunlaştırma eğilimindeydi. Hindistan'daki durum böyleydi. Fakat kurtuluş dinlerinin, imtiyazsız sınıflar ve kadınların çıkarlarına oldukça yakın olması gereken, askeri-olmayan ve hatta askerlik karşıtı erdemleri yüceltme eğiliminde olması kesinlikle bir ilgisizlik meselesi değildir.

5. Kurtuluş Dininin Üst ve Alt Sınıflar İçin Ayrımcı İşlevi: Telafiye Karşı Meşruiyet

Kurtuluş dininin, imtiyazlı grupların aksine siyasal ve ekonomik olarak imtiyazsız sosyal gruplar için taşıdığı hususi öneme daha da kapsamlı bir perspektiften bakılabilir. Statü grupları ve sınıflarla ilgili tartışmamızda [IX:6] en yüksek sosyal imtiyazlar talep eden ruhban olmayan sınıfların, özellikle de soyluların onur duygusu ya da üstünlük niteliği hakkında söyleyecek çok fazla sözümüz olacak. Kendine saygı duyguları yaşam kalıplarının, türememiş, mutlak ve nitelik olarak özgün *varlıklarının* bir ifadesi olduğu bilinçlerine dayanır; gerçekte bunun değer duygularının temeli olması gerektiği durumun gerçek doğasında vardır. Diğer taraftan, imtiyazsız sınıfların onur duygusu onlara bazı fonksiyon, görev ya da meslek tahsisini ima eden geleceğe yönelik bazı garanti vaadlere dayanır. Olma iddiasında bulunamadıkları şeyin yerine burada ya da öte dünyadaki gelecek bir yaşamda çağrılacakları, bir gün olacakları şeyin değerini; ya da çoğu zaman henüz sözü edilen güdüyle birlikte, ilahi takdirin bakış açısından görüldüğü şekliyle dünyada ifade ettikleri ve başardıkları şey duygusunu koyarlar. Onların kendi paylarına düşmemiş bir değere olan özlemi, onlar ve mevcut haliyle dünya rasyonalist bir takdir fikrinin, insan dünyasında işleyenden farklı bir değerler skalasına sahip bazı kutsal otoritelerin gözünde bir anlamın çıkarıldığı bu kavramı üretir.

Bu psikolojik durum başka sosyal sınıflara doğru dışsal bir yönelim kazandığında dinin çeşitli sosyal tabakalara sağlamak zorunda olduğu şeylerde belirli karakteristik tezatlar üretir. Her kurtuluş ihtiyacı bazı sıkıntıların ifadesi olduğu için, sosyal ya da ekonomik baskı hiçbir biçimde tek kaynak olmamakla beraber, kurtuluş inançlarının etkin bir kaynağıdır. Diğer şeyler eşit olmak kaydıyla, yüksek sosyal ve ekonomik imtiyazlara sahip sınıflar kurtuluş fikrini geliştirmeye neredeyse hiç eğilim göstermezler. Daha ziyade, dine kendi yaşam kalıplarını ve dünyadaki durumu *meşrulaştırma* öncelikli işlevini atarlar. Bu evrensel görüngü belirli temel psikolojik kalıplara dayanır. Mutlu bir insan kendi konumunu mutsuz olan biriyle karşılaştırdığında bu mutluluk gerçeğiyle tatmin olmaz, ancak daha fazlasını, yani bu mutluluğu hak etmeyi, kendi talihsizliğini eşit derecede kazanmış olması gereken talihsiz insanın aksine kendi iyi talihini kazanmış olduğu bilincini arzu eder. Gündelik tecrübelerimiz gerek siyasal başarı,

üstün ekonomik statü, bedensel sağlık, aşk oyununda başarı, gerekse başka bir şey olsun kişinin mutluluğun meşruluğu ya da bunu hak etmesiyle ilgili böyle zihinsel bir rahatlama ihtiyacının var olduğunu ispatlar. İmtiyazlı sınıfların dinden beklediği şey, eğer varsa, bu meşruiyettir.

Kuşkusuz yüksek imtiyazlı her sınıf bu ihtiyacı aynı ölçüde hissetmez. Özellikle savaşçı kahramanların tanrıları kıskançlığı bilen varlıklar olarak görmeye eğilimli olması dikkate değerdir. Solon, Antik Yahudilik irfanıyla yüksek makamın tehlikesine olan aynı inancı paylaşıyordu. Kahraman kendi üstünlüğünü tanrılar dolayısıyla değil onlara rağmen sürdürür ve gerçekte çoğu kez bunu onların isteklerine karşı yapar. Böyle bir tutum, tanrının, kendisine hoş gelen bazı erdemli insan eylemlerinin mükâfatı olarak mutluluğun meşruluğuna yönelik çok daha güçlü bir ilgiyi ifade eden Çin bürokratik kronikleri ve İsrail'in ruhbansal kroniklerinin aksine Homer ve bazı Hindu destanlarında açığa çıkarılır.

Öte yandan, herhangi bir kimse mutsuzluğun şeytanlar ya da tanrıların gazap ya da kıskançlığıyla ilişkilendirildiğini neredeyse evrensel olarak keşfeder. Uygulamada, antik İbranilik ve özellikle modern Çin dini de dâhil her halk dini, fiziksel zaafı, talihsiz bir kimsenin ya da (Yahudilikte olduğu gibi) o kimsenin atalarının büyüsel-ritüel ya da ahlaki günahkârlığının işareti olarak görür. Buna göre, bu geleneklerde fiziksel olarak kusurlu bir insanın siyasal birliğin topluluk kurbanlarında görünmesi yasaklanır, çünkü tanrının gazabıyla yüklüdür ve o'nun hoşnutluğunu kazanmış talihli insanlar çevresine yaklaşmamalıdır. İmtiyazlı sınıflar ve onlara hizmet eden ruhbanlar arasında bulunan neredeyse her ahlaki dinde, bireyin imtiyazlı ya da imtiyazsız sosyal konumu dinsel bakış açısından bir şekilde hak edilmiş sayılır. Değişen sadece iyi talihin meşrulaştırıldığı formdur.

Buna bağlı olarak, farklı olan imtiyazsız sınıfların durumudur. Onların özel ihtiyacı, acı çekmekten kurtuluştur. Onlar bu kurtuluş ihtiyacını modern proletarya örneğiyle gösterildiği gibi her zaman dinsel bir formda yaşamazlar. Ayrıca onların dinsel kurtuluş ihtiyacı, mevcut olduğu yerde, farklı formlar alabilir. En önemlisi, çeşitli şekillerde tasavvur edilen ancak her zaman bir kimsenin iyi davranışları için ödül ve başkalarının adaletsizlikleri için cezayı içeren adil telafi ihtiyacıyla birleşebilir. Bu adil telafi umudu ve beklentisi oldukça hesapçı bir tutum olarak tüm dünyada kitle dinlerinin en geniş ölçüde yayılmış formu olan büyüye yakındır (gerçekte de onunla bağlantısız değildir.) Bu inancın daha mekanik formlarını reddeden peygamber dinleri dahi, popülerleşme ve rutinleşme

sürecinden geçerken bu karşılık beklentilerine geri kayma eğilimi gösterdi. Bu karşılık ve kurtuluş umutlarının tipi ve kapsamı dinsel vaatler tarafından -özellikle bu vaadler bireyin dünyevi varlığından bir gelecek yaşama yansıtıldığında- uyandırılan beklentilere dayalı olarak büyük çapta çeşitlilik gösteriyordu.

6. Parya Halklar ve Hınç: Hinduizme Karşı Yahudilik

Yahudilik, hem sürgün hem de sürgün sonrası formlarda, dinsel vaadlerin içeriğinin önemiyle ilgili özellikle önemli bir açıklama sağlar. Fiili bir durum olarak Sürgünden beri ve resmi olarak Tapınağın yıkılmasından bu yana (M.S 50) Yahudiler şimdi tanımlanacak olan özel anlamda bir parya halkı haline geldi. (Yahudilerin "parya" halkı olmasının Hindistan'daki parya kastının özel durumuyla, örneğin Kadı yargısı kavramının *kadı*'nın yasal kararları vermesini sağlayan gerçek yasal prensiplerle ilgili olması gibi bir ilişkisi yoktur.) Bizim kullanımımızda "parya halk"; özerk siyasal örgütlenmeden yoksun ve aslen büyüsel, tabucu ve ritüel emirlere dayanan ortak masayı paylaşma ve aynı gruptan biriyle evliliğe karşı yasaklarla karakterize edilen özgün bir kalıtsal sosyal grubu ifade eder. Bir parya halkın iki ek özelliği; siyasal ve sosyal imtiyazlardan yoksun olma ve ekonomik işleyişte çok kapsamlı özgün niteliktir. Kuşkusuz, imtiyazsız ve mesleki olarak uzmanlaşmış Hindu kastlarını ifade eden Hint parya halkı, bu açılardan Yahudilere benzer; zira parya statüleri aynı zamanda yaşam idaresindeki tabular ve kalıtsal dinsel yükümlülükler ve kurtuluş umutlarının parya statüleriyle özdeşleşmesinin sonucu olarak dış dünyadan tecridi de içerir. Bu Hindu kastları ve Yahudilik, bir parya dininin aynı karakteristik etkilerini gösterir: parya halkının üyeleri kendilerini ne kadar bastırılmış bir konumda bulurlarsa din onların o ölçüde birbirlerine ve parya konumlarına bağlanmalarına neden oluyor ve ilahi olarak emredilmiş parya yükümlülükleriyle bağlantılı olan kurtuluş umutları o ölçüde güçlü hale geliyordu. Az önce dile getirdiğimiz gibi en alt Hindu sınıfları, özellikle daha iyi bir durumda yeniden doğmalarının önkoşulu olarak azami gayretle kendi kast yükümlülüklerine bağlanıyordu.

Yahudilere yönelik acımasız aşağılama ve zulüm arttıkça Yahve ve halkı arasındaki bağ daha sağlam hale geldi. Emeviler döneminde siyasal otoriteleri imtiyazlı sınıfların çıkarlarını korumak adına, din değiştirmeyi zorlaştırmak zorunda bırakacak sayılarda imtiyazlı İslam dinine akın eden Doğulu Hristiyanlarla açık bir tezad halinde, Yahudilerin kendilerine yönetici sınıfların imtiyazlarını

kazandırabilecek, kitlelere zorla din değiştirme uğraşları başarısız kaldı. Hem Yahudi hem de Hindu kastları için kurtuluşa ulaşmanın tek aracı, kötü büyü korkusuna kapılmadan ya da kendisi veya atalarının yeniden-doğuş şanslarını tehlikeye atmadan hiç kimsenin ayrılamayacağı, parya halka dayatılan özel dinsel emirleri yerine getirmekti. Yahudilik ve Hindu kast dini arasındaki fark, sahip oldukları kurtuluş umutları tipine dayanır. Hindu üzerine düşen dinsel yükümlülükleri yerine getirmekten yeniden-doğuşla ilgili kişisel fırsatlarında bir iyileşme, yani ruhunun daha yüksek bir kasta yükselişi ya da geçişiydi. Öte yandan Yahudiler soylarının, tüm parya topluluğu ikinci sınıf konumundan kurtaracak ve gerçekte onu dünyada bir efendilik konumuna yükseltecek bir Mesih krallığına katılmasını bekliyordu. Zira hiç kuşkusuz Yahve, tüm dünya uluslarının Yahudilerden borç alacağı fakat onların kimseden borç almayacağı vaadiyle Yahudilerin gettolarda yaşayan küçük tefeciler haline gelmelerinden daha fazlasını kastetmişti. Yahve bunun yerine onları Antik dönemdeki güçlü bir kent-devletin, civardaki köy ve kasabaların sakinlerini borçlular ve borç köleleri olarak tutan vatandaşlarının tipik konumuna koymayı amaçlıyordu. Yahudiler animistik bir yorumla dünyevi ölümsüzlüklerini oluşturacak gerçek soyları adına çalıştı. Hindular sadece animistik bir doktrin olan ruh-göçü, yani gelecekteki enkarnasyonu ile ilgili varsayımlar kabul edilirse ilişkili olduğu bir gelecek insan için de çalışıyordu. Hindu düşünüşü bu dünyada gerçekleşen kast tabakalaşmasını ve onun içindeki kendi kast konumunu sürekli değişmeden bıraktı, aslında o kendi bireysel ruhunun gelecekteki durumunu bu salt dereceler sıralamasına oturtma gayreti içinde oldu. Çarpıcı bir tezat olarak, Yahudi kendi parya halkının avantajına mevcut bir sosyal tabakalaşma devrimiyle kendi kişisel kurtuluşunu bekliyordu; halkı Tanrı tarafından bir parya konumuna değil fakat itibarlı bir konuma seçilmiş ve çağrılmıştı.

İlk defa Niettzche[6] tarafından dikkat çekilen hınç kavramı, tüm büyüsel ve kast dinlerinde bütünüyle yok olmasına rağmen, Yahudi ahlaki kurtuluş dininde önem kazandı. Hınç, Nietzsche tarafından yorumlandığı manada ve antik inancın tam tersine, dünyevi malların orantısız dağılımına imtiyazlı sınıfın günahkârlığı ve kanunsuzluğunun neden olduğunu ve Tanrı'nın gazabının er ya da geç onları yakalayacağını öğreten, imtiyazsız sınıfların özel dinsel ahlakının doğal sonucudur. İmtiyazsız sınıfların bu teodisesinde ahlakçı arayış, bilinçli ya da bilinçsiz bir öç alma arzusunu karşılama aracı olarak hizmet görür. Bu,

kaynak olarak telafi inancıyla bağlantılıdır; zira bir dinsel telafi kavramı ortaya çıktığında acı çekme, beraberinde gelecekteki telafiyle ilgili büyük umutlar getirdiği inancı nedeniyle, dinsel olarak övülmeye değer nitelik alabilir.

Dini bir kavram olan hınç kavramının gelişmesi bir yandan asketik doktrinlerle ya da öte yandan karakteristik nevrotik eğilimlerle desteklenebilir. Ancak acı dini, dinsel *hıncın* spesifik karakterini sadece özel şartlar altında kazanır. *Hınç* kişisel acının kendileri için bireysel erdem olduğu Hindular ve Budistler arasında bulunmaz. Fakat söz konusu durum Yahudiler arasında tamamen farklıdır.

Mezmurlar dini öç ihtiyacıyla doludur ve aynı motif antik İsrail geleneklerinin ruhbansal yeniden işlemelerinde görülür. Mezmurların çoğu oldukça açık bir şekilde bir parya halkı tarafından açık ve nedredeyse saklanmamış bir öç ihtiyacının ahlaki meşruiyeti ve tatminiyle doludur. (İçinde bu duyguların aslen mevcut olmadığı bu pasajların bazıları, kabul edilmelidir ki, eski derlemelere ilavelerdir). Mezmurlardaki öç arayışı, Tanrı'nın emirlerine itaat ettiği halde, dürüst bireyin başına talihsizlik geldiği için Tanrı'ya sitem etme biçimi alabilir. Oysa kâfirin dinsiz tavırları, Tanrı'nın önceden bildirdikleri, emirleri ve otoritesiyle alay etmelerine rağmen onlara mutluluk vermiş ve onları azametli kılmıştır. Aynı öç arayışı kendisini kişinin kendi günahkârlığının mütevazı bir itirafı olarak ifade edebilir; buna en sonunda Tanrıya öfkesinden sakınmak ve lütfunu bir defa daha tek başına kendisine ait olan halka yöneltmesi için yapılan bir dua eşlik edebilir. Her iki ifade biçiminde nihai olarak Tanrı'nın gazabının sonunda hafifletilmiş olacağı ve tıpkı ruhbansal histografya'nın Kenanlı düşmanlara benzer bir kaderi tayin etmiş olduğu gibi gelecekte bir gün onları İsrail'in ayak iskemlesi konumuna düşürerek dinsiz düşmanları iki misli cezalandırmaya yöneleceği umudu beslenir. Bu yüceltilmiş durumun, İsrail, itaatsizlikle Tanrının öfkesini uyandırmadıkça ve dolayısıyla dinsizlere boyun eğmeyi hak etmedikçe devam edeceği de umut ediliyordu. Modern yorumcuların iddia ettiği gibi, bu Mezmurlardan bazılarının dindar Ferisilerin Alexander Janneus'un (M.Ö 103—76) ellerinde maruz kaldıkları zulme yönelik kişisel kızgınlıklarını ifade ettiği doğru olabilir. Bununla birlikte, özgün bir seçim ve koruma açıkça görülmektedir ve her halükarda diğer Mezmurlar bir halk olarak Yahudilerin belirgin parya statülerine oldukça açık tepkilerdir.

Dünyada başka hiçbir dinde Yahve tarafından açığa vurulan eşsiz öç arzusuna sahip evrensel bir tanrı bulamayız. Aslında tarihin ruhbanlarca yeniden

değerlendirilmesinin sağladığı verilerin tarihsel değerde ve neredeyse sarsılmaz güvenilirlikteki içeriği; örneğin Megiddo Savaşı gibi söz konusu olayın bu telafi ve öç teodisesine uymamaktadır. Böylece Yahudi dini dikkat çekici biçimde bir cezalandırma dini haline geliyordu. Tanrı tarafından emredilen erdemler telafi umuduyla uygulanır. Bu ayrıca, esasen halkın bir bütün olarak telafi gününü görmek için yaşayacağı ve bireyin kendi değerini sadece bu şekilde yeniden kazanabileceği şeklinde ortak bir umuttu. Bunun beraberinde, sözü geçen ortak teodiseyle karışmış olarak daha önce doğru sayılan kişisel kaderle ilgili bireysel bir teodise gelişti. Bireysel kaderle ilgili problemler tamamen farklı çevreler yani üst sınıflar tarafından üretilen ve problemin çözümünden feragat ve Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki mutlak hâkimiyetine itaatte zirveye ulaşan Eyüb Kitabı'nda keşfedilir. Bu itaat Püritenlik'te kader doktrininin habercisiydi. İlahi olarak takdir edilmiş cehennemde ebedi olarak cezalandırılmayla ilgili duygusal dinamikler, Tanrı'nın telafi ve mutlak hâkimiyetini içine alan az önce tartışılan fikirler kompleksine eklendiğinde ader kavramı ortaya çıkmak zorundaydı. Fakat kadere inanış o zamanın İbranileri arasında ortaya çıkmadı. Bunlar arasında Eyüb Kitabı'nın sonucu, yazarının amaçladığı manada neredeyse tamamen yanlış anlaşılmış olarak kaldı; bunun nedeni iyi bilindiği gibi, Yahudilik dinindeki müşterek telafi doktrininin sarsılmaz gücüydü.

Dindar Yahudilerin zihninde yasanın ahlakçılığı, sürgün ve sürgün-sonrası dönemin neredeyse tüm kutsal metinlerini kapsayan sözkonusu öç umuduyla kaçınılmaz olarak birleşti. Üstelik bu umut iki bin beş yüz yıl boyunca - dünyanın diğer halklarından dini olarak kutsanmış bir tecride ve bu dünyayla ilişkili ilahi vaadlere sıkı biçimde kenetlenmiş bir halk olan- Yahudi halkının neredeyse bütün ibadetlerinde göründü. Yahudiler böyle bir telafi umudundan, bilerek ya da bilmeyerek, yeni bir güç türetmek zorunda kaldı. Ancak, Mesih gelişini geciktirdikçe, bu umut entelektüel sınıfın dinsel düşünüşünde, tüm dünyayla barışa hazır oluşla birleşen Tanrı'yla ilgili içsel bilincin ya da Tanrı'nın iyiliğine olan mütevazı duygusal güvenin değeri lehinde geri plana çekildi. Bu, özellikle bir topluluğun bütünüyle siyasal tecride mahkûm edilmiş sosyal durumunun hoş görülebilir olduğu dönemlerde meydana geldi. Öte yandan Haçlı seferleri dönemi gibi zulümlerle nitelenen devirlerde ceza umudu, ya öç için Tanrı'ya delici fakat nafile haykırışla ya da Yahudi ruhunun onu lanetleyen düşman karşısında toz haline gelebilmesi duasıyla yeniden alevlendi. Sonraki durumda

kötü sözler ya da davranışlara başvuru yoktu; sadece Tanrı'nın emirlerinin uygulanması için sessiz bir bekleyiş ve Tanrı'ya açık kalması için kalbin terbiyesi vardı. *Hıncı* Yahudilikteki belirleyici bir unsur *kini* yorumlamak, Yahudiliğin yaşadığı birçok önemli tarihsel değişim göz önüne alındığında inanılmaz bir hata olacaktır. Ancak *hıncın* Yahudi dininin temel nitelikleri üzerindeki etkisini de hafife almamalıyız. Yahudilik diğer kurtuluş dinleriyle karşılaştırıldığında, Yahudilikte dinsel hınç doktrininin kendine özgü bir niteliğe sahip olduğunu ve başka herhangi bir dinin imtiyazsız sınıfları arasında bulunmayan benzersiz bir rol oynadığını keşfeder.

İmtiyazsızlarla ilgili bir teodise bir şekilde, taraftarlarını öncelikle imtiyazsız sınıflardan çıkaran her kurtuluş dininin bir parçasıdır ve gelişen ruhbansal ahlak bu tür gruplara dayanan cemaatsel dinin bir parçası olduğu her yerde bu teodiseye uyum sağladı.

Dindar Hindu ve Asyalı Budistler arasında hıncın ve ayrıca fiilen her türlü sosyal devrimci ahlakın yokluğu, kast sisteminin kendisinin ebedi ve mutlak biçimde adil olduğu görüşüne sahip yeniden doğuş teodiseleriyle ilişkili olarak açıklanabilir. Önceki yaşamın erdemleri ya da günahları belirli bir kastta yeniden doğuşu ve bir kimsenin mevcut yaşamındaki davranışı sonraki yeniden doğuşundaki gelişme fırsatlarını tayin eder. Bu teodise altında yaşayanlar, Yahudiler tarafından Tanrı'nın vaadlerine dayanan iddialar ve yaşadıkları onursuz fiili şartlar arasında yaşanan çatışmanın zerresini dahi yaşamadı. Bu çatışma kendi fiili sosyal durumlaryla sürekli bir gerilim ve devamlı olarak faydasız beklenti ve umut içinde yaşayan Yahudiler için bu yaşamda huzur bulma olasılığını engelledi. Yahudilerin imtiyazsızlığa ilişkin teodisesi dinsiz kâfirlerin merhametsiz alayıyla karşılandı; ancak Yahudiler için teodise, dinsiz kâfirlerin dinsel eleştirisini yasaya sadakatlerine dönük daima tetikte olan bir ilgiye dönüştürme etkisine sahipti. Bu kaygı çoğu kez acıyla renklendi ve gizli özeleştiriyle tehdit edildi.

Yahudi yaşam boyu eğitiminin bir sonucu olarak, dindaşlarının dinsel yükümlülükleri üzerinde kazuistik düşünmeye doğal olarak yatkındı. Sonuç olarak tüm insanların Yahve'nin lütfunu kazanması onların dini yasaya titizlikle uymalarına bağlıydı. Orada, bu değersiz dünyada bir anlam bulmadaki umutsuzluğu, Tanrı'nın cezalandırmasına boyun eğme, kibir yoluyla Tanrı'ya karşı günah işleme endişesi ve son olarak ritüel ve ahlakta korku dolu bir titizlikle birleştiren, sürgün sonrası zamanlara özgü unsurların özgün bir karışımı orta-

ya çıktı. Tüm bu çatışmalar Yahudileri artık başkalarına saygı için değil sadece özsaygıları ve kişisel itibar duyguları için umutsuz bir mücadeleye girişmeye mecbur etti. Kişisel değer duygusu için mücadele, bireyin yaşam tarzının tüm anlamına zarar verme tehdidinde bulunarak her defasında istikrarsız hale gelmiş olmalıydı. Zira nihai olarak Tanrı'nın vaadinin gerçekleşmesi her zaman, kişinin Tanrı huzurundaki değerinin tek ölçütüydü.

Aslına bakılırsa gettoda yaşayan bir Yahudi'nin mesleğindeki başarısı, Tanrı'nın ona yönelik özel lütfunun somut delili haline geldi. Fakat tanrıyı hoşnut eden bir çağrıda (*Beruf*) kendini-özgürleştirme kavramı (*Bewaehrung*) iç-dünyacı asketizm açısından (*inner-weltliche Askese*) Yahudilere uygulanamaz. Tanrı'nın lütfu Yahudiler için yaşamın sistematik, rasyonel, metodik modeline Puritenler için olduğundan çok daha az bağlıydı. Bu Puritenler için *certìtudo salutis*'in tek mümkün kaynağıydı. Yahudi cinsel ahlakı natüralist ve anti-asketik kaldığı gibi, antik Yahudiliğin ekonomik ahlakı da kendi temel prensipleri içinde çok güçlü bir biçimde gelenekçi kalır. Bu, tabii ki servete duyulan samimi bir saygıyla karakterize ediliyordu; bu durum herhangi bir asketizm sisteminde bulunmuyordu. Ayrıca tüm dışa dönük dindarlık sistemlerinin Yahudiler arasında ritüelist bir temeli vardı ve dahası dinin belirgin duygusal ruh haliyle dikkate değer biçimde karışmıştı. Yahudi ekonomik ahlakının gelenekselci kaidelerinin tam kapsamları içinde, doğal olarak her antik ahlaki sistemde olduğu gibi yabancılara değil sadece bir kimsenin din kardeşlerine uygulandığını not etmeliyiz. O zaman, bir bütün olarak değerlendirildiğinde Yahve'nin vaadlerine inanç sonuçta fiili olarak Yahudiliğin kendi alanı içinde *hınç* ahlakının güçlü bir bileşenini üretiyordu.

Kurtuluş, teodise ya da cemaatsel din ihtiyacını sadece imtiyazsız sosyal sınıflar arasında gelişen bir şey ya da bir öç ürünü ve dolayısıyla sadece "kölelerin ahlaki bir başkaldırısının" sonucu olarak tasvir etmek hatalı olacaktır. Bu durum, kendi vaadlerini en vurgulu biçimde, maddi ve manevi açıdan yoksul olanlara yöneltmesine rağmen antik Hristiyanlık için dahi geçerli değildir. (Yahudilerin dış dünyadan tecrit edilmesi için maksatlı olarak teşkil edilmiş olan) ritüel yasalarının dokusunun değerini yitirmesi ve parçalanmasından ve bunun sonucunda din ile bir parya halk olarak inanç sahiplerinin kast benzeri konumu arasındaki bağın çözülmesinden kaynaklanan sonuçlar, İsa'nın peygamberliği ile onun doğrudan sonuçları arasındaki çelişkide net bir biçimde gözlemlenebilir.

Hiç kuşkusuz, erken Hristiyan peygamberliğinin, (Lazarus efsanesinde en açık bir biçimde ifade edildiği şekliyle) insan kaderlerinin gelecekte eşitlenmesi manasında, ceza doktrininin ve [Tanrı'nın sorumluluğu olduğu gösterilen] öcün en kesin unsurlarını içeriyordu. Ayrıca burada da, Tanrı'nın Krallığı ilk planda açıkça, özellikle ya da öncelikle Yahudiler için ayrılmış bir alan olarak dünyevi bir krallık şeklinde yorumlanır, zira Yahudiler antik zamanlardan beri gerçek Tanrı'ya inanıyordu. Bununla birlikte, yeni dinsel beyanların bir parya halkının keskin kin duygusu ve karakteristiğini kesin olarak ortadan kaldırdı.

İsa Peygamber'in kurtuluşa ulaşmaya yönelik olarak zenginliğin oluşturduğu tehlikelere karşı geleneğe göre yaptığı uyarıları dahi asketizm tarafından güdülenmedi. Kuşkusuz onun zenginliğe karşı vaazının güdüsü hınç değildi, çünkü gelenek İsa Peygamber'in sadece (o zamanın Filistin'inde oldukça küçük tefeciler olan) han sahipleriyle değil aynı zamanda diğer varlıklı insanlarla da görüşmesine ilişkin birçok kanıtı korumuştur. Ayrıca İncil'in eskatolojikal beklentilerin gücüne dayanan, dünyevi işlere yönelik etkileyici kayıtsızlığı göz önüne alındığında, hınç İsa Peygamber'in zenginlikle ilgili doktrinlerinin temel güdüsü sayılamaz. Zengin genç adam tam bir havari olmayı istiyorsa, koşulsuz olarak bu dünyayı terk etmeye davet ediliyordu. Fakat Tanrı için her şeyin, servet sahiplerinin kurtuluşunun bile mümkün olduğu ifade edilir [Matta 19.21-26]. Servetini terk etme kararı veremeyen zengin insan önündeki zorluklara rağmen yine de kurtuluşa erişebilir. Bu dünyanın ruhları fakir olanlarına ve iyi insanlarına Tanrı'nın Krallığı'ndan doğrudan gelen mutlu haberleri ve kötü ruhların hâkimiyetinden bağımsızlık getiren evrensel sevgi peygamberi İsa'nın doktrini ve öğretisinde "proleter içgüdüler" yoktu. Benzer şekilde, servetin proleterce kınanması, Buda'ya aynı ölçüde yabancı olurdu. Onun için kurtuluşun mutlak önkoşulu dünyadan koşulsuz olarak el çekmekti.

Hınç faktörünün sınırlı önemi ve "baskının" kavramsal şemasını neredeyse evrensel olarak uygulamanın belirsizliği, en açık olarak Nietzsche şemasını hatalı olarak uygunsuz Budizm örneğine uyguladığında görünür. Budizm, *hınç* ahlakının her tipine en radikal antitezi teşkil ederek, aslen neredeyse tümüyle imtiyazlı kastlardan, özellikle de hem burada hem de öte dünyada yaşam yanılsamasını mağrur ve aristokratik olarak reddeden savaşçı kasttan toplanan entellektüel bir sınıfın kurtuluş doktrini olarak doğdu. Budizm sosyal kaynak açısından, Greklerin kurtuluş doktrinleri, özellikle de içerikleri köklü biçimde

farklı olsa da Neo-Platonik, Manici ve Gnostik tezahürlerle karşılaştırılabilir. Budist *bhikshu Nirvana*'yı arzu etmeyen birine tüm dünyayı ve hatta cennette yeniden doğmayı çok görmez.

Budizm'e ilişkin bu örnek, kurtuluş ve ahlaki din ihtiyacının imtiyazsız sınıfların sosyal durumunun ve burjuvazinin yaşam tarzı tarafından şekillenen rasyonalizminin yanında yine de başka bir kaynağa sahip olduğunu kesin biçimde gösterir. Bu ilave faktör entelektüalizmdir; özellikle de maddi ihtiyaçla değil fakat dünyayı anlamlı bir evren olarak anlamaya yönelik içsel bir dürtü ile ahlaki ve dinsel meseleler üzerine derin düşünmeye ve ona karşı bir tavır almaya sevkedilen insan zihninin metafiziksel ihtiyaçlarıdır.

NOTLAR

1. *Humiliati* 12. Yüzyılda ortaya çıkışından 16. Yüzyılda Karşı-Reformasyon tarafından nihai olarak bastırılıncaya kadar çok az hoş görülen ruhban sınıfından olmayan burjuva asketikleriydi.

2. Gustav Adolf Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 234 vd.

3. Bkz. Werner Sombart, Das Proleteriat (Frankfurt: Rütten und Loening, 1906), 75 vd. ve aynı yazar. Sozialismus und soziale Bewegung, 1908, 6. Basım, 25. (W)

4. Bkz. Weber, The Religion of India, 306 vd.

5. *Theookos* krallığın Meryem Anasıdır; Almanca metindeki "emperyalist" terimi Nicalo Pisano'nun (tahminen 1225-1278) " proto-Rönesans" tarzına işaret eder. Bu konu ve burjuva eğilimleri hakkında bkz. Albert Brach, *Nicola und Giovanni Pisano und die Plastik des XIV. Jahrhunderts in* Siena (Strassburg: Heitz, 1904). 1904 yılı civarında Nicola Pisano'nun tarzının kaynakları konusunda bir tartışma başladı; bir tez onu Güney İtalya'da İmparator II. Frederick'in imparatorluk odalarından çıkarıyordu; bkz. georg Swarzenski, Nicola Pisano (Frankfurt: Iris, 1926). *Burjuvalaşma* Nicola'nın Vaftizhane'deki (1259) vaiz kürsüsüyle Giovanni tarafından *Katedral* için yapılan (1311) arasındaki tezatta gözlemlenebilir. (Wi)

6. *Hınç ve* " ahlakta köle başkaldırısı " ile ilgili olarak bkz. Friedrich Nietzsche, *Werke* (Leipzig: Kröner, 19030), II, 38 ve 98 vd.

VII. ENTELEKTÜALİZM, ENTELEKTÜLLER ve KURTULUŞ DİNİ

1. Dinin Entelektüel İşleyicileri Olarak Rahipler ve Keşişler

Dinlerin kaderi, çok kapsamlı bir biçimde entelektüalizm ve onun ruhbanlık ve siyasal otoritelerle olan çeşitli ilişkilerinden etkilenmiştir. Buna karşılık, bu ilişkiler de, belirli bir entelektüalizmin en önemli taşıyıcısı olan sınıfın kaynağından etkilendi. Başlangıçta, ruhbanlık özellikle kutsal metinlerin var olduğu yerde, entelektüalizmin en önemli taşıyıcısıydı; bu ruhbanlığın kutsal yazmaları yorumlamayla ve onların içeriğini, anlamını ve uygun biçimde uygulanışını öğretmeyle meşgul olan bir edebi lonca haline gelmesini zorunlu kılıyordu. Fakat antik kent-devletlerinin dinlerinde ve özellikle de Fenikeliler, Grekler ya da Romalılar arasında böyle bir gelişme meydana gelmedi, bu durum Çin ahlakında da mevcut değildi. Bu örneklerde tüm metafiziksel ve ahlaki düşünce gelişimi, örneğin Hesiod'da sadece çok sınırlı bir kapsamda gelişen teoloji gelişiminde olduğu gibi ruhban olmayanların eline geçti.

Buna karşın, entelektüalizmin ruhbanlık tarafından geliştirilmesi, Hindistan, Mısır, Babil, Zerdüştlük, İslam ve antik ve Orta Çağ Hristiyanlığın da en üst düzeyde geçerliydi. Teoloji sözkonusu olduğu kadarıyla, entelektüalizmin ruhbanlar tarafından geliştirilmesi modern Hristiyanlıkta da meydana gelmiştir. Mısır dinlerinde, Zerdüştlükte, antik Hristiyanlığın bazı aşamalarında ve Vedalar çağındaki Brahmanizm'de (M.Ö.1500–1000, yani ruhban olmayanların asketizminin doğuşu ve Upanişadlar felsefesinden önce), ruhbanlık dinsel metafizik ve ahlakın gelişimini büyük oranda tekeli altına almayı başardı. Böyle bir ruhbansal tekel Yahudilik ve İslam'da da mevcuttu. Fakat bu Yahudilikte, ruhbansal olmayan peygamberliğin güçlü etkisiyle çok zayıfladı, İslam'da ise, ruhbanlığın salt etkileyici gücü Sufi düşünüşünün meydan okuyuşuyla sınırlandı. Antik çağ ve Orta Çağ Hristiyanlığının

yanısıra Budizmin ve İslamın bütün alanlarında da, rahiplerle birlikte ya da onların yerine, metafizikle ve bilimin önemli dallarıyla olduğu kadar teoloji ve ahlak alanlarıyla da ilgilenen ve buralarda yazanlar, manastırcılığa yönelmiş keşiş ya da gruplardı. Buna ek olarak sanatsal yazın üretimiyle de meşgul oldular. Şarkıcının kültik önemi Hindistan'daki Veda'lara epik, lirik ve hicivsel şiirin, İncil'e de İsrail'in erotik şiirinin sokulmasında rol oynadı; mistik ve ruhani (*pneumatisch*) duygunun şiirsel ilhamla bağlantısı mistiğin hem Doğu hem de Batı şiirindeki rolünü açıklar.

Fakat biz burada edebi üretimle değil, dinin kendisinin, onun üzerinde belirleyici bir etkide bulunan entelektüel sınıfın özel karakteri tarafından biçimlenmesiyle ilgileniyoruz. Ruhbanların din üzerindeki entelektüel etkisi, edebiyatın ana taşıyıcısı olduğu yerde bile ruhban olmayan sınıfların ruhbanlığa ve bizzat ruhbanlığın güç konumuna muhalefet etmesine dayalı olarak oldukça çeşitli kapsamdaydı. Spesifik dinsel etki en güçlü ifadesine geç Zerdüştlük'te ve Mısır ve Babil dinlerinde ulaştı. Deuteronomi ve sürgün dönemlerindeki (600—400 M.Ö) Yahudilik özde peygamberi olmasına rağmen, ruhbanlık gelişen din üzerinde belirgin bir biçimlendirici etkide bulundu. Daha geç Yahudilikte, belirleyici etkide bulunan ruhban değil rabi oldu. Hristiyanlık; Antik Dönemin sonunda ve Orta Çağ ların ortalarında ve daha sonra tekrar Karşı Reformasyon döneminde ruhbanlıktan ve manastır sisteminden belirleyici biçimde etkilendi. Öte yandan Lutherizm ve Kalvenizm'de papazların etkisi hâkimdi. Hinduizm, en azından kendi kurumsal ve sosyal bileşenleri açısından, Brahmanlar tarafından biçimlendi ve onlardan olağanüstü derecede etkilendi. Bu, özellikle, Brahmanların ulaştığı her yerde, sosyal hiyerarşisi nihai olarak Brahmanların her özel kasta tahsis ettiği derece tarafından belirlenen kast sistemine uygundur. Tüm çeşitliliği içinde Budizm, fakat özellikle Lamaizm, Doğu Hristiyanlığındaki geniş grupları daha az bir dereceye kadar etkilemiş olan manastır sisteminden bütünüyle etkilenmiştir.

2. Din Yenileyicileri Olarak Yüksek Statülü Entelektüeller

Biz burada özellikle, keşişlerden başka, kilise dışındaki ruhban olmayan entelektüellerin ruhbanlarla ilişkisiyle ve ayrıca entelektüel sınıfların dinsel teşebbüsle olan bağıyla ve dinsel cemaat içindeki konumlarıyla ilgileniyoruz. Bu noktada Asyanın tüm büyük dinsel doktrinlerinin entelektüellerin eseri olduğunu temel öneme sahip bir gerçek olarak belirlemeliyiz. İlgili tüm doktrinlerin yanı sıra, Budizmin ve Caynacılığın kurtuluş doktrinleri de Veda eğitimi almış

entelektüel bir elit tarafından nakledildi. Bu eğitim her zaman tam manasıyla akademik bir yapıya sahip olmamasına rağmen, Hindu aristokratların, özellikle Brahmanlara karşı olan *Kshatriya* soylu sınıfı üyelerinin eğitimine uygundu. Çin'de bizzat kurucusu ile başlayan ve resmi olarak Taoizm'in kurucusu sayılan Lao Tzu'yu içine alan Konfüçyüsçülüğün taşıyıcıları, ya klasik edebi eğitim almış resmi görevliler ya da benzer eğitim almış filozoflardı.

Çin ve Hindistan dinleri çoğunlukla değişikliğe uğramış formda olsa da Grek felsefesinin neredeyse tüm teorik biçimlerini sergiler. Konfüçyüsçülük Çin'in resmi ahlakı olarak, klasik edebi eğitim almış bir resmi görev taliplileri grubu tarafından taşındı; fakat Taoizm'in pratik büyüyle ilgili popüler bir teşebbüs haline geldiği doğrudur. Hinduizm'in büyük reformları, topluluk organizasyonu daha sonradan çoğunlukla daha düşük kast üyelerinin ellerine düşmesine rağmen, Brahmanist bir eğitim almış olan aristokratik entelektüeller tarafından gerçekleştirildi. Hindistan'daki bu reform süreci; başlarda ana desteğini, Salmeron ve Laynez gibi diyalektik eğitim almış Cizvit'lerden bulan Katolik Karşı Reformasyonunun yanı sıra, profesyonel dini eğitim almış olan eğitimli insanlar tarafından yönlendirilen Batı Avrupa'daki Reformasyon'dan başka bir yöne girdi. Hindistan'daki reform hareketinin seyri İslam doktrininin, mistisizm ve ortodoksiyi kısmen resmi hiyerarşinin kısmen de teolojik eğitim almış yeni gelişen makam soylularının ellerinde kalan liderlikle birleştiren Gazali tarafından yeniden inşasından da farklılık gösteriyordu. Bu yüzden Yakın Doğu'nun kurtuluş dinleri olan Manicilik ve Gnostizm özellikle entelektüellerin dinleridir. Bu onların kurucuları, an taşıyıcıları ve kurtuluş doktrinlerinin karakteri için de geçerlidir.

Tüm bu durumlarda söz konusu dinler arasındaki çeşitli farklılıklara rağmen entelektüel sınıflar sosyal skalada görece olarak yüksektiler ve Grek felsefe ekollerininkine ya da geç Orta Çağ ın en aydın manastırcı ya da seküler hümanist eğitim tiplerine benzeyen felsefi eğitime sahiptiler. Bu gruplar her bir durumda ahlak ya da kurtuluş doktrinlerinin taşıyıcılarıydılar. Dolayısıyla, entelektüel sınıflar belirli bir durumda Plâton akademisi ve Yunanistan'daki ilgili felsefe ekollerininkine benzer bir akademik teşebbüs oluşturabilir. Bu durumda, entelektüel sınıflar, Yunanistan'dakiler gibi, mevcut dinsel uygulamaya karşı hiçbir resmi tavır almıyordu. Çoğu kez mevcut dinsel uygulamadan kendilerini çekmek yerine onu önemsemediler ya da felsefi olarak yeniden yorumladılar. Kültün resmi temsilcileri, kendi paylarına, Çin'deki bir kült ya da Hindistan'da-

ki Brahmanlara yönelik sorumluluğu üstlenmiş devlet görevlileri gibi, entelektüeller doktrinini gerek ortodoks gerekse (Çin materyalist doktrinleri ve Hint düalist Sankhya felsefesi örneğinde ifadesini bulduğu biçimiyle) heterodoks olarak görme eğilimindeydi. Burada, temelde akademik bir yönelime sahip ve pratik dinle sadece dolaylı ilişkisi olan bu hareketlerle ilgili herhangi bir ilave detaya giremeyiz. Asıl ilgi alanımız daha ziyade, özellikle dinsel bir ahlakın oluşturulmasıyla ilgili olan, bundan önce bahsi geçen başka hareketlerdir. Klasik Antikitede'ki en iyi örneklerimiz Pisagorcular ve Neo-Plâtoncularıdır. Entelektüellere ait bu hareketler sosyal bakımdan imtiyazlı sınıflar arasında standart bir biçimde ortaya çıkmıştır ya da bu elit gruplardan gelen insanlar tarafından yönlendirilmiş ya da kesin biçimde etkilenmiştir.

3. İmtiyazlı Sınıfların Siyasal Çöküşü ve Entelektüellerin Gerçeklerden Kaçışı

Sosyal olarak imtiyazlı gruplar tarafından geliştirilen güçlü bir kurtuluş dini normal olarak, bu tabakalara yönelik askeri yönetimden arındırılma başladığında ve siyasal faaliyet imkânlarını ya da buna olan ilgilerini kaybettiklerinde, en iyi şansına sahiptir. Bu nedenle kurtuluş dinleri, genellikle yönetici sınıflar, soylular ya da orta sınıflar kendi siyasal güçlerini bürokratik-askeri bir üniter devlete kaptırdığında ortaya çıkar. Yönetici sınıfların, ne nedenle olursa olsun, siyasetten çekilişi bir kurtuluş dininin gelişimini de destekler. Böyle bir durumda; yönetici sınıf kendi entelektüel eğitimlerini, nihai entelektüel ve psikolojik sonuçları açısından, sıradan dünyanın yüzeysel meselelerine pratik katılımlardan çok daha önemli sayar. Bu, kurtuluş dinlerinin, sadece bu gibi zamanlarda ortaya çıktığı anlamına gelmez. Aksine, söz konusu entelektüel kavramlar bazen dinamik siyasal ya da sosyal değişim dönemlerindeki önyargısız yansımanın bir sonucu olarak, bu gibi önkoşulların canlandırıcı etkisi olmaksızın ortaya çıkabilir. Fakat bu durumda, bu gibi düşünce biçimleri; genellikle sadece entelektüel sınıf bir depolitizasyon sürecine maruz kaldığında baskın hale gelen, bir tür yer altı varlığına yol açma eğilimindedir.

Güçlü bir bürokrasi ahlakı olan Konfüçyüsçülük tüm kurtuluş doktrinlerini reddediyordu. Öte yandan, Konfüçyüsçülerin dünyaya uyum göstermesinin radikal antitezlerini teşkil eden Caynacılık ve Budizm, tamamen anti siyasal, pasifist ve dünyayı reddeden entelelktüalist bir tutumun somut ifadeleriydi.

Ancak, Hindistan'daki bu iki dinin önemli sayıda takipçisinin, zamanın siyasal meselelere olan ilgiyi zayıflatma eğilimi gösteren olaylarına paralel bir biçimde artış gösterip göstermediğini bilmiyoruz. İskender zamanından önce küçük Hindu prenslerinin başında olduğu, (Hindistan'da her yerde aşamalı olarak ön plana çıkan) Brahmanizmin etkileyici birliğinin karşısında herhangi bir siyasal dinamikten yoksun küçük devletlerin çoğulculuğu, entelektüel eğitim almış soylu grupları meraklarını siyaset dışında tatmin etmeye yöneltmede tek başına yeterliydi. Bu nedenle, (yaşlılığında kendi payını bırakmış bir *vanaprastha*—orman sakini—olarak) Brahman rahibinin kutsal metinlerde emredilen dünyadan feragati ve halk tarafından ona yöneltilen saygı, Brahman olmayan asketikler (*shramanas*) devrimi ile sonuçlandı. Fiili gelişimin başka yönde olması elbette mümkündür. Şöyle ki; "oğlunun oğlunu görmüş olan" Brahman rahibine dünyadan-feragat etmesi tavsiyesi iki olayın ikincisi ve bir eğretilemedir. Her halükarda, *shramana*'lar, asketik karizmanın sahipleri olarak, halkın saygısını kazanmada resmi ruhbanlığı çok geçmeden geride bıraktı. Bu manastırcı apolitizm formu çok erken zamanlardan beri, yani apolitik felsefi kurtuluş doktrinleri ortaya çıkmadan çok önce Hint soyluları arasında yaygındı.

İster mistagojik isterse peygamberi tipte olsun Yakın doğu dinleri ve bunun yanında daha dini tipte ya da laik entelektüellerin savunucusu olduğu daha felsefi türde Doğu ve Helenistik kurtuluş doktrinleri, sosyal olarak imtiyazlı sınıfları içerdikleri kadarıyla, neredeyse istisnasız olarak, aydın sınıfların siyasal etki ve katılımının zoraki ya da gönüllü yokluğunun fiili sonucuydu. Babil'de, kaynağı Babil dışında olan unsurlarla kesişmiş kurtuluş dinine yönelim ilk olarak Mandenizm'de görüldü. Yakın Doğu'daki entelektüellerin dini, bu yönelime önce Mithra kültüne ve başka kurtarıcıların kültlerine katılımla ve daha sonra, aydın sınıftaki tüm siyasal ilgi kaybolduktan sonra Gnostizm ve Manicilik kültlerine katılımla girdi. Yunanistan'da entelektüel sınıflar arasında, Pisagorcu mezhep ortaya çıkmadan önce dahi, kurtuluş dini her zaman var olmuştu; ancak belirleyici siyasal güce sahip gruplara egemen değildi. Geç Helen ve Roma zamanlarında laik eliti arasında felsefi kurtuluş doktrinlerinin başarısı ve kurtuluş kültlerinin yayılması, bu grupların siyasal katılımdan kesin olarak sapmalarıyla paralellik arz eder. Aslında zamanımızın (1915) Alman entelektüellerinin bir parça gereksiz "dinsel" ilgileri kendi siyasal kayıtsızlıklarından ileri gelen siyasal hayal kırıklıklarıyla yakından ilgilidir.

İmtiyazlı sınıflar arasında ortaya çıkan kurtuluş araştırmaları genel olarak,

daha sonra tartışılacak olan, kurtuluşa ilişkin özgün bir entelektüel yeterlilikle özdeşleşmiş bir "aydınlanma" mistisizmine eğilimle karakterize edilir. Bu onların psikolojik tecrübelerine göre, kurtuluşa giden bu yoldan bir sapmayı teşvik etmesi bakımından güçlü doğal, duygusal ve fiziksel bir değer kaybı meydana getirir. Cinselliğin abartılması ve etkili arıtımı; normal cinselliğin onun yerini alan dışavurumlar lehinde aynı anda baskılanmasıyla birlikte "sadece entelektüeller" olarak tanımlanabilecek kişilerin yaşam kalıplarıyla belirlendi ve cinsellikle ilgili bu abartmalar ve baskılamalar, bazen, modern psikopatolojinin henüz kendisi için genel-geçer uygulanabilir kurallar formüle etmediği bir rol oynadı. Bu olaylar, güçlü bir biçimde belirli görüngüleri, özellikle Gnostik gizemlerinde, açıkça köylülerin baküs ayinlerinin yerini tutan yüceltilmiş masturbasyon olarak görünen belli fenomenleri hatırlatır. Dinin sayesinde irrasyonelleştiği sürecin bu saf psikolojik önkoşulları entelektüalizmin dünyayı anlamlı bir kozmos olarak kavrama şeklindeki doğal rasyonalist ihtiyacıyla kesişir. Bazı tipik sonuçlar (birazdan hakkında daha fazla şey söylenecek) Hindu *karma* doktrini ve onun Budist varyantı muhtemelen aristokratik entelektüel gruplarda türeyen, Yahudiler arasındaki Eyüb Kitabı ve Mısır literatürü, Gnostik teorisi ve Manici düalizmdeki benzer unsurlardır.

Bir kurtuluş doktrini ve entelektüalist bir kaynağı olan bir ahlak bir kitle dini haline gelince, entelektüel olarak eğitilmiş grupların ihtiyaçlarına uyarlanmış bir ezoretizm ya da bir tür aristokratik statü ahlakıyla ortaya çıkar. Ancak bu arada kurtuluş dini, entelektüel olmayan kitlelerin ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle, popüler bir büyüsel kurtarıcı doktrinine dönüşmüştür. Bu nedenle Çin'de, kurtuluşla hiç ilgilenmeyen bürokratların Konfüçyüsçü statü ahlakıyla birlikte olarak, Çin'de Taoist büyü ve Budist kutsal ve ritüel lütuf; bu gibi inançlar klasik eğitim almış kişiler tarafından küçümsense de, halk inancı olarak fosilleşmiş bir formda varlığını sürdürdü. Benzer şekilde, manastırcı grupların Budist kurtuluş ahlakı; büyü ve ruhban olamayanların putperestliği, tabucu büyünün sürekli varlığı ve Hinduizm'deki bir kurtarıcı dinin yeni gelişimiyle beraber yaşamaya devam etti. Gnostizm ve onunla ilişkili kültler içinde entelektüalist din, aydınlanmamışların erişiminin dışında tutulan bir kutsama hiyerarşisiyle birlikte mistagoji formu aldı.

Entelektüel tarafından aranan kurtuluş daima içsel ihtiyaca dayanır ve bu nedenle yaşamdan daha uzak, arayışı imtiyazsız sınıfların karakteristiği olan dışsal ıstıraptan kurtuluştan daha teorik ve daha sistematiktir. Entelektüel,

kazuistikliği sınırsızlığa uzanmış olan çeşitli yollarla, hayatına derin bir anlam kazandırmaya ve dolayısıyla kendiyle, hemcinsleriyle ve kozmosla bütünlük sağlamaya çalışır. "Dünya"yı anlam problemi olarak kavrayan entelektüeldir. Entelektüalizm büyüye inancı baskı altına alınca, dünyanın süreçleri büyüden kurtulur, kendi büyüsel anlamlarını kaybeder ve bundan sonra sadece "vardır" ya da "meydana gelebilir", ama artık herhangi bir anlam taşımaz. Sonuç olarak, dünya ve bütünsel yaşam modelinin önemli ve anlamlı bir düzene tabi olması gerektiği şeklinde artan bir talep vardır.

Anlamlılık koşulunun dünyanın deneysel gerçekleri ve onun yerleşik kurumlarıyla ve kişinin deneysel dünyadaki yaşam idaresi olanaklarıyla çatışması entelektüelin dünyadan karakteristik kaçışından sorumludur. Bu, belki mutlak yalnızlığa ya da daha modern formda sözgelimi Rousseau örneğinde, insan kurumlarıyla bozulmamış bir doğaya kaçış olabilir. Ayrıca Rus *narodnichestvo*'sunun (halkçılığının) karakteristiği olan, sosyal geleneklerden etkilenmemiş, halka kaçış gibi bir dünyadan kaçış romantizmi olabilir. Daha tefekküre dönük ya da daha etkin asketik olabilir. Öncelikle bireyin kurtuluşunu ya da dünyanın daha ahlaki bir statü doğrultusunda ortak devrimsel bir dönüşümünü amaç edinmiş olabilir. Tüm bu doktrinler eşit derecede apolitik entelektüalizme uygundur ve ara sıra gerçek manada ortaya çıktıkları gibi, dinsel kurtuluş doktrinleri olarak görünürler. Entelektüalist dinin özgün dünyadan kaçış karakterinin köklerinden biri de burada bulunur.

4. Proleter, Burjuva ve Parya Entelektüalizminin Dinsel Etkisi

Ancak, genelde sosyal ve ekonomik olarak iyi tedarik edilen bu sınıfların felsefi entelektüalizmi (özellikle apolitik soylular ya da getirimci sınıfı, memurlar ve gerek kiliseler, manastır kurumları, yüksek eğitim kurumları gerekse benzerlerine ait olsun arpalık görevlileri), hiçbir biçimde tek entelektüalizm türü değildir ve din gelişimi için en önemli entelektüalizm türü de değildir. Çünkü her yerde geçici formlarla aristokratik entelektüalizme bağlı olan ve ondan sadece özgün tutumunun karakteri açısından farklılaşan yarı-proleter (proleterimsi) bir entelektüalizm de vardır. Bu sınıfın üyeleri arasında asgari yaşam standardı sınırındaki insanlar; genellikle ikinci sınıf sayılan bir eğitime sahip küçük memurlar ve arpalık görevlileri; yazmanın özel bir meslek olduğu dönemlerde

imtiyazlı sınıfların üyeleri olmayan kâtipler; her türden ilkokul öğretmenleri, gezgin şairler, hikâyeciler, okuyucular ve benzer proleterimsi serbest mesleklerin uygulayıcıları bulunur. Bu kategoriye her şeyden önce klasik örnekleri Doğu Avrupa'daki proleterimsi Rus köylü entelijensiyası ve Batı'nın sosyalist-anarşist proleterimsi entelijensiyası olan imtiyazsız (negatif imtiyazlı) sınıfların kendi kendini eğitmiş entelijensiyasını dâhil etmeliyiz. Bu genel kategoriye, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının çok etkileyici bir İncil bilgisine sahip Hollanda köylüleri, onyedinci yüzyıl İngiltere'sinin küçük burjuva Püritenleri ve bütün zamanların ve halkların önemli dinsel ilgileriyle karakterize edilen ustaları gibi çok farklı bir arka plana sahip gruplar da eklenebilir. En önemlisi ferisiler, Hasidim ve yasayı günlük olarak okuyan dindar Yahudi kitlesinin de için de bulunduğu, Yahudilerin ruhban sınıfından olmayan kesimlerinin klasik tezahürlerini de ilave etmeliyiz.

Küçük arpalıkların proleterimsi bütün görevlileri, Rus köylüleri ve az çok seyyar halk arasında görülen parya entelektüalizminin yoğunluğunu sosyal hiyerarşinin alt ucunda ya da bütünüyle dışında olan grupların, hem dışsal düzen hem de ortak görüşler açısından, sosyal geleneklerle ilgili olarak belli bir derecede Arşimet noktasında durmalarından aldığı söylenebilir. Bu gruplar sosyal geleneklere bağlı olmadığı için kozmosun anlamına yönelik kendilerine özgü bir tutum sergileme yeteneğine sahiptiler ve herhangi bir maddi değerlendirmeyle engellenmedikleri için yoğun ahlaki ve dinsel duygu kapasitesine sahiptirler. Dinsel bakımdan kendini yetiştirmiş küçük burjuva gruplar gibi orta sınıflara ait oldukları oranda; dinsel ihtiyaçları ahlaki olarak katı ya da gizemli bir form alma eğilimindeydiler. Öte yandan gezgin ustaların entelektüalizmi bunlar [entelektüalizmin parya ve küçük burjuva görünümleri] arasında bir yerde durur ve gezgin usta özellikle misyonerlik niteliğine sahip olduğu için önemlidir.

Doğu Asya ve Hindistan'da, bilindiği kadarıyla, küçük burjuva entelektüalizmi gibi parya entelektüalizmi de neredeyse mevcut değildir. Önceki ortak bir kent yurttaşlığı duygusunu gerektirir, fakat bu yoktur. Her ikisi de kendileri için bir önkoşul olan büyüden bağımsız değildirler. Aslında, alt kastlardan ortaya çıkan din formları bile Gatalarını Brahman rahiplerinden alır. Çin'de de Konfüçyüsçü eğitim dışında bağımsız, gayri resmi entelektüalizm yoktur. Konfüçyüsçülük "soylu" insanın (yani, Dvorak'ın[1] terimi doğru olarak tercüme ettiği gibi "beyefendi") ahlakıdır. Konfüçyüsçülük, oldukça açık biçimde özel bir sosyal sınıfın ahlakı ya da daha doğru bir ifadeyle, üyelerinin edebi eğitim

aldığı, bir elit sınıfa uygun görgü kurallarının sistemleşmesidir. Durum bilindiği kadarıyla, antik Doğu Akdeniz Ülkeleri (Levant) ve Mısır'da da farklı değildi. Orada Yahudi bilginlerin entelektüalizmi ahlaki ve dinsel düşünceye yol açtığı ölçüde bütünüyle, bazen apolitik fakat her zaman aristokratik ve anti-pleb olan entelektüalizm tipine aitti.

5. Antik Yahudilikte Üst ve Alt Dereceli Sınıfların Entelektüalizmi

Antik İsrail'de Eyüb Kitabı'nın yazarı üst-sınıf grupların dinsel entelektüalizmin taşıyıcıları arasında olduğunu varsayıyordu. Özdeyişler Kitabı ve ilişkili eserler, İskender'in Doğu'ya ulaşmasından sonra eğitimli ve apolitik yüksek sınıfların birbirleriyle karşılıklı temaslarından doğan uluslararasılaşma tarafından etkilenen salt formlarında kendi izlerini ortaya koyar. Özdeyişler'deki bazı hükümler doğrudan Yahudi olmayan bir krala atfedilir ve genel olarak "Süleyman" adıyla nitelenen literatür uluslararası bir kültürün işaretlerini açığa vurur. Ben Sirak'ın, babaların Helenleşmeye muhalefetteki bilgeliğine yaptığı güçlü vurgu, bu yönde bir eğilim olduğunu gösterir. Ayrıca, Bossuet'in doğru şekilde belirttiği gibi, o zamanın yasada eğitimli fakih ya da "kutsal metin bilgeleri", *Ben Sirak Kitabı*'na göre yaygın bir şekilde seyyah ve kültürlü soylulardı. Meinhold'un vurgulamış olduğu gibi, kitabın tamamında Grekler arasında bulunanla oldukça benzer bir anti-pleb bir çizgi vardır: Köylü, nalbant ya da çömlekçi sadece derin düşünce için boş zamanın ve araştırmaya adanmışlığın üretebildiği bilgeliğe nasıl sahip olabilir?[23] Ezra ilk bilge olarak isimlendirilir; ancak peygamberler etrafında yoğunlaşan ve onlar olmadan Yasanın Tekrarı Kitabı'nın asla uygulanamayacağı saf bir dinsel ilgiye sahip ideologların ya da rahiplerin etkili konumu çok daha eskiydi. Öte yandan, bilgelerin yani İbranice bilen ve ilahi emirleri yorumlayabilen ve konumları İslam *müftü*sününkine karşılık gelenlerin baskın konumu, teokrasinin resmi yaratıcısı olan ve yetkilerini Pers imparatorundan alan Ezra'nınkinden çok daha geç ortaya çıkar.

Bununla birlikte, Yahudi fakihlerin sosyal konumu değişimlere maruz kaldı. Makkabi birliği zamanında – yabancı sevgisi (*xenophilia*) doktriniyle gösterildiği şekliyle özde oldukça ölçülü bir yaşam bilgeliği olan- dindarlık, eğitim ya da kültürle (*musar, paedeia*) özdeş sayıldı; sonraki erdemin anahtarıydı ve Grekler arasındaki anlamıyla öğretilebilir görülüyordu. Ancak, o dönemin bile

dindar entelektüelleri, kendilerini Mezmurcuların çoğunluğu gibi, aralarında yasaya sadakatin yaygın olmadığı varlıklı ve kibirli sınıflara karşı şiddetli düşmanlık duydular; bu entelektüeller varlıklı ve kibirlilerle aynı sınıfa mensup olsalar da durum değişmiyordu. Öte yandan düş kırıklığı ve psikolojik gerilimi yabancı bir güce boyun eğmenin açık kaçınılmazlığı karşısında artan, Herodian dönemin kutsal kitap bilginlerinin ekolleri proleterimsi bir yasa yorumcuları sınıfı üretti. Bunlar; sinagoglarda ruhani danışmanlar, vaizler ve öğretmenler olarak hizmet gördüler ve onların temsilcileri de Sanhedrin'de bulundular. Bunlar Yahudi cemaatinin *feruşim* (*pharisaioi*) anlamında yasaya katı bir biçimde bağlı olan üyelerinin (*chaberim*) popüler dindarlığını kesin biçimde etkiledi. Talmudik dönemde bu işlevsel faaliyet, cemaat görevlilerine ait bir meslek olarak hahamlık şeklinde gelişti. Bu tabaka aracılığıyla, önceden olanların aksine, —başka hiçbir bir halk arasında bulamayacağımız şekilde— bir küçük burjuvazi ve parya entelektüalizmi muazzam şekilde gelişti. Philo okuryazarlığın ve kazuistik anlamda sistematik eğitimin yaygınlaşmasına yönelik "genel devlet okullarını" ahlaki düşünce bakımından Yahudilerin karakteristiği olarak görüyordu. Kentli Yahudiler arasında peygamberlerin etkinliğinin yerine yasaya sadakat kültünü ve kutsal yasa metinlerini araştırmayı ilk defa geçiren bu katmanın etkisiydi.

Mistik dinlerle herhangi bir ilişkiden bütünüyle uzak olan bu popüler entelektüeller, hahamlardan oluşan Yahudi sınıfı, tartışma götürmez bir biçimde Yakın Doğu'nun Helenist toplumlarındaki filozof ve mistagoglar sınıfından daha düşük bir sosyal konumu işgal etti. Fakat entelektüalizm hiç şüphesiz Hristiyan asrı öncesindeHelenist Doğu'nun çeşitlilik arz eden tüm sosyal sınıflarına zaten nüfuz etmişti ve gerçekte allegori ve düşüntü aracılığıyla çeşitli kurtuluş gizemleri ve kültleri içinde genel olarak orta sınıflara ait olan Örfiklerinkine benzer dogmalar üretti. Bu gizemler ve tanrı bilimsel düşüntüler; bunları katı biçimde reddeden Aziz Paul gibi Diaspora kutsal metin yazarı bir bilgin tarafından kuşkusuz çok iyi biliniyordu. Hatırlanacağı üzere Mitra kültü, özellikle Tarsus'taki varlığına yönelik kitabe kanıtları Hristiyanlık döneminden gelmesine rağmen, bir korsan dini olarak Pompey zamanında (tahminen M.Ö 60) Kilikya'da geniş bir alana yayılmıştı. Farklı tür ve kaynaklara sahip kurtuluş umutlarının Yahudilikte, özellikle taşrada uzun bir dönem boyunca bir arada yaşamış olmaları oldukça muhtemeldir. Aksi halde, Yahudiliğin peygamberler döneminde bile, iktidarı yeniden elde etmiş Yahudi halkının gelecekteki hükümdarı düşüncesine ek olarak fakir halkın bir diğer kralının bir eşek üzerinde Kudüs'e girmesi fikrini üretmesi imkânsız olurdu ve gerçekte Yahudilerin için, Semitik gramerin açık

bir dilbilimsel ürünü olan "insanoğlu" fikirlerini geliştirmesi zor olurdu.

Sonuç olarak, ister soylu isterse parya türünden olsun ruhban olmayan sınıfların entelektüalizmi; salt doğal süreçlere ya da hâlihazırda bir yerde saklanarak beklemekte olan iyi bir kralın gelecek zamanda bir gün ortaya çıkacağı basit tahminine yönelik mitolojilerin çok ötesine geçerek, soyutlamalar geliştiren ve kozmik perspektifler açan her karmaşık tanrı bilimde sözkonusudur.

6. Erken Hristiyanlıkta Anti-entelektüel Akımların Egemenliği

Küçük burjuva entelektüalizminin bir örneği olan bu kutsal kitap bilginliği Yahudilikten erken Hristiyanlığa geçti. Görünüşe göre, birçok geç Yahudi kutsal kitap bilgini gibi bir zanaatkâr olan Aziz Paul, kuşkusuz kendinde başka özellikler de bulunmasına rağmen (halk karşıtı bilgelik doktrinleri üreten Ben Sirak entelektüelleriyle keskin bir ayrım içinde) bu sınıfın seçkin bir temsilcisidir. O'nun "mistik bilgisi" (*gnosis*), Helenist Doğu'nun kuramcı entelektüelleri tarafından tasavvur edilenden çok uzak olmasına rağmen, daha sonra Markionist harekete birçok açıdan destek sağlayabildi. İsa peygamber'in öykülerini sadece tanrı tarafından seçilmiş kişilerin anladığı şeklindeki gurur duygusunda kök salan entelektüalizm, kendi gerçek bilgisinin "Yahudiler için bir engel ve Grekler içinse aptallık" olduğundan övünç duyan Aziz Paul'de ayrıca güçlü bir biçimde ortaya konuldu. Aziz Paul'ün beden ve ruh düalizmi doktrini entelektüalist kurtuluş doktrinlerine özgü nefsanîliğe yönelik tutumlarla bazı ilişkileri vardır, fakat başka kavramlarda kök salmıştır. Helenist felsefeyle bir tür yüzeysel aşinalık o'nun düşüncesinde aşikâr bir biçimde görülmektedir. Her şeyden önce, Aziz Paul'ün din değiştirmesi sanrıyla ilgili bir algılama manasında salt bir düş değildi. Daha ziyade, onun din değiştirmesi Hristiyanlığın yeniden dirilmiş kurucusunun kişisel kaderi ile Yahudi peygamberlik vaadlerinin onun için yerlerini bulduğu, Doğunun genel kurtarıcı doktrinleri ve (Aziz Paul'ün oldukça aşina olduğu) kurtuluş kavramlarının kültik ideolojileri arasındaki derin içsel ilişkinin de kabulüydü.

Aziz Paul'ün Mektupları'nın mantıksal savı, küçük burjuva entelektüelleri arasında bulunan en üst modeldeki diyalektiği temsil eder. Aziz Paul, Romalılara Mektuplar gibi derlemelerde hitap ettiği gruplar üzerinde olağanüstü biçimde doğrudan bir "mantıksal tasavvur" takınır. O zaman devralınan şey büyük

ihtimalle Paul'un suçsuzluk doktrini değil, fakat daha ziyade ruh ve topluluk arasındaki ilişki kavramı ve ruhun gündelik hayatın gerçeklerine uyum gösterme şekliyle ilgili anlayışıydı. Diyalektik metodunu eğitimin suiistimali olarak anlamış olması gereken Diaspora Yahudileri tarafından ona yöneltilen şiddetli öfke sadece, böyle bir metodun küçük burjuva entelektüelinin zihinsel tutumuna nasıl tam olarak karşılık geldiğini gösterir. Bu entelektüalizm *Didache'ye* kadar, bozulmamış Hristiyan cemaatlerindeki karizmatik öğretmenler (*didaskaloi*) tarafından kullanıldı; nitekim Harnack, İbranilere Mektup'ta onların yorumlarının bir örneğini buldu[4]. Fakat bu entelektüalizm piskoposların ve presbiteryenlerin cemaat üzerindeki ruhani liderlik tekelinin yavaş gelişimi ile kayboldu. Bu entelektüellerin ve öğretmenlerin yerini önce entelektüalist apolojistler, daha sonra Hellenisti bir eğitim alan ve neredeyse tümü papaz olan patristik kilise babaları ve dogmatikler ve sonra da teolojiyle amatörce ilgilenen imparatorlar aldı. Bu gelişimin zirvesi; ikon düşmanlığı mücadelesindeki zaferden sonra Grek olmayan en düşük sosyal gruplardan devşirilen keşişlerin Doğu'da otorite haline gelmesiydi. O zamandan beri tüm bu çevrelere özgü olan ve yarı-entelektüalist, yarı-primitif ve büyüsel olan, kilisenin kendini tanrılaştırması idealiyle özdeşleşmiş formalist diyalektik türünü Doğu kilisesinden çıkarmak imkânsız hale geldi.

Ancak bir faktör, antik Hristiyanlığın kaderi için belirleyiciydi. Başlangıcından beri Hristiyanlık kökeni, tipik taşıyıcıları ve bu taşıyıcı için belirleyici olan dinsel yaşam tarzı açısından bir kurtuluş doktriniydi. Hristiyanlık, en başından, beri kendi tanrı bilimsel mitinin değiştirdiği unsurları ödünç aldığı bu gibi mitlerin Yakın Doğu modeliyle birçok benzerliğine rağmen mümkün olan en büyük farkındalık ve tutarlıklıkla entelektüalizme karşı tavır aldı. Aziz Paul Yahudi fakihlerin yorumsal metodolojisini devraldığı Hristiyanlığın anti-entelektüalizmine karşı da çıkamaz. İlkel Hristiyanlık Yahudiliğin hem ritüelist hem de yasacı entelektüalizmine ve Gnostik entelektüel aristokratların tanrı bilimine karşı tavır aldı ve çok güçlü bir biçimde antik felsefeyi reddetti.

Hristiyanlığın özgün nitelikleri inanlıların Gnostik bakımdan dışlanışını (*pistikoi*) reddi ve örnek Hristiyanların, bilgelerden ziyade, kendilerine ruh (*pneuma*) lutfedilmiş ruhen fakirler olduğunun teyidiydi. Ayrıca Hristiyanlık, kurtuluşa giden yolun; akademik Hukuk eğitiminden, yaşam ve acının kozmik ya da psikolojik temelleriyle ilgili hikmetten, dünya içindeki yaşam koşulları bilgisinden, , kutsal ayinlerin gizemli anlamına ya da öteki dünyadaki ruhun ge-

lecekteki kaderine ilişkin tecrübeden kaynaklanmadığını öğretti. Hristiyanlığın bu ayırıcı özelliklerine erken kilisenin iç tarihinin dogmanın formülasyonunu da içeren önemli bir kısmının, Hristiyanlığın tüm formları içinde entelektüalizme karşı mücadelesini temsil ettiği eklenmelidir.

Sözde dünya dinlerinin asli taşıyıcıları ya da yayıcıları olan çeşitli sınıfların tipler temsilcilerini bir formül halinde kısaca karakterize etmek gerekirse şu şekilde olacaklardır: Konfüçyanizm'de dünyayı organize eden bürokrat, Hinduizm'de dünyayı düzenleyen büyücü, Budizm'de gezgin dilenci keşiş, İslam'da fethetmeye çalışan savaşçı, Yahudilik'te gezgin tüccar ve Hristiyanlık'ta gezici zanaatkâr. Kuşkusuz tüm bu tipler, kendi mesleki ya da maddi sınıf çıkarlarının yorumcuları olarak değil, ancak daha çok kendi sosyal konumlarına çok kolay bir biçimde uyan bir tür ahlaki ya da kurtuluş doktrininin ideolojik taşıyıcıları olarak kabul edilmelidir.

İslam'a gelince, onun özgün dindarlığı, resmi fıkıh ve teoloji ekolleri ve bilimsel ilgilerin geçici gelişimi dışında, entelektüalizmin aşılamasını Sufizmin nüfuzuyla yaşayabildi. Fakat Sufizmin yönelimi entelektüel düzlemde değildi. Gerçekte, popüler derviş inancında rasyonalizme yönelik eğilimler tamamıyla eksikti. İslam'da, belli zamanlarda oldukça büyük etkiye sahip sadece birkaç heterodoks mezhep belirgin bir entelektüalist karakter sergiledi. Bunun dışında İslam Orta Çağ Hristiyanlığı gibi kendi üniversitelerinde skolastizme yönelik eğilimler üretti.

7. Orta Çağ Hristiyanlığında Seçkinler ve Halk Kitleleri Entelektüalizmi

Orta Çağ Hristiyanlığında entelektüalizmin din ile ilişkileri konusunda burada ayrıntılı yazmak imkânsızdır. Her halükarda bu din, en azından sosyolojik olarak anlamlı etkileri bakımından, çok özel olarak entelektüel unsurlara yönelik değildi. Manastırcı rasyonalizmin kültürün maddi içeriği üzerindeki güçlü etkisi, sadece Batı manastırcılığının Yakın Doğu ve Asya'nınki ile yapılacak bir karşılaştırma ile aydınlığa kavuşturulabilir. Daha sonra, bununla ilgili kısa bir taslak çizilecektir. Batı manastırcılığının özgün doğası Batı'da kilisenin karakteristik kültürel etkisini belirliyordu. Orta Çağ döneminde, mezhepler arasında ara sıra ruhban sınıfından olmayanların dinsel entelektüalizmi bulunmakla birlikte, Batı Hristiyanlığı gerek küçük burjuva gerekse parya karakterine sahip

kayda değer bir dinsel laik entelektüalizmine sahip değildi. Öte yandan, eğitimli elit sınıfların kilisenin gelişimindeki rolü önemsiz değildi. Şarlman, Ottonik ve Salyan hanedanlığı emperyalizmi, tıpkı 16. Yüzyıl Rusyası'ndaki Josefit keşişlerinin yaptığı gibi emperyal ve teokratik bir kültürel organizasyon doğrultusunda çalıştı.[5] Her şeyden önemlisi Gregoryen reform hareketi ve papalık tarafından yapılan güç mücadelesi, feodal güçlere karşı yükselen burjuvazi ile birleşik bir cepheye giren elit bir entelektüel sınıfın ideolojisi tarafından devam ettirildi. Üniversite eğitiminin yaygınlaşması ve papalığın, malî yönetim ya da basit himaye için, bu eğitimli sınıfa ekonomik destek sağlayan muazzam sayıda arpalığı tekeline alma çabasıyla birlikte bu sürekli büyüyen "ödenek sahibi" sınıfı başlangıçta temel bir ekonomik ve ulusalcı tekel ilgisi içerisinde papalığa karşı döndü. Daha sonra bu entelektüeller konsüler reform hareketi ve sonrasında Hümanizm'in taşıyıcıları haline gelerek, Bölünmenin ertesinde ideolojik olarak papalığın aleyhine döndüler.

Hümanistlerin sosyolojisinin, özellikle feodal ve kilise eğitiminin hamilerin bağışlarına dayanan nezaket kültürüne dönüşmesi ilginçtir, ancak biz bu noktada bu konu üzerinde durmayacağız. Hümanistlerin Reformasyon'a yönelik belirsiz tutumuna temelde ideolojik faktörler neden olmuştu. Hümanistler kendilerini ya Reformasyon ya da Karşı Reformasyon kiliselerinin inşa edilmesi hizmetinde görevlendirdiği ölçüde, kilise okullarını organize etme ve doktrin geliştirmede, belirleyici olmamakla birlikte son derece önemli bir rol oynadılar. Fakat belirli bir dinin (aslında belirli türden bir inançlar dizisinin) taşıyıcıları haline geldikleri kadarıyla, sürekli bir etkiye sahip olmadan varlıklarını sürdürdüler. Kendi yaşam modellerini sürdürmede bu klasik eğitimli Hümanist gruplar, kitlelere ve dinsel zümrelere bütünüyle karşıydı. Kargaşaya ve özellikle ruhbanların ve vaizlerin demagojisine yabancı kaldılar ve sürekli bir etki kaybı yaşamaya mahkûm oldukları için genelde karakter olarak Erastusçu ya da barış taraftarı olarak kaldılar.

Entelektüel şüpheciliğe ve rasyonalist aydınlanmaya ek olarak Hümanistler özellikle Anglikan grupta uysal bir din duygusu; Port Royal çevresindeki gibi samimi ve asketik bir ahlakçılık ve ilk dönemde Almanya ve İtalya'daki gibi bireysel bir mistisizm sergilediler. Fakat realist güç ve ekonomik çıkarlarla ilgili mücadeleler, açık bir biçimde zor kullanmayla olmasa da en azından bu hümanist grupların uygun olmadığı demagoji araçlarıyla sürdürülmek zorundaydı. Şu açıktır ki, en azından egemen sınıfların ve özellikle üniversitelerin katılımını

sağlamayı arzu eden bu kiliseler, klasik eğitimli vaizlerin yanı sıra klasik eğitim almış teoloji polemikçilerine ihtiyaç duydu. Luthercilik içinde soylu sınıfının gücüyle ittifakının bir sonucu olarak eğitim ve dinsel faaliyetin bileşimi hızlı bir biçimde sadece profesyonel teologlar üzerinde tekelleşti.

Samuel Butler'ın (1663-1678) sahte-destansı *Hudibras* şiiri Püriten gruplarla göstermelik felsefi bilgelikleri nedeniyle hala alay ediyordu; ancak Püritenlere ve her şeyden önce Baptist mezheplere alt edilmez direniş gücünü veren şey elit entelektüalizmi değil ancak daha çok pleb ve bazen parya sınıflarının entelektüalizmiydi; çünkü Baptist Protestanlık ilk döneminde gezgin zanaatkârlar ya da havariler tarafından sürdürülen bir hareketti. Bu Protestan mezhepler arasında karakteristik bir yaşam tarzına sahip belirgin bir entelektüel sınıf yoktu; fakat kendi gezgin vaizlerinin aracılığıyla yürüttükleri kısa bir misyonerlik faaliyetinin dönemin kapanmasından sonra, onların entelektüalizmleriyle kaplanan orta sınıf oldu. İncil hakkındaki benzersiz bilgi yayılımı ve on yedinci yüzyıl Püritenlerinin karakteristiği olan, son derece derin ve hassas dogmatik ihtilaflara ilgi köylü gruplar arasında dahi o zamana kadar hiç rastlanmadık ve sadece geç Yahudilikte bulunan ve Pauline misyoner topluluklarının entelektüalizmine benzer bir popüler dinsel entelektüalizm yarattı. Hollanda, İskoçya'nın bazı kısımları ve Amerikan kolonilerindeki durumun aksine bu popüler dinsel entelektüalizm İngiltere'de, güç alanları ve gücü elde etmenin sınırları din savaşlarında test edildikten sonra zayıfladı. Fakat bu dönem, Anglo-Sakson dünyasındaki eğitimlilerin entellektualizmini oluşturuyordu; bu çeşitli derecelerde ılımlılık gösteren, fakat asla kilise karşıtı olmayan, deist-aydınlanmış türden bir dine yönelik geleneksel bir saygıyla nitelenen özgün bir elit entelektüalizmiydi. Fakat bunu bu noktada daha fazla tartışmayacağız. Bu Anglo-Sakson düşünüşü siyasal olarak güçlü orta sınıfın gelenekçi tutumları ve ahlaki ilgileri ve dolayısıyla dinsel bir pleb entellektualizmi tarafından belirlendiği için, Latin ülkelerinin temelde aristokratik ve saray merkezli eğitiminin kiliseye karşı radikal bir antipati ya da ilgisizliğe dönüşmesine keskin bir tezat teşkil eder.

8. Modern Entelektüel Statü Grupları ve Seküler Kurtuluş İdeolojileri

Nihai olarak anti-metafiziksel bir etkiye sahip olan bu Anglo-Sakson ve Latin gelişmeleri; ne apolitik ne de anti-politik olan Alman tarzı "siyasal olmayan" elit eğitimi ile tezat teşkil eder.[6] Bu tür eğitim somut tarihsel olaylardan ortaya

çıktı ve birkaç (ve çoğunlukla negatif) sosyolojik belirleyicileri vardı. Metafiziksel bir yönelime sahipti fakat spesifik anlamda dini ihtiyaçlarla ve herhangi bir kurtuluş arayışıyla hiç ilgili değildi . Öte yandan, Almanya'nın pleb ve parya entelektüalizmi, Latin ülkelerindeki gibi artan biçimde tamamen radikal, antidinsel bir ivme kazandı. Bu, özellikle ekonomik olarak eskatolojik sosyalizm inancının yükselişe geçişinden sonra belirgin hale geldi. Bu gelişme Püriten zamanlarından itibaren en ciddi dinsel formların kurumsal-otoriter karakterden çok mezhepsel karaktere sahip olduğu Anglo-Sakson alanlarındakinden belirgin şekilde farklılaştı.

Sadece bu din karşıtı mezhepler, sosyalist eskalatolojiye en azından bir süre, yarı-dinsel inanç sürdürebilen, mevkisinden düşmüş bir entelektüeller tabakasına sahipti. Bu özel akademik unsur, işçilerin çıkarlarını kendi eline alması oranında geriledi. Bu akademik unsur, sınıf egemenliğinden kurtuluş anlamında kanlı ya da barışçı sosyal devrimin olası yaratıcısı ya da en azından habercisi sıfatıyla bilime duyulan neredeyse batıl inanç haline gelmiş saygıdan duyulan kaçınılmaz düş kırıklığı nedeniyle daha da geri çekildi. Dolayısıyla da, Batı Avrupa'da sosyalızmin dine denk tek çeşidi, yani sendikalizm, dolaysız ekonomik çıkarları olan çevreler tarafından oynanan romantik bir oyuna kolaylıkla dönüşebilir.

Tek tip bir inanç tarafından sürdürülmemesine rağmen, dine benzeyen yeterince temel unsuru paylaşan genel inanç unsurlarına sahip son büyük entelektüel hareketi, soylu, akademik ve aristokratik entelektüellerin avam sınıfından entelektüellerle yan yana durduğu Rus devrimci entelijensiyasıydı. Pleb entelektüalizmi sosyolojik düşünüşü ve geniş kültürel etkileri açısındanoldukça gelişmiş olan proleterimsi küçük bir bürokrasi tarafından temsil ediliyordu; özellikle *zemstvo* (sözde üçüncü unsur) memurlarından oluşuyordu. Ayrıca, bu tür entelektüalizm gazeteciler, ilkokul öğretmenleri, devrimci misyonerler, ve Rus sosyal koşullarından ortaya çıkan bir köylü entelijansiyası tarafından destekleniyordu.1870'lerde bu hareket, temelde tarımsal komünizme yönelik doğal bir haklar teorisine, sözde *narodnichestvo*'ya (popülizm) başvuruda doruğa ulaştı. 1890'larda bu hareket Marksist dogma ile şiddetli bir çatışmaya girdi, fakat aynı zamanda onunla ittifak da kurdu. Bunun yanında onu, genellikle belirsiz bir tarzda, önce Slavofil romantik sonra da mistik dindarlığa ya da en azından dini duygusalcılığa bağlama girişimleri ortaya çıktı. Bu görece büyük

Rus entelektüelleri grupları arasında, Dostoyevski ve Tolstoy'un etkisi altında, kişisel yaşamın asketik ve akozmistik bir modellemesi oluşturuldu. Burada, her fedakârlığa hazır Yahudi proleter aydınlarının etkisiyle son derece dolu bu hareketin (1906'daki) Rus devrimi felaketinden sonra ne ölçüde devam edebildiğiyle ilgili soruya değinmeyeceğiz.

Batı Avrupa'da, on yedinci yüzyıldan bu yana Aydınlanma dinlerinin bakış açıları, hem Anglo-Sakson hem de son zamanlarda Galya kültür alanlarında üniter ve deist; hatta *sinkretistik*, ateist, ya da bağımsız kilise türü topluluklar üretti. Budist ya da öyle geçen kavramlar da bu gelişimde bazı roller oynadı. Almanya'da, Aydınlanma dinsel görüşleri, Farmasonluk ile ilgilenen aynı gruplar, yani doğrudan ekonomik çıkarları olmayanlar özellikle üniversite profesörleri fakat aynı zamanda kısmen ya da tamamen proletaryaya ait sınıflarından düşmüş ideologlar ve eğitimli gruplar arasında söz hakkı buldu. Öte yandan, hem Hindu Aydınlanması (*Brahma-Samaj*) hem de İran Aydınlanması Avrupa kültürü ile temasın ürünleriydi.

Bu tür hareketlerin kültür çevresi için pratik önemi geçmişte şu anda olduğundan daha büyüktü. Birçok faktör entelektüeller tarafından taşınan yeni bir cemaatsel dine ilişkin ciddi bir olasılığı imkânsız kılma planları yapar. herhangi bir ciddi ihtimali mümkün kılmak için komplo kurar. Bu faktörler kümelenmesi, imtiyazlı sınıfın mevcut olan dini; kitleleri, onların toplumsal uzaklık ihtiyacını, kitle aydınlanmasını elit grupların itibarını yok etme eğilimine sahip görerek ondan uzak durmalarını ve nüfusun geniş kesimleri tarafından kabul edilebilir yeni bazı inançların (metinlerinden, ortodoksinin yüzde on, liberallerin yüzde doksan olmak üzere, herkesin bir yorum çıkarabileceği) geleneksel inançların yerini alabileceğine olan inancın sağlam bir nedene dayanan reddini kontrol etme aracı olarak sürdürme kaygısını içerir. Sonuç olarak ve en önemlisi, imtiyazlı sınıfların dinsel problemler ve kiliseye yönelik aşağılayıcı kayıtsızlığı söz konusudur. Bazı sıkıcı formalitelerin uygulanışı fazlaca bir fedakârlık oluşturmaz, herkesin bildiği gibi bunlar sadece formalitedir —ortodoksinin ve sosyal düzenlerin resmi koruyucuları tarafından en iyi şekilde uygulanan ve devlet uygulanmalarını istediği için başarılı bir kariyer için yerine getirilen formalitelerdir.

Edebi, akademik entelektüellerin ya da sosyete entellektüellerinin dinsel duyguları kendi izlenim ve duyum kaynakları envanterine ve tartışma konuları

arasına ekleme ihtiyacı henüz hiçbir şekilde yeni bir dinin ortaya çıkmasına yol açmamıştır. Dinsel bir Rönesans, yazarların bu gibi ilginç konularda kitap yazma ya da zeki yayımcıların bu gibi kitapları satma ihtiyacıyla da ortaya çıkmaz. Yaygın bir dinsel ilginin tezahürü ne kadar taklit edilirse edilsin, entelektüellerin bu tür ihtiyaçları ya da onların gevezeliğinden hiçbir yeni din doğmaz. Moda sarkacı, bu söyleşi ve gazetecilik konusunu hemen yok edecektir.

NOTLAR

1. Rudolf Dvorak, *Chinas Religionen* (Münster: Aschendorff, 1895), cilt. I, " Confucius und seine Lehre," 122; Dvorak İngilize bir terim olan "gentleman" i kullanıyor; bkz. Ayrıca GAZRS, I,449.
2. Bkz. Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin: Reuther und Reichard, 1906), ikinci basım, 187.
3. Ecclesiasticus (yani, *Mesih ben Sirak'ın Bilgeliği*) xxxviii:25-39. Johannes Meinhold'un yazılarına yapılan gönderme tespit edilemedi, fakat bkz. o nun *Geschichte des jüdischenVolkes*(Leipzig: Quelle und Meyer, 1916), 63, bu muhtemelen burada yayınlamayacak kadar geç basıldı.
4. Bkz. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte (* Tübingen: Mohr, 1909), cilt I, 104 vd; *Didache* ile ve havariler, peygamberler ve karizmatik liderler arasındaki antik Hristiyan ayrımıyla ilgili olarak bkz. aynı yazar, *Die mission und ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrich, 1902), 237-51.
5. Bu 1500 yıllarında II. Ivan ve III. Vasilii döneminin sözde " Kilise Partisi"ne işaret eder. Bunun lideri Volokolamsk başrahibi ve muskovit yöneticilerini kilisenin tanrı tarafından tayin edilen seküler kolu olarak yücelten Iosif Sanindi; Moskova'nın Üçüncü (ve sonuncu) Roma olması fikri bu sırada tesis edildi. Iosif ve takipçileri olan Josefitler hem yaygın ve yüksek mevkili anti-Triniter ve anti-manastır hareketi sözde *Judaizer*lerin rasyonalist sapkınlığına hem de manastırlardan kendilerine bağlı toprakları ve köyleri terk etmelerini isteyen Nil Sorski'nin radikal manastırcı hareketini karşı savaştı. Josefitler manastır töresinin iyileştirilmesi için bastırdı, fakat manastır arazilerini uhrevi radikalizme olduğu gibi Çarın seküler ilgisine karşı da savundu. Bkz. d. S. Mirsky, *Russia: A Social History* 8 london: Cresset, 1931), 138; Günther Stöckl, *Russische Geschichte* (Stuttgart: Kröner, 1962), 218-30.
6. Almanca'da *unpolitisch* (siyasal olmayan) genellikle partizan aktivitelere katılmaya ve parlamenter siyasetin gerçeklerine yönelik kibirli bir aşağılama tutumuna işaret eder. Örneğin, Thomas Mann'ın birinci Dünya Savaşı sırasındaki ulusalcı sapması Reflections of a Non-Political Man (*Betrachtungen eines Unpolitischen*) başlığı taşıyordu. Weber " Parliament and Government in a Reconstructed Germany" başlıklı çalışmasında (bkz. Ek II) aynı dönemdeki aydınların "siyasal olmayan" politikalarına saldırdı. Aydınlar gerçekçi olmamakla birlikte büyük siyasal meslekleri yayma eğiliminde olduklarından, "anti-siyasal" değillerdi ve uhrevi dini anlamda "apolitik"de değillerdi.

VIII. TEODİSE, KURTULUŞ ve YENİDEN DOĞUŞ

1. Teodise ve Eskataloji

Sadece Yahudilik ve İslam ilkesel olarak tam anlamıyla monoteisttir ve sonrakinde bile sonraki azizler kültünde monoteizm'den bazı sapmalar vardır. Hristiyan teslis inancı, Hinduizm, geç Budizm ve Taoizm'in üç-tanrıcı formları ile karşılaştırıldığında monoteist bir eğilime sahip görünür. Ancak uygulamada Roma Katolik halk ve azizler kültü politeizme çok yakındır. Bu, hiçbir biçimde her ahlaki tanrının zorunlu olarak mutlak değişmezlik sahibi, her şeye kadir ve her şeyi bilen yani mutlak bir biçimde aşkın karakter sahibi olduğu anlamına gelmez. Ona bu niteliği veren tutkulu peygamberlerin düşünüşü ve ahlaki dinamiğidir. Sadece Yahudi peygamberlerinin Tanrısı bu özelliği mutlak ve istikrarlı bir formda kazandı ve aynı zamanda Hristiyanların ve Müslümanların Tanrısı haline geldi. Tanrıya ilişkin her ahlaki kavram bu sonucu üretmedi, bu şekilde ahlâki monoteizme öncülük de etmedi. Dolayısıyla, monoteizme her benzerlik, tanrı kavramının ahlâki içeriğindeki bir artışa dayanmaz. Her dinsel ahlâkın, evreni yoktan yaratan ve onu bizzat yöneten aşkın nitelikte bir tanrıyı kristalleştirmediği şüphesiz bir gerçektir.

Ancak, karakteristik her ahlaki peygamberliğin meşruiyeti her zaman onu dünyanın üzerinde bir yere koyan ve normalde tanrı fikrinin benzer bir bağlamda rasyonelleşmesine dayanan sıfatlarla karakterize edilen bir tanrı kavramını gerektirmiştir. Şüphesiz bu yüceliğin tezahürü ve anlamı, kısmen sabit metafiziksel kavramlara ve kısmen peygamberlerin somut ahlaki ilgilerinin ifadesine dayanarak oldukça farklı olabilir. Fakat gelişme evrensel olan aşkın üniter bir tanrı kavramına doğru ne kadar eğilim gösterirse böyle bir tanrının fevkalade gücünün kendi yarattığı ve hükmettiği dünyanın kusurluluğuyla nasıl uzlaştırabileceği problemi de o kadar artar.

Sonuç olarak ortaya çıkan teodise problemi Eyüb Kitabı ve Aşil' in yanı sıra antik Mısır literatüründe de bulunur; fakat çok farklı formlarda. Tüm Hindu dini, temel varsayımlarının gerektirdiği özgün şekilde ondan etkilendi; kişilik üstü ve süperteist anlamlı bir dünya bile dünyanın kusurları problemiyle yüzleşmelidir. Bir ya da başka formda, bu problem her yerde dinsel evrimi ve kurtuluş ihtiyacını belirleyen faktörlere aittir. Aslında, yakın bir tarihte binlerce Alman işçisine uygulanan bir anket, onların tanrı fikrini red etmelerinin bilimsel kanıtlar değil, ilahi takdir fikrini sosyal düzenin adaletsizliği ve kusurluluğuyla uzlaştırmada zorlanmaları tarafından güdülendiği gerçeğini ortaya çıkardı[1].

Şu halde teodise problemi çeşitli biçimlerde çözülmüştür. Bu çözümler hem tanrı kavramının aldığı formlar hem de belirli sosyal gruplarda kristalleşen günah ve kurtuluş kavramları ile çok yakın ilişki halindedir. Burada teorik olarak çeşitli saf teodise çözümlerini ayıralım.

Bir çözüm Mesihçi eskatolojiler aracılığıyla, bu dünyadaki gelecek bir devrime işaret ederek adil bir dengelemeyi güvence altına almaktır. Bu şekilde eskatolojik süreç, bu dünyanın siyasal ve sosyal bir dönüşümü haline gelir. Bu çözüm, er ya da geç takipçilerini bu dünyada gerçekten hak ettikleri konumlara yerleştirecek bir muazzam kahraman ya da tanrı'nın ortaya çıkacağını savunuyordu. Mevcut kuşağın ıstırabının, tıpkı kan davasını sürdüren birinin tüm klanı sorumlu tutması ya da Papa VII. Gregory'nin yeni nesilleri yedinci kuşağa kadar aforoz etmesi gibi, tanrının gelecek nesilleri sorumlu tuttuğu, ataların günahlarının sonucu olduğuna inanıldı. Öte yandan, Mesihin krallığını atalarının dindarlığının bir sonucu olarak sadece dindar kuşakların görebileceği savunuluyordu. Bir kimsenin kendi kurtuluş deneyiminden feragat etmesi gerekli görüldüğünde bunda garipsenecek hiçbir şey yoktu. Bir kimsenin kendi çocukları hakkındaki endişesi organik sosyal yaşamın kesin bir gerçeğiydi; bu, bir bireyin kişisel ilgisinin ötesine ve öte dünyaya, en azından bir kimsenin ölümü ötesindeki dünyaya işaret ediyordu. Yaşayanlar için müspet ilahi emirlerin örnek oluşturacak bir biçimde ve harfiyen yerine getirilmesi tanrının bir lütfu, dolayısıyla bireyin kendisinin yaşamında başarıya yönelik en ideal fırsatı elde etmesi ve kendi gelecek kuşağı için kurtuluş âleminden bir pay kazanması için zorunluluk olarak kalmaya devam etti. Günah, tanrıya olan bağlılığın bir ihlali ve tanrının vaatlerinin saygısızca reddidir. Ayrıca, Mesihin krallığına kişisel olarak katılma arzusu daha ileri sonuçlara yol açar: çok büyük bir dinsel ikaz da yeryüzünde Tanrının Krallığı'nın gerçekleşmesi çok yakın göründüğünde meydana gelir.

Peygamberler aralıksız olarak krallığın gelişini ilan etmek için ortaya çıktılar; fakat Mesihin krallığının bu şekilde ortaya çıkışı gereksiz bir biçimde ertelenmiş göründüğünde, tesellinin gerçek uhrevi umutlarda aranması kaçınılmazdı.

Mevcut dünya ötesindeki bir dünya kavramının özü, büyünün ruhlara inanca dönüşmesinde zaten mevcuttur. Fakat bundan hiçbir biçimde ölmüşlerin ruhlarına inancın mevcudiyetinin daima özel bir ölüler âlemi kavramı olarak geliştiği sonucu çıkmaz. Dolayısıyla, çok yaygın bir görüş, ruhların farklı yaşam ve ölüm tarzlarına dayanarak ölmüşlerin ruhlarının hayvanlar ve bitkilerle birleşebileceği ve klan ve kast bağlantılarından etkilenebileceği şeklindedir. Bu, ruhların göçüne ilişkin tüm kavramların kaynağıdır. Önce coğrafi olarak uzak bir yerde daha sonra yerkürenin üstünde ya da altında bir ölüler diyarı inancının olduğu yerde bu hiçbir biçimde, ruhlarıb varlığının sonsuz olarak tasavvur edildiği anlamına gelmez. Çünkü ruhlar şiddet kullanarak yok edilebilir, kurbanların kesintiye uğramasının sonucu olarak yok olabilir ya da görünüşe göre antik Çin inancında olduğu gibi basit bir biçimde ölebilir.

Marjinal yararlılık yasasına uygun olarak bir kimsenin ölüm sonrası yaşamına ilişkin kaygısı, genel olarak en temel dünyevi ihtiyaçlar karşılandığında ortaya çıkacaktır ve dolayısıyla bu kaygı öncelikle soylu ve varlıklı çevrelerle sınırlıdır. Sadece bu gruplar ve ara sıra sadece klan şefleri ve ruhbanlar ve yalnızca nadiren kadınlar öte dünyadaki yaşamı garantiye alabilir, yoksullar için bu söz konusu değildir. Bunu yaparken büyük paralar harcamazlar. Bu aslen, uhrevi beklentilerle meşguliyete yönelik güçlü bir dürtü olarak hizmet eden, bu gruplara ait bir örnektir.

Bu noktada gelecek dünyada henüz ceza meselesi yoktur. Bir cezalar doktrininin ortaya çıktığı yerde ritüeldeki hatalar bu gibi talihsiz sonuçların temel nedenleri olarak kabul edilir. Bu en yaygın olarak Hinduların kutsal kanununda görülür: Her kim bir kast tabusunu ihlal ederse cehennemde cezalandırılacağına emin olabilir. Tanrının ahlaki değerlendirmeleri gelecek dünyada insanoğlunun kaderini belirlemede kullanması ancak tanrı kavramının ahlakileştirilmesinden sonra gerçekleşir. Bir cennet ve cehennem ayrımı mutlaka bu gelişmeyle eş zamanlı olarak ortaya çıkmaz ancak gelişimin görece geç bir sonucudur. Uhrevi beklentiler giderek önemli hale gelince tanrının dünyayla temel ilişkisi problemi ve dünyanın kusurları problemi düşünce ön planına çıkar. Yeryüzündeki yaşam öte dünyadakiyle karşılaştırıldığında, varlığın sadece geçici bir formu sayıldıkça dünya da tanrı tarafından yoktan (*ex nihilo*) yaratılmış ve bunun sonucunda çö-

küşe maruz bir şey olarak görülür. Tanrının kendisi ne kadar çok aşkın hedef ve değerlere tabi olarak düşünülürse bir insanın bu dünyadaki davranışı da o kadar çok öteki dünyadaki kaderine yönelimli hale gelir. Zaman zaman öte dünyada sürekli bir hayat umudu, "sonuncu birinci olacak" formülüne göre, bunun sadece soylu ve varlıklı sınıfın endişe konusu olduğunu savunan temel görüşün doğrudan tersine dönmesine neden olur.

Fakat bu görüş parya halklarının dinsel kavramlarında dahi, nadiren tutarlı bir biçimde çözüme ulaştırılmıştır. Ancak bu, antik Yahudi ahlakında büyük bir rol oynadı. Istırabın, özellikle gönüllü ıstırabın tanrıyı hoşnut edeceğini ve bir kimsenin öteki dünyadaki şanslarını arttıracağı varsayımı ölüm sonrası sürekli hayata ilişkin birçok beklenti tipinde serpilmiş ve gelişmiş olarak bulunur. Bunlar çok çeşitli dinsel güdülerden ve belki bir dereceye kadar destansı asketizm, çilelerinden ve büyüsel çile uygulamalarından kaynaklanabilir. Bir kural olarak ve özellikle yöneten sınıfın etkisi altındaki dinlerde, karşı görüş, yani ilahi olarak takdir edilmiş olmaları nedeniyle sosyal sınıfın bu dünyaya ait farklılaşmalarının öteki dünyada da devam edeceği görüşü geçerliydi. Bu inanç Hristiyan uluslarında mevcut olan "Majesteleri, Kral " deyişinde hala açık olarak görünmektedir.

Ancak karakteristik ahlaki görüş, genel olarak evrensel bir yargı günü olarak eskatolojik süreçte tasavvur edilen bir ölüler mahkemesi temelinde adaletin ve adaletsizliğin somut olarak cezalandırılacağı şeklindeydi. Bu şekilde, günah rasyonel bir ahlaki öğreti sisteminin huzuruna getirilen bir günah karakteri kazanıyordu. Bir kimsenin ölüler hâkiminin huzurunda nihai olarak temize çıkabilmesi için bunun kefareti bir biçimde bu dünyada ya da öteki dünyada ödenmeliydi. Buna göre, mükâfatlar ve cezaları, Dante'de hala olduğu gibi, gerçekten ebedi olmayabilecekleri sonucuyla birlikte, görece meziyet ve ihlal dereceleri halinde derecelendirmek anlamlı olurdu. Fakat ebedi cezaların bağışlanması, bu dünyanın gerçekleriyle karşılaştırıldığında, bir insanın öteki dünyadaki şanslarının sınırlı ve belirsiz karakteri nedeniyle, peygamberler ve ruhbanlar tarafından neredeyse her zaman imkânsız sayıldı. Bunun yanında, sonsuz cezalar inançsızlara, dönmelere ve dinsiz günahkârlara, özellikle de yeryüzünde cezasız kalmışlara karşı öç almaya yönelik talebin tek uygun biçimde karşılanması olarak görülüyordu.

2. Kader ve İlahi Takdir

Cennet, cehennem ve ölülerin yargılanması, genel doğası itibarıyla bu gibi kavramların bütünüyle yabancı olduğu (antik) Budizm gibi dinlerde dahi neredeyse evrensel önem kazandı. Öte yandan Zerdüşt'ün öğretilerinde ya da Roma Katolik Kilisesi'ndeki araf, sınırlı süreler için maruz kalınacak cezaları içine alan âlemler kavramında tanımlananlar gibi ara varlık âlemleri sonsuz ceza kavramlarının tutarlılığını zayıflatsa da, insan eylemlerini cezalandırmayı bu insan eylemlerinden bizzat, mutlak olarak sorumlu olan, ahlaki ve aynı zamanda her şeye gücü yeten bir dünya yaratıcısı kavramıyla bağdaştırmanın zorluğu daima var oldu. İnsanlar tanrının mutlak gücünün ışığında, çözülemez bir problem olan dünyanın kusurları hakkında düşünmeye devam ettikçe, bir sonuç kaçınılmazdı: Aşkın tanrı ve yeni günahın tuzaklarına sürekli olarak düşen insanoğlu arasındaki akıl almaz derecede büyük bir ahlaki uçurum kavramı. Ayrıca bu kavram, Eyüb Kitabı'nda neredeyse ulaşılan nihai bir sonuç olarak, her şeye gücü yeten yaratıcı Tanrı'nın kendi kullarının tüm ahlaki iddialarının ötesinde, öğütlerinin insan idrakine kapalı olarak olarak tasavvur edilmesi sonucuna neden oluyordu. Bu ortaya çıkan görüşün diğer tarafı; Tanrı'nın kulları üzerindeki mutlak gücünün sınırsız olması ve bu nedenle insani adalet ölçütlerinin davranışlarına bütünüyle uygulanamaz olduğuydu. Bu kavramın gelişmesiyle teodise problemi bütünüyle kayboldu.

İslam'da Allah, en tutkulu inanlıları tarafından, insanlar üzerinde tam manasıyla bu gibi sınırsız güce sahip Yaratıcı sayıldı. Hristiyanlık'ta mutlak tanrı (*deus absconditus*), özellikle Hristiyan dindarlığının ustaları tarafından böyle tasavvur edildi. Tanrı'nın egemen, tamamen açıklanamaz, özgür iradeli ve (onun her şeyi bilmesinin bir sonucu olarak) ezeli olarak tayin edilmiş hükmü sadece yeryüzündeki insan kaderini değil aynı zamanda ölüm sonrası insan kaderini de karara bağlıyordu. Hem bu dünyadaki insan yaşamı hem de öteki dünyadaki insan kaderinin tüm ebediliğinden kaynaklanan determinizm ya da ilahi takdir fikri bu gibi görüşlerde en güçlü muhtemel ifadesini bulur. Cehennemlikler tıpkı hayvanların insan olarak yaratılmadığından şikayet etmesi gibi, kendi günahkârlıklarının pekâlâ ilahi takdir tarafından belirlendiğinden şikâyet edebilirler; bu Kalvinizm'de açıkça ifade edilen bir düşüncedir.

Böyle bir bağlamda ahlaki davranış, bir kimsenin bu dünyada ya da öteki

dünyadaki şanslarının iyileşmesine neden olmadı. Buna rağmen ahlaki davranışın, pratik psikolojik sonuçları belli durumlarda daha etkili olabilen başka bir öneme sahip olabilir. Bu tanrının hükmüyle belirlendiği şekliyle bir kimsenin kendi dinsel lütuf durumunun bir belirtisi ya da göstergesi olarak düşünülebilir. Çünkü her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın mutlak hâkimiyeti, pratik dinsel ilgiyi bireysel durumlardaki tanrı tasarımını denemeye ya da en az buna nüfuz etmeye zorlar. Her şeyden önce, bir kimsenin öte dünyada ki kaderini anlama ihtiyacı fevkalade önemlidir. Dolayısıyla, tanrıyı kulları üzerinde sınırsız hâkimiyete sahip olarak görme eğilimine paralel olarak, dünyevi süreç içinde her an ve her yerde tanrının takdirini ve bir kimsenin bu süreçteki kişisel konumunu anlama ve yorumlama eğilimi vardı.

İlahi takdire inanç ilişkili olduğu ve bu nedenle prensipte mümkün olduğunca tam olarak önemini azaltmaya çalıştığı büyüsel sezginin tutarlı bir şekilde rasyonelleştirilmesidir. Başka hiçbir dini ilişki görüşü, hem teoride hem de pratikte, Anadolu ve Batı'nın büyük teistik dinlerinde hâkim olan bu ilahi takdir inancı kadar radikal biçimde büyüye karşı olamaz. Başka hiçbir görüş ilahi olanın doğasını tanrının dünya üzerindeki kişisel, takdirsel hâkimiyetinde gösterilen dinamik bir faaliyet olarak vurgulu biçimde teyid etmez. Üstelik tanrının isteğine bağlı şekilde lütuf ihsan etmesi ve kullarının ona ihtiyacına, tanrı ve onun tüm yarattıkları arasındaki çok büyük mesafeye ve sonuç olarak hâkim tanrıya karşı bir saygısızlık olarak "tensel şeylerin tanrılaştırılması"nın kınanmasına ilişkin bu gibi katı görüşleri savunan hiçbir dinsel ilişki görüşü yoktur. Bu din teodise problemine rasyonel hiçbir çözüm sağlamaması nedeniyle dünya ve tanrı, gerçekte mevcut olanla ideal olan arasındaki en büyük gerilimleri saklar.

3. Diğer Teodise Çözümleri: Düalizm ve Ruh Göçü

Kaderin yanı sıra dünyanın kusurları probleminin sistematik olarak kavramsallaşmış şekilde ele alınmasını sağlayan iki ayrı dinsel bakış açısı vardır. Birincisi, az ya da çok tutarlı bir biçimde Zerdüştlüğün geç formunda, Anadolu'da Zerdüştlükten etkilenmiş birçok dinsel formda, özellikle (bazı Yahudi ve Hristiyan etkilerini içeren) Babil dininin nihai formunda ve Maniciliğin büyük fikirlerine kadar Mandeizm ve Gnostizm'de ifade edildiği şekliyle düalizm'dir.

Üçüncü yüzyılın sonunda Manicilik Akdeniz bölgesinde dahi dünya egemenliği mücadelesinin eşiğinde bulunuyormuş gibi görünüyordu. Manicilere göre tanrı her şeye kadir değildir ve dünyayı da yoktan yaratmamıştır. Adaletsizlik, haksızlık, günah -kısacası teodise problemini doğuran tüm faktörler- saf olmayan maddeyle tanımlanan karşıt bağımsız karanlık güçlerle temas vasıtasıyla yüce ve iyi tanrıların aydınlık saflığının karartılmasından ileri gelir. Bazı şeytani güçlere dünya üzerinde egemenlik veren bu güçlerin hâkimiyeti, insanlar ya da meleklerin bazı ilksel kötülükleri vasıtasıyla, ya da birçok Gnostik görüşte olduğu gibi, Yahve ya da Demiurge gibi bazı ikincil dünya yaratıcılarının daha aşağı nitelikte olmalarıyla ortaya çıkmıştır. Işık tanrısının süregelen mücadeledeki nihai zaferi genelde kesin sayılır ve bu katı düalizmden bir sapma oluşturur. Dünya süreci, kaçınılmaz acı çekmeyle dolu olmasına rağmen, ışığın karanlığın kirliliğinden sürekli bir arınma sürecidir. Bu nihai mücadele kavramı doğal olarak çok güçlü eskatolojik duygusal bir dinamik üretir.

Bu gibi görüşlerin genel sonucu saf ve seçilmişler tarafında aristokratik bir itibar duygusunun artışı olmalıdır. Mutlak olarak her şeye gücü yeten bir tanrı varsayımına dayanarak, her zaman salt ahlaki bir yön alma eğilimi gösteren kötülük kavramı burada güçlü bir ruhsal karakter üstlenebilir. Bunun nedeni, insanın mutlak olarak her şeye gücü yeten bir güç karşısındaki sade bir yaratık değil ışık âlemine bir katılımcı olarak görülmesidir. Ayrıca ışığın insanda en saf olan şeyle, yani ruhsal olanla özdeş tutulması ve buna karşın, karanlığın kendilerinde daha kaba ayartıları barındıran maddi ve bedensel olanla özdeşleşmesi neredeyse kaçınılmazdır. Bu görüş, tabucu ahlaklarda bulunan saf olmama doktriniyle kolayca ilişkilendirilir. Kötülük kirlilik olarak belirir ve günah - büyüsel kötü hareketlerle oldukça benzer bir biçimde- kirlilik ve hak edilmiş bir rezillik durumuna götürerek, saflık ve arılık âleminden yeryüzüne, karanlık ve kargaşa âlemine ayıplanacak ve tepetaklak bir düşüş olarak görünür. Ahlaki bir yönelime sahip olan tüm dinlerde, düalist bir düşünce tarzının unsurları formunda tanrısal sınırsız gücün gizli sınırlamaları vardır.

Teodise probleminin en kusursuz biçimsel çözümü, Hint *karma* doktrininin özel başarısı, sözde ruhlar göçüne inançtır. Bu dünya ahlaki cezanın tümüyle ilişkili ve müstakil bir kozmosu olarak görülür. Bu dünyadaki suç ve erdem; hayvan, insan ve hatta kutsal formlarda defalarca hayat bulabilen ruhun

ardışık hayatlarındaki kader tarafından şaşmaz bir biçimde karşılığını alır. Bu yaşamdaki ahlaki erdemler cennetteki yaşamda yeniden doğuşu mümkün kılabilir. Fakat hayat ancak bir kimsenin erdemlerinin alacak bakiyesi tamamen tükenene kadar devam edebilir. Dünyevi yaşamın sınırlılığı belirli bir ruhun önceki yaşamındaki iyi ya da kötü davranışlarının sınırlılığının sonucudur. Ceza ve mükâfat açısından bakıldığında haksız acı çekme olarak görülebilen şey, bir önceki yaşamdaki günahın kefareti sayılmalıdır. Her birey kendi kaderini özel olarak ve kelimenin tam manasıyla biçimlendirir.

Ruhların göçüne inanç, ölülerin ruhlarının doğal objelere geçişiyle ilgili yaygın animistik görüşler ile belirli bağlantılara sahiptir. Bu salt ahlaki prensipler aracılığıyla inançları ve aslında tüm kozmosu rasyonelleştirir. Düşünce alışkanlıklarımızın natüralist "nedenselliğinin" yerine bu şekilde, ahlaki olarak uygun olan hiçbir eylemin asla boşa gitmeyeceği evrensel bir karşılık mekanizması geçer. Bunun dogma açısından sonucu sonsuz güç sahibi bir tanrının bu mekanizmaya müdahalesinin tümüyle vazgeçilebilir olması ve aslında olanaksızlığıdır; zira sonsuz dünya süreci otomatik işleyişi sayesinde ahlaki yükümlülükler sağlamaktadır. Ceza mekanizması bu nedenle dünyanın üzerine kurulan, onu bizzat yöneten ve ona kader tayin eden bir tanrı kavramının aksine ebedi dünya düzeninin tanrı-üstü karakterinin tutarlı bir sonucudur. Bu sonsuz dünya düzeniyle ilgili mekanistik anlayışın en büyük tutarlılıkla geliştirildiği Antik Budizm'de ruh dahi bütünüyle ortadan kaldırılır. Mevcut olan tek şey, *karma* mekanizmaları için geçerli ve ego yanılsaması ile birleşen bireysel iyilik ya da kötülüklerin toplamıdır.

Fakat bütün eylemler, kendi açılarından, sonlu yaratılması gerçeğiyle yok olmaya mahkûm olan tüm yaratılmış yaşamın ebedi olarak çaresiz mücadelesinin ürünleridir; bunların hepsi gelecek bir yaşamı araştırmaya ve bu dünyadaki mutluluklara tümden teslim olmaya neden olan yaşam arzusundan ortaya çıkar. Bu yaşam arzusu bireyselleşmenin sarsılmaz temelidir ve varlığını sürdürdüğü sürece yaşamı ve yeniden doğuşu yaratır. Aslını söylemek gerekirse günah yoktur; sadece bir kimsenin bu sonsuz çarktan kaçmaya, ya da en azından kendini zor koşullar altında yeniden doğuşa maruz kalmamaya olan açık ilgisine karşı saldırılar vardır. O halde ahlaki davranışın anlamı, mütevazı bir biçimde düşünüldüğünde, ya bir kimsenin gelecek enkarnasyonunda ya da - eğer salt varlık

için anlamsız mücadele sonuçlanacaksa- bu şekilde yeniden doğuşun ortadan kaldırılmasındaki şanslarını arttırmada yatabilir.

Ruhgöçü doktrininde, ahlaki düalist ilahi takdir dinlerinde bulunan dünya çatallanması yoktur. Tüm yaratıklarının ahlaki yetersizliğiyle yüzleşen kutsal, her şeye gücü yeten ve görkemli bir tanrı düalizmi tümüyle eksiktir. Tinselci düalizmde olduğu gibi, tüm yaratılanların ışık ve karanlık ya da bir tarafta saf ve temiz ruh, diğer tarafıyla da karanlık ve kirli madde şeklinde iki bölünmesi söz konusudur. Burada daha ziyade ontolojik bir düalizm vardır. Bu düalizm dünyanın geçici olayları ve davranışına sonsuz düzenin dingin ve kalıcı yapısıyla - rüyasız uykuda dinlenen hareketsiz bir tanrısallık – çelişir. Sadece Budizm, ruhlar göçü doktrininden kendi nihai sonuçlarını çıkarmıştır. Bu, teodise probleminin en radikal çözümüdür ve bu yüzden, tanrı üzerindeki ahlaki talepler için kadere inancın sağladığı kadar az tatmin sağlar.

4. Kurtuluş: Dünyevi ve Uhrevi

Az önce kabaca açıkladığımız çeşitli olası saf tipler arasından sadece birkaç kurtuluş dini, tanrının dünyayla ve insanla ilişkisi probleminin tek saf bir çözümü üretmiştir. Böyle bir saf tipin üretildiği her yerde bu, sadece çok kısa bir süre için devam etti. Birçok kurtuluş dini, birbirleriyle karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak ve özellikle kendi taraftarlarının çeşitli ahlaki ve entelektüel ihtiyaçlarını tatmin etme çabaları içinde çeşitli teorileri birleştirmiştir. Sonuç olarak, tanrının dünya ve insanla ilişkisi hakkındaki çeşitli dinsel teoriler arasındaki farklılıklar bu saf tiplerin birbirine yakınlık dereceleriyle ölçülmelidir.

Şu halde tanrı ve günah doktrinlerinin çeşitli ahlaki farklılıkları, içeriği kişinin kurtarılmak ve yönelmek istediği şeye bağlı olarak farklılaşan kurtuluş mücadelesiyle en yakın ilişki içerisinde durur. Her rasyonel dinsel ahlak mutlaka bir kurtuluş ahlakı değildir. Nitekim Konfüçyüsçülük dinsel bir ahlaktır, fakat kurtuluş ihtiyacıyla ilgili hiçbir şey bilmez. Öte yandan Budizm özellikle bir kurtuluş doktrinidir, ancak tanrısı yoktur. Diğer birçok din kurtuluşu sadece dar kapsamlı gizli dini toplantılarda gelişen bir özel ilgi, çoğunlukla gizli bir kült olarak tanır. Aslında, karakteristik olarak kutsal sayılan ve kendi katılımcılarına sadece bu faaliyetlerle ulaşılabilecek bir kurtuluşu vaad eden dinsel faaliyetlerle bağlantılı halinde dahi, en kaba çıkarcı beklentiler çoğu kez "kurtuluş" olarak

tanımlamaya alıştığımız şeyin yerini alır. Hem hasadı hem de ölüler âlemini kontrol eden büyük yeraltı tanrılarının pandomimsel müzikal gizem festivalleri, ayinsel olarak saf olan Eleusinian ayinleri katılımcısına önce zenginlik ve sonra gelecek dünyada hissesinin artışını vaad ediyordu. Fakat bu salt ritüelist adanmışlığın bir sonucu olarak herhangi bir telafi fikri olmaksızın beyan ediliyordu.

Shih ching'teki eşya kataloğunda, resmi kültü doğru icra etmeleri ve kişisel dinsel yükümlülüklerini yerine getirmelerine yönelik Çinli tebaaya vaad edilen en büyük mükâfat, zenginlik ve uzun yaşamdır; bu arada dünyaya ve bu dünyadaki telafiye ilişkin hiçbir beklenti yoktur. Yine, Zerdüşt'ün kendisi ve ona sadık olanlar için öte dünyayla ilgili kapsamlı sözler dışında öncelikle beklediği şey zenginliktir. Budizm ruhban sınıfından olmayanların ahlaki davranışına mükâfat olarak, Hindu dinlerinin tüm manevi dünya ahlakı doktrinleriyle tam bir uyum halinde zenginlik, uzun ve onurlu bir yaşam vaad eder. Son olarak zenginlik, Tanrı tarafından dindar Yahudiye ihsan edilmiş lütuftur.

Fakat zenginlik, sistematik ve meşru bir biçimde kazanıldığında, Protestan asketik gruplar, örneğin Kalvinistler, Baptistler, Menonitler, Quakerlar ve Pietistler arasındaki lütuf durumunun onayıyla ilgili göstergelerden de biridir. Kuşkusuz bu durumlarda dinsel bir amaç olarak zenginliği (ve başka dünyevi malları) kesin bir biçimde reddeden bir kavrama değiniyoruz. Fakat uygulamada bu bakış açısına geçiş tedrici ve kolaydır. Kurtuluş kavramlarını parya halklarının dinleri, özellikle Yahudiler ve ayrıca Zerdüşt ve Muhammed'in doktrinleri tarafından ileri sürülenler gibi baskı ve acıdan kurtulma sözlerinden tamamen ayırmak zordur. İman sahipleri için, bu vaadler antik İslam'da gerçek bir inanlının tüm kâfirlere karşı verdiği kutsal savaşın ödülü olarak sırt çantasında[2] taşıdığı dünya hâkimiyeti ve sosyal itibarı içerebilir. Söz konusu vaadler, İsrailoğullarına gelenekleri tarafından Tanrı'nın bunları onların geleceği olarak vaad ettiği şeklinde öğretildiği gibi ayrı bir dinsel itibarı içine alabilir. Bu yüzden özellikle İsrailliler için ilk planda bir kurtarıcıydı; çünkü onları Mısır'daki kölelik evinden kurtarmıştı ve daha sonra onları getto'dan kurtaracaktı.

Bu gibi ekonomik ve siyasal kurtuluşa ek olarak, yaşamdaki tüm kötülüklerin çoğundan sorumlu tutulan zararlı ruhlar ve her türden kötü büyü korkusundan kurtuluşla ilgili çok önemli bir faktör vardır. İsa'nın ruhunun gücüyle şeytanların gücünü kırması ve takipçilerini onların kontrolünden kurtarması

Hristiyanlığın erken döneminde mesajlarının en önemlisi ve en etkililerinden biriydi. Ayrıca, zaten geldiği ya da yakın olduğu [Luka 11: 20; Markos 1: 15] savunulan, Nasıralı İsa tarafından bildirilen Tanrı'nın Krallığı tüm nefret, endişe ve muhtaçlıktan arındırılmış, bu dünya üzerinde var olan bir kutluluk âlemiydi; doktrinde cennet ve cehennem ancak daha sonra ortaya çıktı. Şüphesiz bu dünyadaki bir geleceğe yönelik bir eskatoloji, İkinci Geliş (*parousia*) ertelenince öte dünya için bir umut haline gelme belirgin eğilimini gösterecekti. Bundan sonra vurgu öteki dünyaya taşınmak zorundaydı: o an yaşayanlar yaşarken kurtuluşu göremeyeceklerdi, ancak ölülerin dirileceği ölüm sonrasında göreceklerdi.

Uhrevi kurtuluşun belirgin içeriği temelde dünyevi yaşamın fiziksel, psikolojik ve sosyal acılarından kurtuluşu ifade edebilir. Öte yandan, böyle bir yaşamın anlamsız tekdüzeliği ve faniliğinden kurtuluşla daha fazla ilgili olabilir. Son olarak, öncelikle bireyin kaçınılmaz kusurluluğuna odaklanabilir. Bu kusurluluk kronik bir kirlililik, günah işlemeye yönelik şiddetli bir eğilim ya da daha manevi olarak, dünyevi cehaletin karanlık karmaşasında yolunu şaşırmak olarak görülebilir.

Biz her ne formda olursa olsun temelde, dünyadaki pratik davranışa yönelik belli sonuçlar ürettiği ölçüde kurtuluş arayışıyla ilgileniyoruz. Din tarafından belirgin biçimde belirlenen ve bir merkezi anlam ya da pozitif hedef tarafından bağdaşıklık verilen bir yaşam modelinin sonucu olarak dünyevi meselelere ilişkin böyle bir pozitif yönelim kazanması çok olasıdır. Başka deyişle, herhangi bir dinsel gruptaki kurtuluş arayışı, dinsel güdülerden belli bütünleyici değerlere bir yönelimden ileri gelen pratik davranışın sistemleşmesi ortaya çıktığında pratiksel etkileri uygulamaya ilişkin en güçlü şansa sahiptir. Böyle bir yaşam modelinin hedefi ve önemi tümüyle bu dünyaya yönelimli kalabilir ya da en azından kısmen öte dünyaya odaklanabilir. Bu çeşitli dinlerde, son derece çeşitli biçimlerde ve farklı derecelerde meydana gelmiştir ve her din içinde dahi çeşitli taraftarları arasında karşılıklı farklar vardır. Ayrıca, yaşam idaresinin dinsel sistemleşmesinin, durumun doğası itibarıyla, ekonomik davranışa etki etmeye çalıştığı ölçüde belli sınırları vardır. Son olarak, dinsel güdüler, özellikle de kurtuluş umudu, yaşam idaresinin tarzı özel olarak da ekonomik davranış üzerinde mutlaka herhangi bir etki icra etmeye ihtiyaç duymaz. Yine de çok dikkate değer biçimde böyle davranabilirler.

Kurtuluş bu yaşamda kendi önünü gölgeleyen bir süreç ya da bütünüyle bu dünyada gerçekleşen öznel bir süreç formu aldığı zaman; dolayısıyla, kurtuluş umudu "kutsama" ile eş anlamlı olduğu, ya da ona yol açtığı veya onun önkoşulu olduğu zaman bu umut yaşam idaresi için en kapsamlı sonuçlara sahiptir. O zaman kutsama, ya tedrici bir arınma süreci ya da ruhun ani bir dönüşümü (*metanoia*), bir yeniden doğuş olarak ortaya çıkabilir.

Yeniden doğuş kavramı bu bakımdan en antik olanıdır ve en klasik gelişimi fiilen ruhlara büyünün ruh inancında bulunacaktır. Büyüsel karizma sahipliği neredeyse her zaman yeniden doğuşu gerektirir. Büyücünün kendi karakteristik eğitimi, çok özel yaşam modeli ve savaşçı kahramana ait karakteristik eğitimi tümüyle yeniden doğuşa ve karakteristik büyüsel gücün teminatına yöneliktir. Bu sürece, esriklik formunda eski ruhu ortadan kaldırma (*Entrückung*) ve genellikle bir ad değişimini takiben yeni bir ruh kazanımı aracılık eder. Bu kavramlara ilişkin bir iz, manastırcı takdis merasimlerinde hala mevcuttur. Yeniden doğuş, büyücünün ya da savaşçının karizmasını sağlamaya yönelik büyüsel bir önkoşul olarak öncelikle sadece profesyonel büyücüyle ilgilidir. Fakat bu, kurtuluş dininin en tutarlı tiplerinde, dini kurtuluş için vazgeçilmez bir sadakat duygusu niteliği, bireyin kazanması ve yaşam tarzında açıkça ortaya koyması gereken bir tutum haline gelir.

NOTLAR

1. BKZ. Adolf Levenstein, die Arbeiterfrage (Munich: Reinhardt, 1912). Araştırma alanında öncülük eden bir işçi ve kendisini eğitmiş bir araştırmacı olarak Levenstein Weber tarafından sonuçlarının daha ayrıntılı bir analizini yapmaya teşvik edildi. Bkz. Weber, " Zur methodik Sozialpsychologischer Enqeuten und ihrer Bearbeitung," *Archiv für Sozialwissenschaft*, 29, 1909, 949-58; ayrıca Anthony R.Oberschall, Empirical Social Research in Germany 1848-1914 (The Hague: Mouton 1965) 94 vd. ve Paul Lazarsfeld ve aynı yazar, " Max weber and Emprical Social Research," *American Sociological Review*, 30:2, April 1965,190 vd.
2. I. Napolyon'a atfedilen ünlü fakat doğruluğu şüpheli ifadeye bir ima: " Tout soldat français porta dans sa giberne le bâton de maréchal de France" (her Fransız askeri sırt çantasında Fransa Mareşalinin asasını taşır.)

IX. İNANLILARIN ÇABALARI VASITASIYLA KURTULUŞ[1]

1. Ayin Vasıtasıyla Kurtuluş

Herhangi bir dinin yaşam idaresi ve özellikle yeniden doğuş koşulları üzerinde uyguladığı etki, arzu edilen ve uğruna mücadele verilen belirli kurtuluş yoluna ve söz konusu kurtuluşun psikolojik niteliğine göre farklılaşır.

Kurtuluş, örneğin Antik Budizm'deki doğaüstü güçler tarafından herhangi bir yardım olmadan bireyin kendisinin başarısı olabilir. Bu durumda, kurtuluşa giden bir yol hem dinsel ibadette hem de gündelik davranış içinde saf ayinsel faaliyetler ve kültlerin merasimlerinden geçer. Bu şekildeki saf ritüelizm bu yüzden yaşam idaresine etkisi bakımından büyüden çok farklı değildir. Aslında, ritüelizm, büyüsel dinin ara sıra ritüelizmin her zaman yapmayı başaramadığı kesin ve oldukça kusursuz bir yeniden doğuş metodolojisi ürettiği ölçüde büyünün gerisinde dahi kalabilir. Bir kurtuluş dini, salt biçimsel ve çok özel ayinsel faaliyetleri, icra edilen ayinlerin tanrının sembolleri olduğu özgün bir dinsel ruh haline (*Andacht*) sahip adanmışlık halinde sistemleştirebilir. O zaman böyle bir dinsel ruh hali gerçekten kurtarıcı niteliktedir. Bu eksik kaldığında, geriye sadece çıplak ve biçimsel büyüsel ritüelizm kalır. Bu durum doğal olarak tüm adanma dinlerinin rutinleştirilmesinde tekrarlanarak gerçekleşmiştir.

Ritüelist bir adanma dininin sonuçları oldukça farklılık gösterebilir. Dindar Hindular arasındaki yaşamın, Avrupa standartlarına göre dindara sıra dışı günlük talepler yükleyen geniş kapsamlı ritüelist sistemliliği, eğer bu talepler kesin biçimde karşılansaydı dünyadaki örnek bir dindarlık hayatının para kazanmaya yönelik yoğun bir ekonomik faaliyetle birlikte var olmasını fiilen imkânsız hale

getirirdi. Bu gibi aşırı adanmışlık tipi dindarlık Püritenizm'e bir açıdan taban tabana zıttır. Böyle bir ritüelizm programı sadece tümüyle ağır iş yükünden (ekonomik faaliyet ihtiyacı) bağımsız olan varlıklı bir insanla gerçekleştirilebilirdi. Fakat yaşam idareleri ritüelizm tarafından etkilenebilenlerin sayısını sınırlayan bu durumdan bir ölçüde kaçınılabilir; öte yandan diğer bir doğal sınırlayıcı durum ritüelizmin doğası için daha da temeldir.

Ritüelist kurtuluş, özellikle ruhban sınıfından olmayan birini seyirci rolüyle sınırladığı ya da katılımını basit ya da temelde pasif güdümlemelere hapsettiği zaman, ya da ayinsel ruh halinin dindarlığın en duygusal biçimi halinde mümkün olduğunca çok yüceltildiği durumlarda kurtuluşu getirir gibi görünen takva anının ruh halini vurgular. Sonuç olarak, temelde geçici sübjektif bir duruma sahip olmak için çabalanır ve bu sübjektif durum - örneğin bir ayini işitmeyi ya da mistik bir oyuna şahit olmayı karakterize eden yapısal sorumsuzluk yüzünden - merasim bittiğinde davranış üzerinde çoğu zaman sadece önemsiz bir etki bırakır. Bu gibi deneyimlerin gündelik ahlaki yaşam üzerindeki küçük etkisi; bu açıdan, güzel ve ilham verici bir oyunun, ondan ne kadar etkilenirse etkilensin, tiyatrodaki halk üzerinde yarattığı önemsiz etkiyle mukayese edilebilir. Gizemlerden türeyen tüm kurtuluşun böyle değişken bir karakteri vardır. Çünkü etkisini *ex opere operato* (eylemin gerçekleşmesiyle) arasıra ortaya çıkan bir adanmışlık ruh hali aracılığıyla üretir gibi görünür. İnanlının eylemiyle, yeniden doğuşu garanti edebilecek, gerçek bir kanıt sergilemesine yönelik bir teşvik yoktur.

Öte yandan ayin tarafından uyarılan geçici takva sürekli bir dindarlığa yükseldiğinde ve bu dindarlığı gündelik yaşamla birleştirmek için çaba gösterildiğinde, bu ayinsel dindarlık çok kolay bir biçimde mistik bir karakter kazanır. Bu geçiş, dinsel bağlılığın katılımcının sübjektif bir durum sahibi olmasına yol açması koşuluyla sağlanır. Fakat mistisizme eğilim bireysel bir karizmadır. Bu nedenle, Hindular ve Doğu'daki diğerleri gibi, kurtuluşun büyük mistik peygamberliklerinin rutinleştikçe saf ritüelizme düşme eğiliminde olmaları tesadüf değildir. Bizim için birincil öneme sahip olan şey, ritüelizmde nihai olarak ulaşılmaya çalışılan psikolojik durumun rasyonel faaliyetten sapmaya doğrudan neden olmasıdır. Neredeyse tüm gizem kültleri bu etkiye sahiptir. Tipik amaçları kutsal lütufun yönetimidir: Günahtan arınma güdümlemenin katışıksız kutsallığı yoluyla sağlanır. Her büyü formu gibi bu süreç de gündelik yaşamdan sapma, dolayısıyla da onun üzerinde herhangi bir etki icra edememe eğilimine sahiptir.

Fakat bir ayinin dağıtımı ve yönetimi, ayinin sadece tanrının gözünde ahlaki olarak arınmış olanlara kurtuluş getireceği ve gerçekte başka herkese felaket getirebileceği varsayımı ile bağlantılandırılırsa, ayin çok farklı bir etkiye sahip olabilir. Geniş insan grupları daha düne kadar, "*her kim ki inanmadan yer içer, bu biçimde yemek ve içmekle kendini mahkûm eder*" doktrini nedeniyle, Aşai Rabbani Ayini'ninden dehşetli bir korku hissetmiştir. Bu gibi faktörler, asketik Protestanlıkta olduğu gibi, günah bağışlama için merkezi bir kaynağın olmadığı ve çok önemli bir dindarlık göstergesi olan aşai rabbaniye daha çok katılımın sıkça gerçekleştiği durumda gündelik yaşam üzerinde güçlü bir etkide bulunabiliyordu.

Tüm Hristiyan mezheplerinde sakramental komünyona katılım Aşai Rabbani Ayini'ninde bulunma başlangıcı olarak bir günah çıkarma yönergesiyle ilgilidir. Fakat günah çıkarmanın önemini değerlendirmede her şey, dinsel hükümlerin sakramental komünyonün katılımcılara yarar sağlayıp sağlamayacağının belirlenmesi olarak hangi dini kuralların hükme bağlandığına dayanır. Belirli koşullarda dindarın kan dökme ya da başka özel günahlar tarafından men edilmesine rağmen, Hristiyan olmayan antik gizem kültlerinin çoğunluğu tarafından bu amaç için sadece ayinsel saflık gerekli görülüyordu. Dolayısıyla, bu gizlerin çoğu günah çıkarmayla hiçbir benzerliğe sahip değildi. Fakat ayinsel saflık şartının günahtan ruhsal olarak bağımsızlık yönünde rasyonelleştiği her yerde, belirli kontrol ve bunu var olduğu yerde günah çıkarma hücresi formları günlük yaşam üzerindeki olası etkilerinin tipi ve derecesi için önemli hale geldi. Pragmatik açıdan bakıldığında, böyle bir ayin doğal olarak her durumda sadece çok önemli ilave ayinsel davranışı etkilemeye yönelik bir gereçti. Öyle ki, Püritenizm'de olduğu gibi, Aşai Rabbani Ayini'nin kendi büyüsel karakterinden bütünüyle arındırıldığı ve günah çıkarma hücresi aracılığıyla hiçbir ileri kontrolün olmadığı yerde, komünyon yine de, sözgelimi bazı durumlarda açık bir biçimde büyüsel ve günah çıkarmayla ilgili kontrollerin yokluğu dolayısıyla ahlaki bir etkide bulunuyordu.

Ritüelist bir din katılımcılarının özel olarak eğitilmesini zorunlu kılarak, başka ve dolaylı bir biçimde ahlaki bir etkide bulunabilir. Bu durum Antik Yahudilikte olduğu gibi, ayinsel emirlerin uygulanmasının ruhban olmayanlar için için bazı etkin ayinsel davranış ya da bazı ayinsel sakınmaları gerektirdiği ve ayinin biçimsel tarafının uygun bir biçimde anlaşılmasının özel eğitimi gerektirecek kadar kapsamlı bir kanunlar bütünü şeklinde sistemleştiği durumlarda meydana geldi. Philo daha antik zamanlarda, Yahudilerin tüm başka halkların

aksine, erken yaşlardan itibaren (bizim devlet okulu sistemimize benzer şekilde) eğitildiğini ve sistematik kurallar konusunda sürekli bir entelektüel eğitim aldığını vurguladı. Gerçekte Yahudi yasasının edebi karakteri modern zamanlarda dahi birçok Yahudi'nin, örneğin Doğu Avrupa'dakilerin, kendi toplumları içinde sistemli popüler eğitime sahip olan tek halk olduğu gerçeğinin nedenidir. Antikite'de bile dindar Yahudiler, Yasa'da eğitimli olmayanları dinsizlerle eşleştirmeye yönlendirilmişlerdi. Zihnih bu şekilde kazuistik olarak eğitimi, özellikle Hindu yasasındakiler gibi sadece ayinsel ve kültsel yükümlülükleri değil, aynı zamanda gündelik yaşamın sistematik bir ahlak düzenlemesini de içerdiği zaman doğal olarak gündelik yaşama da etki eder. O halde, kurtuluş çabaları temelde, kültsel icraatlardan belirgin biçimde farklı sosyal başarılardır.

2. İyi İşler Vasıtasıyla Kurtuluş

Kurtuluşa yardımcı sayılan sosyal kazanımlar çok farklı tiplerde olabilir. Dolayısıyla, savaş tanrıları, kendi cennetlerine sadece savaşta ölmüş olanları davet eder, ya da en azından onlara öncelik gösterir. Brahman rahipleri ahlakında kral torununu gördüğünde, ona açık biçimde savaşta ölüm peşinde koşması emrediliyordu. Öte yandan söz konusu sosyal kazanımlar, "bir kimsenin kendi dostlarını sevme" işleri olabilir. Fakat her iki durumda da sistemleştirme ortaya çıkabilir ve zaten gördüğümüz gibi bu genel olarak peygamberliğin bu sistemleştirmeyi gerçekleştirme işlevidir. Bir "iyi işler" ahlakının gelişen sistemleşmesi çok farklı iki formdan birini alabilir. İyi işler ahlakının sistemleşmesinin ilk temel formunda, kurtuluş arayışındaki bir bireyin ister erdemli isterse kötü belirli eylemleri tek başına değerlendirilebilir, bireyin hesabına eklenebilir ya da hesabından düşülebilir. Her birey kendi davranış modelinin taşıyıcısı ve ahlaki standartlara sadece yüzeysel biçimde sahip olarak telakki edilir. Sübjektif ya da dışsal durumun gücüne göre günaha teşvik karşısında daha zayıf ya da daha güçlü çekabilir. Ancak, onun dinsel kaderinin birbirleriyle olan ilişkileri içinde fiili başarılarına dayandığı kabul edilir.

Birinci tip sistemleşme Zerdüştlükte, özellikle Gathalarda bütün ölülerin yargıcını çok kesin bir muhasebe içinde bireysel eylemlerin günahını ve sevabını tartarken ve bireyin dinsel kaderini bu hesabın sonucuna göre tayin ederken tasvir eden kurucunun kendisi tarafından tutarlı biçimde takip edilir. Bu kavram, Hindular arasında *karma* doktrininin bir sonucu olarak, daha da yüceltilmiş

bir formda görülür. Dünyanın ahlaki mekanizması içinde iyi ya da kötü tek bir eylemin dahi asla yok olmayacağı kabul edilir. Her eylem köklü olmakla, neredeyse otomatik bir süreçle bu yaşamda ya da gelecekteki bazı yeniden doğuşlarda zorunlu biçimde kaçınılmaz sonuçlar üretmelidir. Bu temel yaşam muhasebesi ilkesi, popüler Yahudiliğin bireyin Tanrı ile ilişkisi hakkındaki temel görüşü olarak kaldı. Son olarak, Roma Katolikliği ve doğudaki Hristiyan kiliseleri en azından pratikte buna çok yakın görüşler ileri sürdü. *İntentio,* Katoliklikte davranışın ahlaki değerlendirmesine göre, davranışın ifadesi olduğu kişiliğin gerçekten tek biçimli bir niteliği değildir. Bu daha ziyade (Roma Hukuku'nun *bona fides [iyi niyet], culpa [kasıtlı zarar]* ve *dolus*'u [*kasıtsız zarar*] anlamında) belirli bir eylemin arkasındaki somut niyettir. Bu görüş, tutarlı bir biçimde savunulduğunda, manevi bir ahlakın tam manasıyla (bu hayatta) yeniden doğuş arzusundan sakınır. Bunun bir sonucu yaşam idaresinin ahlaki bakış açısından münferit eylemlerin metodsuz ve çok yönlü başarısını sürdürmesidir.

Bir iyi işler ahlakının ikinci temel sistemleşme formu bireysel eylemleri temel ahlaki bir bütüncül kişiliğin işaretleri ve dışavurumları olarak görür. Daha sert Spartalıların savaşta düşmüş bir yoldaşa karşı korkaklığın daha önceki bir tezahürünü telafi etmek için takındığı tutumu - [Alman kardeşlik cemiyetleri tarafından uygulandığı şekliyle] bir tür kurtarıcı düello- hatırlamak öğretici olur. Onu ahlaki statüsünü iyileştirmiş saymıyorlardı, zira "kişiliğinin bütünlüğü dışında değil", özel bir nedenle cesurca davranmıştır. Dinsel alanda da dışsal eylemlerde gösterilen iyi işler tarafından biçimsel kutsamanın yerini, Sparta örneğinde alışılagelmiş bir kahramanlık hali olarak görülen bütüncül kişilik modelinin değeri alır. Benzer bir prensip her çeşit sosyal kazanım için uygundur. Eğer bunlar "bir kimsenin dostlarına olan sevgisini" gösteriyorsa, o zaman bu türden ahlaki sistemleşme aktörün "iyilik" karizmasına sahip olmasını gerektirir.

Spesifik eylemin aslında bütüncül karakterin belirtisi olması ve bu bir tesadüfün eseri olduğunda, ona hiçbir önemin atfedilmemesi nihai öneme sahiptir. Bu manevi ahlak (*Gesinnungsethik*), en çok sistemleşmiş formlarında bütüncül kişilik düzeyinde artan taleplerde bulunabilir ve hatta belirli ihlallere karşı daha hoşgörülü olabilir. Fakat durum her zaman bu değildir ve manevi ahlak genellikle ahlaki sertliğin en özgün formudur. Bir yandan pozitif dinsel niteliklere sahip bütüncül bir kişilik modeli, varlığı kendisini din tarafından talep edilen şeylere genel bir yönelimde, yani dinin değerlerine bütünleyici ve metodlu olarak yönelen bir yaşam modelinde gösterecek bir tanrı vergisi olarak görülebilir. Öte

yandan, dinsel bir bütüncül kişilik modeli prensipte iyilik eğitimiyle kazanılabilen bir şey olarak tasavvur edilebilir. Kuşkusuz, bu eğitimin kendisi münferit ve ilişkisiz bir eylemler birikiminden değil, bütüncül bir yaşam modelinin rasyonelleşmiş, metodik bir yöneliminden oluşacaktır. Dinsel bir bütüncül kişilik modelinin kökenine ilişkin bu iki görüş çok benzer pratik sonuçlar üretmesine rağmen, bütüncül kişilik modelinin metodik eğitiminin özel bir sonucu kişinin kendine harcadığı dinsel çaba birinci dereceden önemliyken, eylemlerin sosyal ve ahlaki niteliğinin önem olarak ikinci dereceye düşmesidir. Sonuç olarak, sosyal bir yönelime sahip dinsel iyi işler *kişisel mükemmelleşmenin* salt gereçleri, bir " takdis metodolojisi", haline gelir.

3. Kişisel Mükemmelleşme Yoluyla Kurtuluş

Ahlaki dinler böyle bir kurtuluş metodolojisi üretme konusunda hiçbir şekilde ilk değildir. Aksine, oldukça sistemleşmiş prosedürler çok sık olarak büyüsel güçlerin kazanımını vaad eden karizmatik yeniden doğuşta uyanışlarda önemli roller oynamıştır. Bu animistik düşünce eğilimi yeni bir ruhun kişinin kendi bedeninde enkarnasyonuna, kişinin ruhunun güçlü bir şeytan tarafından ele geçirilmesine ya da kişinin ruhunun bir ruhlar âlemine nakline inanmayı sonuç veriyordu. Her durumda, insanüstü eylemlere ve güçlere ulaşma olasılığını içeriyordu. "Öte dünyacı" hedefler kuşkusuz tüm bunlarda tamamıyla eksikti. Dahası bu esriklik yeteneği çok farklı amaçlar için kullanılabilir. Bu nedenle, savaşçı kahramanlığın insanüstü fiillerini ancak yeniden doğuşla yeni bir ruh kazanarak gerçekleştirebilir. "Yeniden doğuşun" ya bir kahraman ya da bir büyücü üretici şeklindeki asli anlamı işlevini yitirmiş tüm kabul merasimlerinde, yani gençlerin kabile din kardeşliğine kabulü ve savaş gereçleriyle donatılmalarında ya da gençlerin (yüksek kast üyelerinin "iki kere doğmuş" olarak tanımlandığı) Çin ve Hindistan'daki erkeklik nişanıyla süslenmelerinde varlığını sürdürür. Tüm bu merasimler köken olarak esriklik halini üreten ya da sembolize eden faaliyetlerle ilişkiliydi ve ilgili eğitimin tek amacı esriklik yeteneğini test etme ya da uyandırmadır.

Burada özel olarak ilgilendiğimiz, kurtuluşun ya da kendini tanrılaştırmanın bir aracı olarak esriklik, şiddetli zihinsel bir sapkınlık ya da cinnetin temel niteliğine yahut ya yaşamın yoğunluğunun artması ya da yaşamdan yabancılaşma eğilimi gösteren, kronik olarak yüceltilmiş yapısal bir dinsel ruh hali niteliğine sahip olabilir. Bu şiddetlenmiş, yoğunlaşmış dinsel ruh hali gerek daha tefekkür eğilimli gerekse daha etkin bir tipte olabilir. Kutsamaya yönelik planlı

bir kutsama metodolojisinin şiddetli esriklik hali üretmek için kullanılan araç olmadığını söylemek gereksizdir. Organik kısıtlamaları yıkmaya yönelik çeşitli metodlar esriklik hali üretmede temel öneme sahipti. Organik kısıtlamalar alkol, tütün ya da sarhoş edici etkilere sahip başka uyuşturucularla uyarılan şiddetli toksik durumların üretimiyle müzik ve dans, cinsellik ya da üçünün birleşimiyle- kısacası orgiyle - yıkılır. Esriklik başkalarında orgiastik durumları üreten bu gibi ani krizlere eğilimi olanlar arasında histeri ya da epilepsi nöbetlerinin uyarmasıyla da üretiliyordu. Ancak, bu şiddetli esriklik halleri kendi doğaları itibariyle geçicidir ve gündelik davranış üzerinde sadece birkaç pozitif iz bırakmaya eğilimlidir. Ayrıca, peygamberi din tarafından vahyedilen anlamlı içerikten yoksundurlar.

Çok daha kalıcı bir karizmatik durum sahipliğinin, rüya benzeri mistik bir aydınlanma ya da daha faal ve ahlaki bir dönüşüm olarak tecrübe edilebilen coşkunun daha yumuşak formları tarafından vaad edildiği görünüyordu. Ayrıca, bunlar dünya ile anlamlı bir ilişki üretir ve nitelik olarak peygamberler tarafından bildirildiği şekilde, ebedi bir düzen ya da ahlaki bir tanrı ile ilgili değerlendirmelere karşılık gelir. Büyünün şiddetli orgiye nihai başvurumuna ek olarak karizmatik nitelikleri uyandırma amacıyla sistematik bir kutsama usulüne aşina olduğunu daha önce görmüştük. Çünkü profesyonel büyücüler ve savaşçılar şiddetli esrikliklerin yanısıra sürekli karizma hallerine ihtiyaç duyarlar.

Ahlaki kurtuluş peygamberleri orgiastik sarhoşluğa ihtiyaç duymazlar. Aslında bu onların gerek duyduğu sistematik ahlaki yaşam modelinin önünde bir engel olarak durur. Bu nedenle, Zerdüşt' ün öfkeli ahlaki rasyonalizminin temel hedefi, orgiastik esriklik ve özellikle insana yakışmayan bir şey ve hayvanlara da acımasızlık olarak gördüğü alkollü *soma* kurban kültüydü. Aynı nedenle, Musa dans orgisine karşı rasyonelleştirilmiş ahlaki hücumunu yöneltti. Daha önce de ahlaki dinin birçok kurucusu ya da peygamberi "fuhuşa", yani orgiastik tapınak fahişeliğine hücum etmişti. Rasyonelleşme süreci ilerledikçe, metodik olarak planlanmış dinsel takdisin hedefi artan bir biçimde orgi tarafından güdülenen şiddetli sarhoşluk halini daha yumuşak fakat daha kalıcı ve dahası bilinçli olarak sahip olunan bir *alışkanlığa* (*habitus*) dönüştürdü. Bu dönüşüm, başka şeyler yanında, sahip olunan ilahi kavramdan güçlü bir biçimde etkilendi. Planlı takdis prosedürü tarafından hizmet edilmesi nihai hedefi her yerde orgi tarafından hizmet edilen aynı amacı, yani doğaüstü bir varlığın, dolayısıyla da tanrının insanda cisimleşmesi amacını sürdürdü. Farklı bir biçimde vurgulamak gere-

kirse hedef tanrılaşmaktı. Ancak o zaman bu enkarnasyon mümkün olduğunca sürekli bir kişilik modeli haline gelecekti. Bu nedenle takdisi kazanmaya yönelik tüm planlı prosedür tanrıya bizzat yeryüzünde sahip olmaya yönelikti.

Fakat yaratıklarının aksine aşkın, her şeye gücü yeten bir tanrıya inancın olduğu her yerde sistemli kutsamanın hedefi artık bu anlamda tanrılaşma olamaz ve tanrının insanlardan talep ettiği dinsel niteliklerin kazanılması haline gelmelidir. Kutsamanın hedefi, öte dünyaya ve ahlaka yönelimli hale gelir. Amaç artık tanrıya sahip olmak değildir, çünkü bu yapılamaz. Amaç ya onun aracı olmak ya da onun tarafından ruhsal olarak kuşatılmaktır. Hiç kuşkusuz, ruhsal kuşatılma tanrılaşmaya araç olmaktan daha yakındır. Daha sonra açıklayacağımız gibi, bu farkın sistemli kutsamanın kendisi için önemli sonuçları vardı. Fakat bu gelişmenin başlangıcında, araca ve ruhsal kuşatılmaya yöneltilen metotlar arasında önemli uyuşma noktaları vardı. Her iki durumda da ortalama insan, tanrıya daha çok benzeyebilmek için kendi yaşamından tanrısal olmayan her şeyi çıkarmalıydı. Tanrısal olmayan temel faktörler gerçekte, doğa tarafından verilenler gibi, insan bedeninin ve gündelik dünyanın normal *habitusu* idi.

Kutsamanın soteriolojik metodolojisinin gelişimindeki bu erken noktada, metotlarını sadece rasyonelleştirdiği ve insanüstü olanın doğası ve dinsel kutsamanın anlamıyla ilgili yeni görüşlerine uydurduğu büyüsel müjdecisi ile hala doğrudan bağlantılıydı. Tecrübe özel dinsel niteliklere sahip olanların bedenlerinin histeroid olarak "duygusuzlaştırılması" ile bu gibi bedenleri anestetik ya da kataleptik kılmanın ve onlara birtakım telkinlerle normal nörolojik fonksiyon sürecinin asla üretemeyeceği eylemler üretmenin mümkün olduğunu öğretti. Ayrıca tecrübeden, her çeşit hayali ve ruhsal olayın bu gibi durumlar esnasında kolaylıkla ortaya çıkabileceği öğrenilmişti. Farklı kişilerde bu görüngüler tuhaf dillerle konuşmayı, hipnotik ve başka anlamlı güçleri sergilemeyi, mistik aydınlanma ve ahlaki dönüşüme yönelik dürtüleri tecrübe etmeyi ya da kişinin günahları hakkında duyduğu derin acıyı ve tanrının ruhu tarafından kuşatılmaktan kaynaklanan neşe dolu duygular tecrübe etmeyi içerebilir. Bu durumlar birbirini hızlı bir silsile içinde bile takip edebilir. Tüm bu sıra dışı yetenekler ve görünümlerin bedenin doğal işlevleri ve gereksinimlerine ya da gündelik hayatın dikkati dağıtan kaygılarına teslim oluşu izlemesi de daha ileri bir tecrübe dersiydi. Kurtuluş arzusu geliştikçe insanlar her yerde zihinsel durumların bedenin doğal işleyişi ve gündelik yaşamın sosyal ve ekonomik gereksinimleriyle ilişkisi hakkında [negatif] sonuçlar çıkardı.

Kutsamaya ulaşmanın özel soteriolojik metodları ve prosedürleri en çok gelişmiş formları içinde neredeyse tamamen Hindu kaynaklıdır. Hindistan'da, şüphe götürmez bir biçimde ruhların büyüsel olarak zorlanmasına yönelik prosedürlerle bağlantılı olarak gelişti. Hindistan'da dahi bu prosedürler artan bir biçimde kendini tanrılaştırma metodolojisi haline gelmeye eğilimliydi ve bu eğilimi hiçbir zaman kaybetmediler. Kendini tanrılaştırma antik Veda zamanlarındaki *soma* sarhoşluk kültünün başlangıcından itibaren, bugüne kadar en popüler Hindu dini formu olan Krişna kültüne hâkim olan (ister kaba ya da daha arı formda olsun ve ister fiili olarak davranışta isterse sadece imgesel olarak kült içinde canlandırılsın) entelektüalist esrikliğin yüce metotlarının gelişimi ve erotik orgilerin ayrıntılandırılması vasıtasıyla kutsamanın genel hedefi konumundaydı. Entelektüalist esrikliğin bu yüceltilmiş tipi ve orgiastik dervişçiliğin yumuşatılmış bir metodu Sufizm ile İslam'a sokuldu. Hintliler (Dr. Frank'ın yakın zamanlardaki bir ifadesine göre) günümüze kadar Bosna kadar uzak bir yerde bile hala onların tipik taşıyıcılarıdır.[2]

Dinsel rasyonalizmin tarihteki iki en büyük gücü, Batıda Roma Kilisesi ve Çin'de Konfüçyanizm, kendi çevrelerinde bu esriklik tipini sürekli bir biçimde baskı altına aldı. Fakat Hristiyanlık, esrikliği Aziz Bernard, coşkulu Meryemperestlik, Karşı-Reformasyon'un dinginciliği ve Zinzendorf'un duygusal dindarlığına ait olan yarı erotik mistisizm şeklinde yüceltti. Tüm orgiastik kültlere özgü tecrübelerin ve özellikle tüm erotik olanlarının olağanüstü doğası, gündelik yaşam üzerinde ya da en azından - Hindu ve (genel olarak) derviş dindarlıklarının gündelik yaşamın kontrolünü amaçlayan hiçbir yöntem üretmediği gerçeğinde açıkça görüleceği gibi- artan rasyonelleşme ve sistemleşme doğrultusunda neden hiçbir etkide bulunmadığını açıklar.

4. Lütfun Kesinliği ve Dini Virtüözler

Ancak olağan dışı ve rutin dinsel tecrübeler arasındaki boşluk dinsel kutsamaya ulaşma metodlarının sistemleşmesi ve rasyonelleşmesine yönelik gelişimle yok edilme eğilimindedir. Metodik kutsama prosedürleriyle üretilen sınırsız çeşitlilikteki sübjektif durumlardan bazıları sadece olağanüstü nitelikteki psiko-fiziksel durumları temsil ettiği için değil, aynı zamanda özgün dinsel kazanımın güvenli ve sürekli bir sahipliğini sağlar göründükleri için sonunda merkezi öneme sahip olarak ortaya çıkabilir. Bu *lütfun teminatıdır* (*certitudo salutis, perseverantia gratia*).

Bu, şüphesiz hakkında ileride daha çok şey söylenebilecek daha mistiksel ya da daha etkin biçimde ahlaki özellikle karakterize edilebilir. Fakat her bir durumda yaşam idaresi için kalıcı, bütünleşmiş bir temelin bilinçli sahipliğini teşkil eder. Bu dinsel sahipliğin bilinçli farkındalığını arttırmak için, orgiastik esriklik ve irrasyonel, sadece rahatsız edici duyu köreltici duygusal metodların yerini ilkesel olarak sürekli riyazet, cinsel ilişkiden kaçınma, solunum düzenleme ve benzeri uygulamalarla kazanılan gibi bedensel işleyişin planlı azaltılması alır. Ayrıca, düşünme ve başka psişik süreçler ruhun dinde tek başına esas olan şey üzerine sistemli biçimde yoğunlaştırılması içinde eğitilir. Bu gibi psikolojik eğitim örnekleri, Hindu Yoga teknikleri, (Om gibi) kutsal hecelerin sürekli tekrarı, daireler ve başka geometrik şekilleri odaklanan meditasyon ve bilincin planlı bir şekilde boşalımını gerçekleştirmek için tasarlanmış çeşitli egzersizlerde bulunur.

Fakat dinsel iyiliğe sahiplikte sürekliliği ve istikrarı daha da güvence altına almak için, kutsama metodolojisinin rasyonelleşmesi sonunda, henüz söz edilen metodların ötesinde açıkça tersine döndü. Bu sağlık bilgisi açısından irrasyonel olan tüm tekniklerin terk edilmesi anlamına geliyordu. Çünkü ister erotik orgilerdeki kahramanların orgiastik esrikliği, isterse çılgınca dans etmenin esrikliği olsun her tür sarhoşluğun kaçınılmaz olarak fiziksel çöküşle sonuçlanması gibi, dinsel duygusallıkla histerik şekilde kaplanma da dinsel alanda tanrı tarafından derin bir terk edilme durumu olarak yaşanan psişik bir çöküşe yol açar.

Yunanistan'da disiplinli savaş kahramanlığının geliştirilişi, sonunda savaşçı esrikliğini sadece salt müzikal, ritmik olarak meydana gelmiş *ekstasis* formlarını hoş görerek ve müzik *ethos*unu siyasal doğruluk bakımından dikkatli biçimde değerlendirerek ölçülülüğün (*Sophrosyne*) kalıcı değişmezliği içinde daraltti. Aynı şekilde, ancak daha kesin bir biçimde, Konfüçyüsçü rasyonalizm müzikte sadece pentatonik gama müsaade etti. Benzer şekilde, manastır sisteminin kutsanmaya yönelik yöntemsel planı artan biçimde rasyonelleşme doğrultusunda gelişti, Hindistan'da antik Budizm'in kurtuluş metodolojisinde ve Batı'da en büyük tarihsel etkide bulunan Cizvit manastır tarikatında doruğa ulaştı. Bu nedenle tüm bu kutsama yöntemleri, birleşik bir fiziksel ve psişik perhiz, tüm düşünce ve eylemin tarz ve kapsamının eşit derecede metodlu bir düzenlemesini geliştirdi ; dolayısıyla bireyde fiziksel ve psikolojik süreçleri üzerinde en mükemmel biçimde bilinçli, istemli ve anti güdüsel kontrol üretti ve dinsel hedefe bağlılık içerisinde sistematik yaşam düzenlemesi sağladı. Hedefler çok özel içerikler ve planlı prosedürlerin gerçek sonuçları çok değişkendi.

İnsanoğlunun kendi dinsel kapasitelerinde büyük ölçüde farklılaştığı, uygulanan kutsama ve özel davranışın spesifik hedefi dikkate alınmaksızın, sistematik bir kutsama prosedürüne dayanan her dinde doğrulandı. Herkesin bir büyücü olarak yeniden doğmasına yol açan tecrübeleri kendinde uyandırabilen karizmaya sahip olmadığı kabul edildiği için, aynı şekilde herkesin lütfun kalıcı kesinliğini garanti eden karakteristik dinsel ruh halinin gündelik yaşamda sürekli korunmasını mümkün kılan karizmaya sahip olmadığı da kabul edildi. Bundan dolayı yeniden doğuş sadece dinsel niteliklere sahip olanlar aristokrasisine açık olarak göründü. Büyücülerin karakteristik büyüsel niteliklere sahip olduğu kabul edildiği gibi kendi kurtuluşları için metodik gayret gösteren dini virtüözler de inanlılar cemaati içinde özgün bir statü grubu haline geldi ve bu çevre içinde her statü grubuna özgü bir şeyi, kendilerine ait bir sosyal onuru elde ettiler.

Hindistan'da tüm kutsal kanunlar bu anlamda asketikler ile ilgiliydi, çünkü birçok Hindu kurtuluş dini manastırcıydı. En erken Hristiyan kaynakları bu dini virtüözleri cemaatteki yoldaşlarını topluluktan ayıran özel bir kategoriye sahip olarak tasvir eder, bunlar daha sonra manastırcı düzenler teşkil etmişlerdir. Protestanlıkta bunlar, asketik mezhepler ya da pietist dinsel cemaatler oluşturdu. Yahudilikte bunlar *am haarez'e* tezat teşkil eden, kurtuluşla ilgili bir aristokrasi olan *Feruşim* idi. İslam'da da bunlar dervişlerdi ve dervişler arasında belirli virtüözler, gerçek sufilerdi. Rus Skoptzi tarikatında bunlar, gizli bir hadımlar cemaatini teşkil ediyordu. Daha sonra bu grupların önemli sosyolojik sonuçlarına döneceğiz.

Kutsamaya ulaşmanın metodlu teknikleri dinsel duyarlılığa dayanan ahlaki davranışı vurguladığında uygulamadaki sonuçlardan biri şimdiye kadar din tarafından kontrol edilmemiş saf insan doğasının özel arzularının ve duygularının aşkınlığıydı. Her özel din için korkaklığı, gaddarlığı, bencilliği, tenselliği ya da başka doğal dürtüleri bireyi karizmatik karakterinden uzaklaştırmaya en eğimli dürtü olarak görüp görmediğini belirlemeliyiz. Bu mesele belirli bir dinin en önemli temel karakteristikleri arasında yer almaktadır. Fakat metodik dinsel kutsama doktrini daima, insan doğasını aşma anlamında bir virtüöz ahlakı olarak kalır. Büyüsel karizma gibi, her zaman virtüözler tarafından gösterilmeyi gerektirir. Daha önce belirlediğimiz gibi dini virtüözler dini virtüözlük tutumları tüm ayartmalara rağmen kendini korumaya devam ettikçe kendi kutsamalarının gerçek kesinliğine sahip olurlar. Dini virtüöz ister Halife Ömer zamanındaki Müslümanlarınki gibi bir dünya fethi düzeninde kardeş olsun, is-

terse Hristiyan ya da daha az tutarlı Caynacı türden birçok keşiş gibi bir dünya terkçi asketik olsun bu durum geçerlidir. Aynı durum dünya terkçi tefekkür virtüözü olan Budist keşiş, bir pasif şehitlik yorumcusu olan antik zamandaki bir Hristiyan ve mesleğinde dini bir meziyet gösteren bir virtüöz olarak asketik Protestan için de eşit ölçüde geçerlidir. Son olarak bu, Ferisi Yahudinin biçimsel legalizmi ve Saint Francis gibi insanların akozmik iyiliği için de geçerlidir. Kutsamanın kesinliğinin bu şekilde sürdürülmesi sözkonusu dinsel kurtuluş tipine bağlı olarak spesifik karakteri açısından farklılık gösteriyordu, fakat her zaman - hem Budist keşiş (*arhat*) hem de erken Hristiyanlık durumunda- dinsel ve ahlaki standartları desteklemeyi ve dolayısıyla en azından en kötü günahlardan sakınmayı gerektiriyordu.

Lütfun kesinliliğinin gösterilmesi belli bir dindeki dinsel kurtuluş kavramına bağlı olarak çok farklı biçimler alır. Erken Hristiyanlıkta, pozitif dinsel niteliklere sahip bir insan, yani vaftiz edilmiş biri herhangi bir ölümcül günaha yeniden asla girmezdi. "Ölümcül günah", dinsel niteliği yok eden günah tipini tanımlar. Bu nedenle affedilemez ya da en azından sadece, karizmaya sahip olması dolayısıyla, günahkara (günahın, kaybını belgelediği) yeni bir dinsel karizma verecek özel nitelikli birinin n ellerinde affedilebilir bir durumdur. Bu üstatlık doktrini, antik Hristiyan toplulukları içinde uygulamada savunulamaz hale geldiğinde Montanist grup, kahraman savaşçıların İslam dininin dinden dönmeyi kesin biçimde ölümle cezalandırması gibi, korkaklık günahının affedilmez olarak kalması baş şartına sıkı ve sürekli biçimde sarıldı. Buna göre, Montanistler Decius (249–251) ve Diocletian (284–305) dönemindeki zulümler bu baş koşulu uygulanamaz kıldığında, papazların cemaatin üye sayısını mümkün olan en yüksek sayıda tutma kaygısı dolayısıyla, kendilerini sıradan Hristiyanların toplu kiliselerinden tecrit ettiler.

NOTLAR

1. Bu ve sonraki iki kısım almanca basımında " Kurtuluşa Giden Farklı Yollar ve Davranış Üzerindeki Etkileri" başlıklı tek bir kısım oluşturur.
2. Muhtemelen C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*'un yazarı, I, 1911. (W)

X. ASKETİZM, MİSTİSİZM ve KURTULUŞ

1. Asketizm: Dünya Retçi ve Uhrevi

Daha önce birçok noktada vurguladığımız gibi, kurtuluşun belgelenmesinin ve ayrıca uygulamadaki birleşik davranışın spesifik karakteri, vaad edilmiş kurtuluşun, sahipliği kutsanmayı garanti eden karakterini farklı biçimde temsil eden dinlerde tamamıyla farklıdır. Kurtuluş tanrının ahlaki eylemi yönettiği, yani aktörün tanrının bir aracı olduğu bilincinde gerçekleştirilen aktif ahlaki eylemin özgün hediyesi olarak görülebilir. Dinsel kurtuluşa ulaşmanın metodlu bir prosedürü tarafından karakterize edilen, kurtuluşa yönelik bu yaklaşım türünü "asketik" olarak isimlendireceğiz. Bu adlandırma buradaki amacımıza yöneliktir ve bu terimin başka ya da daha geniş anlamda kullanılabileceğini ve kullanılmış olduğunu herhangi bir biçimde inkar etmiyoruz. Bizim kullanımımız ve daha geniş kullanım arasındaki tezat bu çalışmada daha sonra açığa çıkacaktır.

Dinsel asketizm, doğal dürtüleri sistematik bir yaşam modeline tabi kılmasına ek olarak, toplumla olan ilişkinin radikal ve ahlaki eleştirisine yol açar. Bu ilişkinin geleneksel meziyetleri kaçınılmaz olarak sıradan ve faydacıdır. Dünyadaki basit, "doğal" meziyetler kurtuluşu garanti etmekle kalmaz, fakat gerçekte tek başına kaçınılmaz olanla ilgili yanılsamalar üreterek kurtuluşu tehlikeye atar. Dinsel manada "dünya", yani sosyal ilişkiler alanı bu nedenle bir günaha teşvik âlemidir. Dünya sadece ahlaki olarak irrasyonel ve kutsal şeylerden tamamen saptıran tensel zevkler mekânı olduğu için değil, ancak daha çok dini olarak ortalama insanda ortak yükümlülüklerin yerine getirilmesinde kurtuluşa götüren aktif başarılar üzerine yoğunlaşmanın zararına rahat bir kendine yeterlilik ve güveni teşvik ettiği için günaha teşviklerle doludur.

Fiili kurtuluş arayışına fiili yoğunlaşma "dünya"dan; aile ile olan sosyal ve psikolojik bağlardan, dünyevi malların sahipliğinden ve siyasal, ekonomik, sanatsal ve erotik etkinliklerden - kısacası canlılara özgü tüm meraklardan- biçimsel bir çekilmeyi gerektirebilir. Böyle bir tutuma sahip birisinin herhangi bir biçimde dünya işlerine bulaşması tanrıya yabancılaşma olarak görülebilir. Bu, "dünya-retci asketizm"dir (*weltablehnende Askese*).

Öte yandan insan davranışının kurtuluşa götüren faaliyetlere yoğunlaşması; dindar bireyin dindarlığına ve tanrının seçilmiş aracı olarak niteliklerine dayalı olarak dünyaya (ya da daha açık bir biçimde: dünya kurumlarına fakat onlara karşı olarak) katılmayı gerektirebilir. Bu, "iç-dünyacı asketizm" (*inner-weltliche Askese*)'dir. Bu durumda dünya dinsel asketiğe sorumluluğu olarak sunulabilir. Dünyayı asketik ideallerine göre dönüştürme yükümlülüğüne sahip olabilir; bu durumda asketik bir doğal haklar teorisi temelinde rasyonel bir reformcu ya da devrimci haline gelecektir. Bu türden örnekler Cromwell döneminde "Azizler Parlamentosu"nda, Pensilvanya Quaker Eyaleti'nde ve radikal Pietizm'in gizli komünizminde görülüyordu.

Dinsel niteliğin farklı düzeylerinin bir sonucu olarak bu gibi asketikler topluluğu, her zaman bu asketikleri kuşatan sıradan insanların dünyasının içindeki ya da daha doğrusu dışındaki aristokratik, özel bir organizasyon haline gelme eğilimindedir. Prensipte bir "sınıf"tan farklı değildir. Dinsel bakımdan özelleşmiş bu gibi bir grup dünyaya hâkim olabilir, fakat yine de sıradan insanın dinsel yeteneğini kendi asketizmi düzeyine yükseltemez. Bu açık gerçeği göz ardı eden herhangi bir dinsel birlik er ya da geç dinsel donanımda mevcut olan farklılıkların sonuçlarını kendi gündelik yaşamında yaşamak zorunda kalacaktı.

Asketizmin temel değerleri açısından dünya bir bütün olarak bir *massa perditionis*'i oluşturmaya devam eder. Geriye kalan tek alternatif dünyanın dinsel iddialarla uyumlu olması gerektiği talebini terk etmedir. Sonuç olarak, dinsel sadakatın gösterilmesi yine de dünyanın kurumsal yapısı içinde yapılacaksa o zaman dünya, kaçınılmaz olarak günahın doğal bir kanalı olarak kalmaya devam ettiği için, asketik ruh halinin gösterilmesine ve dünyanın günahlarına karşı en güçlü olası saldırılara karşı bir meydan okuma haline gelir. Dünya, tensel bütün her şeyin alt derecesinde bulunur. Bu nedenle, dünya malına herhangi bir duyumsal teslimiyet kurtuluşun nihai iyiliğine yoğunlaşmayı ve ona sahip olmayı tehlikeye atabilir ve ruhun profanlığının ve yeniden-doğuşun imkânsızlığının bir semptomu olabilir. Bununla birlikte, yaratılmışlığına rağmen gücü ifadesini onda bu-

lan tanrının bir eseri olarak dünya, bir kimsenin kendi lütuf durumundan emin olabilmesi ve öyle kalabilmesi için özgün dinsel karizmasının kendisini rasyonel ahlaki davranış aracılığıyla kanıtlayabileceği tek araçtır.

Dolayısıyla bu etkin onaya sağlanan alan olarak asketiğin içinde bulunduğu dünya düzeni onun için rasyonel olarak yerine icra etmek zorunda olduğu bir meslek haline gelir. Sonuç olarak ve zenginlik asketiğe yasaklanmış olmasına rağmen, rasyonelleşmiş ahlaki koşullara sadık ve onun ilahi misyonu rasyonel ahlaki yükümlülüklere bağlı olan ve katı yasalara uyan ekonomik faaliyetle uğraşmak onun mesleği haline gelir. Eğer böyle bir kazanç etkinliğini başarı takip ederse, bu tanrının dindar insanın emeği üzerindeki lütfunun ve tanrının onun ekonomik yaşam modelinden memnuniyetinin tezahürü olarak görülür.

Bir kimsenin hemcinsine yönelik duygularındaki aşırılık tanrısal lütfun eşsiz değerini reddeden, yaratılmışların tanrılaştırılması olarak yasaklanmıştır. Bununla beraber, dünyanın çeşitli rasyonel örgütlerine *(Zweckverbände*) ve tanrının yaratımıyla belirlendiği şekliyle nesnel amaçlarına rasyonel ve ölçülü biçimde katılımı insanın görevidir. Benzer şekilde, mahlûk olan insanı tanrılaştırmaya eğilimli herhangi bir erotizm men edilmiştir. Öte yandan (Püritenlerin ifade ettiği gibi) evlilik kurumu içinde "çocukları ölçülü bir biçimde yetiştirmek" insana ilahi olarak yüklenmiş bir görevdir. Şu halde bir birey tarafından ihtiras ya da intikam nedeniyle ve özellikle salt kişisel nedenlerle diğer insanlara karşı güç kullanımına karşı bir yasak da vardır. Bununla birlikte rasyonel olarak düzenlenmiş devletin suçları ve asiliği bastırıp cezalandırması tanrı tarafından emredilir. Son olarak, toplum içindeki rasyonel bir yasal düzenin tanrının rızasına uygun olduğu savunulsa da gücün tümüyle kişisel olarak seküler kullanımı mahlukatın tanrılaştırılması olarak yasaklanır.

Dünyevi bir asketik olarak yaşayan insan, sadece kendi kişisel yaşam idaresini rasyonel olarak sistemleştirmesi açısından değil, aynı zamanda ahlaki olarak irrasyonel, estetik ya da dünyaya ve onun kurumlarına yönelik duygusal reaksiyonlarına dayanan her şeyi reddi açısından bir rasyonalisttir. Karakteristik hedef kişinin kendi yaşam ve davranış modelinin bilinçli, metodlu kontrolü olarak kalır. Bu tip iç-dünyacı çilecilik her şeyden önce, dünya çerçevesindeki yükümlülüklerin sadakatle yerine getirilmesi ilkesini dini meziyeti kanıtlamanın tek metodu olarak öğreten asketik Protestanlığı içeriyordu. Bununla birlikte birkaç kolu bu ilkeyi değişen tutarlılık dereceleriyle kanıtlıyordu.

2. Asketizme Karşı Mistisizm

Fakat kurtuluşun karakteristik içeriği aktif bir davranış niteliği, yani ilahi iradeyi gerçekleştirme bilinci olmayabilir; bunun yerine en dikkat çekici formu mistik aydınlanma olan, karakteristik türden bir sübjektif durum olabilir. Bu da, sadece özel dinsel niteliklere sahip bir azınlıkla ve onlar arasında da sadece spesifik bir tipteki etkinliğin sistematik şekilde uygulanışının son ürünü olan tefekkürle sınırlı olabilir. Tefekkür eyleminin mistik aydınlanma hedefine ulaşmayı başarabilmesi için her zaman gündelik tüm dünyevi kaygılardan bağımsız olması gereklidir. Quakerların tecrübesine göre Tanrı bir kimsenin ruhu içerisinde sadece insandaki yaratılmış unsur tamamen sessiz olduğunda konuşabilir. Lao Tzu ve Buda'dan Tauler'e (1300-1361) tüm kontemplatif mistisizm sâlt bu sözlerle olmasa da, bu anlayışla uyum halindedir.

Bu inançlar dünyadan mutlak bir kaçışla sonuçlanabilir. Antik Budizm'e ve bir dereceye kadar tüm Asya ve Yakın Doğu kurtuluş formlarına özgü, dünyadan bu tür bir kontemplatif kaçış asketik dünya görüşüne benzer görünür - ancak ikisi arasında çok net bir ayrım yapmak zorunludur. Burada kullanıldığı anlamda "dünya-redci asketizm" esasen dünyadaki faaliyete yöneliktir. Sadece dünyadaki faaliyet, asketiğin uğruna çaba sarf ettiği şeye, tanrının lütfuyla eylem kapasitesine ulaşmasına yardım eder. Asketik lütuf durumunun yinelenmiş teminatını merkezi dinsel kurtuluşa sahip olmasının ona eylemde bulunma gücü verdiği ve eylemleri vasıtasıyla tanrıya hizmet ettiği bilincinden çıkarır. Düşmanın kim olduğuna ve savaş gereçlerinin ne olduğuna bakmaksızın, tanrı adına savaşan bir savaşçı olduğunu hisseder. Ayrıca, dünyaya muhalefeti bir kaçış olarak değil, fakat her zaman yenilenen günaha teşviklere karşı aktif olarak defalarca kazanmak zorunda olduğu yinelenen bir zafer olarak hissedilir. Dünyayı reddeden asketik onunla en azından negatif içsel ilişkisini sürdürür; bu ona karşı verdiği savaşta varsayılan bir şeydir. Bu nedenle, onun durumunda "dünyadan kaçış"tan ziyade "dünyayı reddediş"ten söz etmek daha uygundur. Kaçış kontemplatif mistiğe çok daha özgüdür.

Asketizmin aksine tefekkür (*contemplation*) tanrıda ve sadece onda sükûn bulma arayışıdır. Bu dinginliği gerektirir ve en tutarlı formunda düşüncenin, herhangi bir şekilde dünyayı hatırlatan her şeyden kopmayı ve tabii ki, tüm dış ve iç faaliyein mutlak anlamda en aza indirgenmesini gerektirir. Mistik bu

yollarla, kutsala sahiplik ya da onunla mistik birlik (*unio mystica*) olarak yaşanan öznel duruma ulaşır. Bu belli bir bilgi tipi vaad eder görünen karakteristik bir duygu organizasyonudur. Kuşkusuz öznel vurgu; daha ziyade bu bilginin olağanüstü içeriğine ya da bu bilgi sahipliğinin duygusal renklilikleri üzerine yapılabilir, objektif olarak sonraki belirleyicidir.

Mistik bilginin benzersiz karakteri; ne kadar özellikle mistik hale gelirse o kadar aktarılamaz hale gelmesine rağmen yine de bilgi olarak kabul edilmesinden oluşur. Çünkü mistik bilgi olgular ya da doktrinlerle ilgili yeni bir bilgi değil, fakat daha ziyade dünyadaki genel anlamın algısıdır." Terimin, mistiklerin sayısız formülasyonunda ortaya çıktığı her yerde bilgi"nin bu kullanımı kastedilir; bilginin pratik bir formunu ifade eder. Bu *gnosis* temel olarak dünyaya yeni bir pratik yönelim ve belli şartlar altında bilginin yeni ve aktarılabilir parçalarının dahi çıkarılabileceği bir şeyin "sahipliğidir". Bu parçalar dünyadaki değerler ve değer-olmayanlar bilgisini teşkil edecektir. Biz burada bu genel problemin detaylarıyla değil, ancak sadece, terime yüklediğimiz anlam açısından asketizmin aksine tefekküre atfedilebilecek, "eylem" üzerindeki bu olumsuz etkiyle ilgileniyoruz.

Daha kapsamlı bir açıklamayı askıya alarak burada, dünyayı reddeden asketizm ile dünyadan kaçan tefekkür arasındaki ayrımın tabii ki değişken olduğunu güçlü biçimde vurgulayabiliriz. Çünkü, dünyadan kaçışçı tefekkür, aslen kayda değer ölçüde, sistematik biçimde rasyonelleşmiş yaşam örüntülemesiyle ilişkilendirilmelidir. Aslında kurtuluşun hedefine yoğunlaşmaya sadece bu götürür. Ancak, rasyonelleşme sadece tefekürün hedefine ulaşma aracıdır ve gerçekte tabiat ve sosyal çevrenin neden olduğu kesintilerden sakınmaya dayanan negatif bir tiptir. Tefekkür mutlaka, kendini rüyalara bırakma ya da basit bir kendi kendine hipnoz olma durumu değildir. Gerçi uygulamada bu durumlara da yaklaşabilir. Aksine, tefekküre giden karakteristik yol, belirli gerçekler üzerine çok enerjik bir yoğunlaşmadır. Bu sürecin belirleyici yönü; mistik olmayanlara çoğu kez çok basit görünen bu gerçeklerin içeriği değil, daha ziyade gerçeklere yapılan vurgu tipidir. Mistik gerçekler; bütünsel bir dünya görüşü içerisinde merkezi bir konum üstlenir ve bunun üzerinde bütünleştirici bir etkide bulunur. Budizm'de, hiç kimse merkezi Budist dogmanın şüphesiz oldukça önemsiz formülasyonlarını açıkça onaylayarak, ya da merkezi dogmaya nüfuz edici bir anlayış kazanarak dahi aydınlanmış biri haline gelmez. Düşünce yoğunlaşması, kurtuluşu kazanmanın çeşitli diğer prosedürleriyle birlikte hedef değil sadece araçtır. Aydınlanma temelde eşsiz bir duygu niteliğine, ya da daha somut bir biçimde, mistiğe dinsel lütuf durumuyla ilgili

kesin güvence sağlayan, bilgi ve istemli ruh halinin duygusal birliğine dayanır.

Asketik için de, duygu ve idrak aracılığıyla tanrının idraki merkezi öneme sahiptir, ancak onun durumunda tanrıyı hissetmek deyim yerindeyse bir "motor" tiptir. Bu "hissetme" tamamen tanrıya yönelen rasyonel ahlaki eylemle tanrısının bir aracı olmayı başardığını idrak ettiğinde kazanılır. Fakat ne tanrının "aracı" olmayı arzulayan ne de olabilen, ancak sadece tanrının "taşıyıcısı" olmayı arzu eden kontemplatif mistik için;, asketiğin ahlaki mücadelesi, ister pozitif isterse negatif tipte olsun, tanrının bazı çevresel işlevler yönünde sürekli bir dışavurumu gibi görünmektedir. Bu nedenle, antik Budizm lütuf durumunun korunmasının önkoşulu olarak dinginliği tavsiye ediyordu ve her halükarda Budizm, sekülerleşmenin en tehlikeli formu olarak gördüğü her türden rasyonel, amaçlı eylemden sakınmayı emretti. Öte yandan mistiğin tefekkürü asketiğe tembel, dinsel olarak sonuçsuz ve asketik açıdan kınanan kendine düşkünlük- yani yaratılmışların tanrılaştırılmasının yol açtığı kendi kendine oluşmuş duygulara dalma- olarak görünür.

Kontemplatif mistiğin bakış açısından asketik, kendini aşkın biçimde yumuşatması ve mücadeleleri ve özellikle dünya içerisinde asketik olarak asyonelleşmiş davranışı dolayısıyla, her zaman şiddet ve cömertlik, gerçeklik ve aşk arasında var olan üstesinden gelinemez gerilimlerle yüzleşerek yaratılmış şeylerin tüm yükü ile meşgul olur görünür. Asketik bu nedenle, sürekli bir biçimde tanrı ile birlikten uzaklaşmış ve kurtuluşla alakası olmayan uzlaşı ve karşıtlıklara zorlanmış olarak görülür. Fakat asketiğin karşıt bakış açısından kontemplatif mistik sonsuz bir tutarsızlık içinde yaşar; tanrıyı, onun krallığını ve şanını pekiştirmeyi ya da onun rızasını gerçekleştirmeyi düşünmez aksine sadece kendini düşünür. Bu nedenle mistik sonsuz bir tutarsızlık içinde yaşar, zira canlı bir varlık olması dolayısıyla kaçınılmaz olarak kendi geçimini temin etmek zorundadır. Bu kontemplatif mistik dünya ve onun kurumları içinde yaşadığında özellikle doğrudur. Bu bakımdan, dünyadan kaçan mistik bir anlamda dünyaya asketikten daha bağlıdır. Asketik kendisini, bir münzevi olarak koruma çabası içinde feda ettiği emekler aracılığıyla, kendi lütuf durumunun kesinliğini kazanarak bir münzevi olarak koruyabilir. Kontemplatif mistik öyle değildir. Eğer bu teoriye göre tutarlı bir biçimde yaşayacaksa sadece doğa ve insanların ona gönüllü olarak bağışladığı şeyler aracılıyla yaşamını temin etmek zorundadır. Bu ağaçlardan meyve toplayarak--ki her zaman mevcut değildir-- ya da sadakalarla yaşamını sürdürmesini gerektirir. Bu gerçekte en tutarlı Hindu keşişleri (*shramanas*) arasındaki durumdu (ve tüm Hindu *bhikshu* kurallarında

hür iradeyle verilmemiş herhangi bir şeyi almaya karşı çok kati yasağı izah eder.

Her halükarda kontemplatif mistik, dünyanın ona ne armağanlarla yaşamını sürdürür ve dünya mistiğin günahkâr ve tanrıdan uzaklaşmanın nedeni olarak damgaladığı gerçek emekle devamlı olarak meşgul değilse, mistik hayatta kalamazdı. Budist keşiş için tarım topraktaki tüm mesleklerin en kötüsüdür, çünkü topraktaki çeşitli yaşam formlarına şiddetli zarara neden olur. Ancak topladığı sadakalar temelde tarım ürünlerinden oluşur. Bu koşullarda mistiğin kendisini kurtuluş açısından kaçınılmaz olarak aristokrat hissetmesi; mistiğin dünyayı terkinde; aydınlanmamış ve tam aydınlanma yeteneğinden yoksun olanları da kaçınılmaz ve önüne geçilmez kaderlerine terkinde zireveye ulaşan çarpıcı ifadeye ulaşır. Budistler arasındaki merkezi ve ruhban olmayanlara ait neredeyse tek erdem aslen yalnız dinsel cemaate ait olan ve sadakalarla desteklenmesi ruhban olmayanların görevi olan keşişlere saygı olduğu hatırlanacaktır. Bununla birlikte, her insanın bir şekilde davranması ve mistiğin de zorunlu olarak eylemde bulunması genel bir kuraldır. Ancak eylemlerini en aza indirir, çünkü bu ona hiçbir zaman kesin bir lütuf durumu vermez ve dahası onu tanrıyla birlikten uzaklaştırır. Öte yandan asketik lütuf durumunun onayını tam manasıyla dünyadaki davranışında keşfeder.

Asketik ve mistik davranış biçimleri arasındaki zıtlık, dünyayı reddediş ve dünyadan kaçışın tüm çıkarımları yapılmadığında en belirgin haldedir. Asketik, dünya içinde davranmayı yani iç-dünyacı asketizmi uygulamayı istediğinde zihnini dünyanın anlamı hakkındaki herhangi bir soruya mutlu bir şekilde kapamaya maruz kalmış olmalıdır çünkü bu gibi sorularla ilgili kaygı duymamalıdır. Dolayısıyla iç-dünyacı asketizmin en tutarlı gelişmesine Kalvenist tanrının mutlak açıklanamazlığı, insan kriterlerinden mutlak uzaklığı ve güdüleri bakımından keşfolunamazlığı temeli üzerinde ulaşması tesadüf değildir. Bu nedenle, iç-dünyacı asketik tanınmış bir meslek adamıdır.Dünyanın bütününde bir mesleği fiili icrasındaki anlamı araştırmaz, bunu gerekli de görmez. Bunun bütünsel çerçevesi onun değil tanrının sorumluluğudur. Onun için, bu dünyadaki rasyonel eylemleriyle nihai anlamı içinde idrak edilemez olan tanrının iradesini kişisel olarak yerine getiriyor olması yeterlidir.

Öte yandan kontemplatif mistik dünyanın temel anlamını kavramakla ilgilenir, fakat onu rasyonel bir formda kavrayamaz; bunun nedeni tüm ampirik gerçekliğin ötesinde bir bütünlük olarak dünyanın asli manasını zaten kavramış olmasıdır. Mistik tefekkür sosyal çevreyle her türlü temastan kaçınma anlamında her zaman dünyadan kaçışla sonuçlanmamıştır. Aksine, mistik kendisinden,

salt lütuf durumunun sürekli niteliğinin göstergesi olarak dünyevi düzenin her türlü baskısına karşı lütuf durumunu korumayı talep edebilir. Bu durumda, mistiğin dünyanın kurumsal yapısı içindeki konumu dahi bir meslek haline gelir, fakat bu iç-dünyacı asketizm tarafından üretilen herhangi bir meslekten tümüyle farklı bir yöne götüren bir meslektir.

Ne asketizm ne de tefekkür dünyayı bu biçimde olumlar. Asketik dünyanın ampirik karakteri olan yaratılmışlığını ve ahlaki irrasonelliğini; tensel düşkünlüğe, Epikürcü tatmine ve doğal hazlar ve hediyelere bağlılığa ahlaki teşvikleri reddeder. Fakat aynı zamanda dünyanın kurumsal yapısı içinde bireysel rasyonel faaliyeti onaylar, onu lütuf durumunun onayını sağlama aracı yanı sıra kendi sorumluluğu olarak tasdik eder. Öte yandan dünya içinde yaşayan kontemplatif mistik eylemi, özellikle de dünyanın kurumsal yapısı içinde icra edilen eylemi salt doğası içinde, karşısında lütuf durumunu koruması gereken bir ayartı olarak görür.

Kontemplatif mistik, dünyanın kurumlarına boyun eğerek faaliyetini en aza indirger ve deyim yerindeyse,tanrı kesin olarak insanın dünyada yaşaması gerektiğini takdir ettiği için, ülkenin sakin insanları gibi [Mezmurlar 35:20] kim olduğunu belli etmeden yaşar. Dünyadaki kontemplatif mistiğin faaliyeti, tevazu ile renklenen bir kendine özgü kırılmışlıkla karakterize edilir. O daima dünyadaki faaliyetinden tanrısının dinginliğine, ruhaniliğine kaçma çabası içindedir. Bunun aksine asketiğin, bu tiple uyumlu olarak hareket ettiği zaman, tanrının enstrümanı haline geleceği kesindir. Bu nedenle asketiğin, tanrının bir mahlûku üzerine yüklenen bir yükümlülük saydığı tevazu daima şüpheli bir içtenliktedir. Bu yüzden asketiğin eyleminin başarısı bizzat tanrının başarısıdır; tanrı eylemin başarısına yardım etmiştir ya da en azından başarı asketik ve onun faaliyetinin ilahi kutsanmasının özel bir işaretidir. Fakat gerçek mistik için dünyadaki faaliyetini taçlandırabilecek hiçbir başarının kurtuluşa ilişkin herhangi bir önemi olamaz. Onun için , dünyada gerçek tevazusunu koruması ruhunun dünyanın tuzaklarına düşmemiş olduğu sonucunun tek teminatıdır. Bir kural olarak, gerçek mistik dünya içinde ne kadar çok kalırsa, dünyadan ayrı yaşayan kontemplatif mistiğin sahip olduğu, kurtuluşla ilgili mağrur aristokratik duygunun aksine ona yönelik tutumunda o kadar kırılma olur.

Asketik için kurtuluşun kesinliği kendini her zaman anlam, hedef ve araça göre bütünleşmiş ve ilke ve kurallarla yönetilen rasyonel eylemde ifade eder. Buna karşın, gerçekte öznel olarak elde edilmiş bir kurtuluş durumuna sahip olan

mistik için bu sübjektif durumun sonucu anomizm olabilir. Mistiğin kurtuluşu, kendini herhangi bir tür faaliyette değil, fakat sübjektif bir durumda ve yapısal niteliğinde gösterir. O artık kendisini herhangi bir davranış kuralıyla sınırlanmış hissetmez, davranışını dikkate almaksızın kurtuluştan emindir. Aziz Paul mistik tefekkürün bu sonucuyla (πάντα μοι ἔξεστιν duygusuyla) mücadele etmek zorundaydı ve diğer birçok bağlamda davranış kuralların terk edilmesi mistikkurtuluş arayışının nadiren ara sıra ortaya çıkan sonucu olmuştur.

Bunun yanında, asketik için ilahi emir insanoğullarından dünyanın dinsel erdem normlarına koşulsuz bir boyun eğişini ve aslında dünyanın bu amaçla devrimci bir dönüşümünü zorunlu kılar. Bu durumda asketik dünyaya karşı bir peygamber olarak dünyada yerini almak için ücra ve kapalı hücresinden çıkar. Fakat dünyadan her zaman, kendi metodik öz disiplinine uygun, ahlaki olarak rasyonel bir düzen ve disiplin talep edecektir. Şu halde bir mistik benzer bir konuma dünyayla ilişki halinde ulaşabilir. Onun ilahi içedönüklüğü, gerçek anlamda ilahi kurtuluşa tek başına tefekkürle ermenin kendisinde oluşturduğu kronik ve sessiz mutluluğu; onda ve onun aracılığıyla konuşan tanrı tarafından kutsal şekilde sahip olunmanın ya da ona sahip olmanın şiddetli duygusuna dönüşmüş hale gelebilir. O işte bundan sonra, insanlar, mistiğin kendisinin yapmış olduğu gibi, yeryüzünde yani ruhlarında tanrı için bir yer hazırlar hazırlamaz onlara ebedi kurtuluşu getirmeyi dileyecektir. Fakat bu durumda sonuç mistiğin, gücünün tanrılar ve şeytanlar arasında hissedilmesine yol açan bir büyücü olarak ortaya çıkması olacaktır ve bu aslında çok sıkça meydana gelen bir şey olarak, uygulamada mistiğin bir mistagog haline gelmesi sonuçlarını doğurabilir.

Eğer mistik bir mistagog olmaya giden bu yolu izlemezse daha sonra tartışmayı umduğumuz çeşitli nedenlerle tek başına doktrin yoluyla tanrısına tanıklık edebilir. Bu durumda, dünyaya yönelik devrimci tebliği, dünyadaki rasyonel bir düzene ilişkin her düşünceyi küçük görerek kliastik açıdan irrasyonel olacaktır. Kendi evrensel akozmistik sevgi duygusunun mutlaklığını kendisi için tamamen yeterli görecektir. Aslında bu duyguyu, tek başına ilahi bir kaynaktan çıktığı için, insanlar arasında mistik açıdan yenilenmiş bir cemaatin temeli olarak tanrısı tarafından tek kabul edilebilir duygu sayacaktır. Dünyadan uzak bir mistisizmin, kliastik ve devrimci eğilimlerle karakterize edilen bir mistisizme dönüşmesi sıklıkla, en etkileyici biçimde onaltıncı yüzyıl Baptislerinin devrimci

mistisizminde meydana geldi. John Lilburne'ün Quakerizm'e dönmesinde olduğu gibi, bunun aksi bir dönüşüm de olmuştur.

Bir iç-dünyacı kurtuluş dini kontemplatif özelliklerle belirlendiği ölçüde, olağan sonuç belirli sosyal yapının, dünyaya görece kayıtsız, fakat en azından onun karşısında mütevazı kabulüdür. Tauler tipi bir mistik; gündelik işini tamamlar ve daha sonra akşam tanrısıyla kontemplatif birliği arar ; ertesi sabah,Tauler'in dokunaklı biçimde ima ettiği gibi, doğru içsel ruh halinde olağan işine gider. Benzer şekilde, Lao Tzu diğer insanlar karşısındaki tevazusu ve kendini küçük görmesiyle Tao ile birleşmeyi başarmış birinin tanınacağını öğretiyordu. Bu dünyadaki mevcut en büyük mutluluğun nihai *unio mystica* olduğu Lütercilik'deki mistik unsur (diğer faktörlerle birlikte) Lütherci kilisenin İncil'in tebliğinin dışsal organizasyonuna yönelik kayıtsızlığından ve ayrıca o kilisenin anti-asketik ve gelenekselci karakterinden sorumluydu.

Her halükarda, tipik mistik, asla göze çarpan bir sosyal faaliyet insanı değildir; dışsal başarıya yönelik metodik bir yaşam modeline dayanarak dünyevi düzenin rasyonel dönüşümünü başarmaya eğilimli de değildir. Gerçek mistisizmin toplumsal eyleme neden olduğu her yerde bu tür eylem, mistik aşk duygusunun akomizmi ile karakterize edildi. Mistisizm bu tür psikolojik etki uygulayabilir; böylece mantığın açık beklentilerine rağmen, cemaatlerin yaratımını (*gemeinschaftsbildend*) destekleme eğilimindedir.

Doğu Hristiyan kilisesinin mistik düşüncesinin özü, Hristiyanlıktaki kardeş sevgisi yeterince güçlü ve saf olduğunda tüm her şeyde, dogmatik inançlarda dahi mutlaka birliğe götüreceği şeklindeki kesin kanıydı. Başka bir deyişle, Yuhanna'nın mistik sevgisi anlamında, birbirini yeterince seven insanlar aynı zamanda benzer şekilde düşünecek ve ortak duygularının salt irrasyonelliği nedeniyle tanrıyı memnun edecek bir dayanışma içinde davranacaklardır. Doğu kilisesi bu kavram nedeniyle, doktrin meselelerinde sarsılmaz biçimde rasyonel bir otorite olmadan yapabildi. Aynı görüş kilisenin hem içinde hem de dışında Slavofil cemaat kavramı için esas teşkil eder. Bu kavramın bazı formları antik Hristiyanlıkta da ortaktı. Aynı kavram Muhammed'in formel doktrinsel otoriteler olmadan da yapılabileceği inancının da temelindedir. Son olarak, bu kavram diğer faktörlerle birlikte, erken Budizm'in manastırcı cemaatlerindeki örgütlenmenin en aza indirgenmesini açıklar.

Buna karşın, iç-dünyacı bir kurtuluş dini belirgin biçimde asketik eğilimlerle belirlendiği ölçüde, rasyonel eylemin maksimizasyonu, dışsal yaşam biçiminin metodik sistemleştirilmesinin maksimizasyonu ve ister manastırcı cemaatler isterse teokrasiler olsun dünyevi düzenlemelerin (*Ordnungen*) rasyonel reorganizasyonunun maksimizasyonu anlamında pratik rasyonelleşmeyi talep eder.

3. Doğu ve Batı Kurtuluşu Arasındaki Belirleyici Farklar

Baskın şekilde doğulu ve Asyalı kurtuluş dini tipleri ve temelde Batı'da bulunanlar arasındaki kesin tarihsel fark; öncekinin genellikle tefekkürde sonrakinin ise asketizmde doruğa ulaşmasıdır. Bu ayrımın dinlerle ilgili salt ampirik gözlemimiz için taşıdığı büyük önem ayrımın değişken olması gerçeğiyle hiçbir şekilde azalmaz. Mistik ve asketik niteliklerin yinelenen kombinasyonları bu heterojen unsurların, Batı'nın manastırcı dindarlığında olduğu gibi, heterojen unsurların birleşebileceğini gösterir.

Hindistan'da, Caynacı keşişlerininki gibi kurtuluşa ulaşmaya yönelik çok asketik planlı bir yöntem dahi, salt kontemplatif ve mistik nihai bir hedef te sonuçlandı; ve Doğu Asya'da, Budizm karakteristik kurtuluş dini haline geldi. Öte yandan Batı'da, sadece modern zamanlarda bulunan özgün bir dinginciliğin birkaç temsilcisi dışında, açık biçimde mistik tipte dinler dahi düzenli olarak, doğal olarak temelde asketik olan bir aktif erdem arayışına dönüşmüş oldu. Daha kesin bir biçimde vurgulamak gerekirse yol boyunca, temel tercihini genel olarak asketizme işaret eden tipte bazı etkin davranış tiplerinden yöne yapan ve bu güdüsel tercihi uygulayan, güdülerin içsel seçimi ortaya çıktı.. Ne Aziz Bernard ve takipçilerinin mistik kontemplatifçiliği ne Fransiskanların tinselliği; ne Baptist'ler ve Cizvitler arasındaki kontemplatif eğilimler ne de Zinzendorf'un duygusal yayılmaları, salt asketizmden azaltılmış tefekküre kadar değişen her durumda çok farklı bir biçimde kavramsallaştırılmış olmasına rağmen, cemaatin ya da tekil mistiğin davranışa ve davranış aracılığıyla lütfun gösterilmesine yüksek önem atfetmesini önledi. Meister Eckhart'ın Martha'yı İsa'nın beyanlarına rağmen, sonunda Aziz Meryem'in üzerinde bir makama koyduğu hatırlanacaktır[1].

Fakat bir ölçüde, davranış üzerindeki bu vurgu en başından beri Hristiyanlığın en temel özelliğiydi. Ruhun her türden irrasyonel karizmatik niteliklerinin kutsallığın belirleyici karakteristiği olarak görüldüğü en erken dönemde dahi Hristiyan apolojistler; bir kimsenin Mesih ve Hristiyanların ruhani başarılarının ilahi kökenini, Şeytani ya da kötücül kaynaklı benzer fenomenden nasıl ayırt edebileceği sorusuna zaten karakteristik bir cevap vermişti: Bu cevap, Hristiyanlığın takipçilerinin ahlakı üzerindeki açık etkisinin ilahi kaynağını belgelediği şeklindeydi.Hiçbir Hindu bu türden bir açıklama yapamadı.

Batı ve Doğu kurtuluş dinleri arasındaki bu temel farklılığın çok sayıda nedeni vardır; ancak bu noktada sadece ayrımın aşağıdaki yönlerini vurgulamak gereklidir.

1.Kendisi tarafından yoktan yaratılan bir dünyanın bütünüyle tabi ve yaratılmış karakterini ima eden bir aşkın ve mutlak anlamda her şeye gücü yeten Tanrı kavramı Anadolu'da ortaya çıktı ve Batı'ya dayatıldı. Bunun Batı için bir sonucu kurtuluşa ulaşmanın planlı herhangi bir prosedürünün kendini tanrılaştırmaya ve en azından terimin tam manasıyla, tanrının gerçek anlamda mistik bir şekilde elde edilmesine sürekli kapalı bir yolla karşılaşmasıydı; zira bu salt yaratılmış bir şeyin kâfirce tanrılaştırılması şeklinde görünüyordu. Mistik konumun nihai panteistik sonuçlarına giden yol kapalıydı, bu yol her zaman heterodoks sayılıyordu. Öte yandan, kurtuluş daima; nihai olarak sadece dünyadaki bir etkin eylemle ulaşılabilen ve sürdürülen, tanrı huzurunda ahlaki bir onay karakterine sahip görüldü. Kurtuluşu mistik olarak elde edişin gerçekten ilahi niteliğinin (mistiğin kendisinin nihai yargısı önünde) belgelenmesi, sadece eylem yolu aracılığıyla elde edilebilir. Buna karşılık eylem, mistisizme paradokslar, gerilimler ve mistiğin tanrıyla nihai birliğinin kaybını soktu. Bu Hindu mistisizmine ayrılmıştı. Batılı mistik için dünya yaratılmış bir "iştir" ve Asyalı mistiğin düşündüğü gibi sadece sonsuzluk için ve hatta kurumları içerisinde verilmemiştir. Sonuç olarak Batıda mistik kurtuluş sadece, tek gerçek varlık olarak eşyanın yüce ve bilgece düzeni ile mutlak bir birlik bilincinde bulunamaz. Öte yandan ilahi kaynaklı bir iş dahi Batıda, Doğu'ya özgü dünyadan kaçışta olduğu gibi mutlak reddin olası bir nesnesi olarak görülebilir.

2. Doğu ve Batı dinleri arasındaki bu keskin tezat; Asyanın kurtuluş dinlerinin ampirik dünyanın "anlamlılığını" asla terk etmeyen entelektüellerin saf dini olma

özelliğiyle yakından ilişkilidir. Hindu için gerçekte, *karma* nedensellik zincirinin nihai sonuçlarına nüfuzdan aydınlanmaya ve dolayısıyla bir bilgi ve eylem birliğine doğrudan giden bir yol vardı. Bu yol daimi olarak kusurlu bir dünyanın kusursuz bir Tanrı'nın yaratımı olduğu mutlak paradoksuyla karşılaşan her dine sonsuza kadar kapalı kaldı. Aslında bu sonraki din tipinde, dünyanın entelektüel hakimiyeti anlayışa ulaştırmaz, ondan uzaklaştırır. Pratik bakış açısından, Batı mistisizminin salt felsefi bir temele sahip bu örnekleri Asyalı tipe en yakın görünür.

3. Batı ve Doğu dini arasındaki temel ayrımı açıklamada ayrıca göz önünde bulundurulacak çeşitli pratik faktörler vardır. Roma Batısı'nın, açıklanmayı bekleyen çeşitli nedenlerle, tek başına rasyonel bir kanun geliştirmesi ve sürdürmesine özel vurgu yapılmalıdır. Batı'da insanın tanrı ile ilişkisi, belirgin bir biçimde yasal olarak tanımlanabilir , bir tür itaat ilişkisi haline geldi. Aslında kurtuluş meselesi, daha sonra Canterbury'li Anselm tarafından özgün bir biçimde geliştirilen bir metod olan bir tür yasal süreçle çözümlenebilir. Kurtuluşa ulaşmanın bu gibi yasacı prosedürü; kişilik atfedilmeyen bir ilahi gücü varsayan ya da, dünyanın üzerinde bulunan bir tanrı yerine, *karma*'nın nedensel zincirleri tarafından kendi kendine düzenlenen bir dünya içinde bulunan bir tanrıyı öneren doğu dinleri tarafından hiçbir zaman benimsenemezdi. Tao kavramlarını, Çin imparatorunun göksel ata tanrılarına inancı ya da özellikle Asyalı popüler tanrılara inancı öğreten dinler tarafından kanuncu bir yön alınabilir. Tüm bu durumlarda dindarlığın en yüksek formu panteist ve pratik güdüleri tefekkürcü düşünceye dönüştüren bir form aldı.

4. Kurtuluşa ulaşmaya yönelik metodik bir prosedürün rasyonel karakterinin bir diğer yönü kısmen Roma, kısmen Yahudi kökenlidir. Grekler, kent aristokrasisinin Dionysosçu sarhoşluk kültüyle ilgili tüm kuşkularına rağmen, eşsiz biçimde ilahi bir bilinç doğurması bakımından hem ilahi sarhoşluğun şiddetli orgiastik tipi hem esasen ritim ve dans tarafından ortaya çıkarılan daha yumuşak coşku formunu içeren esrikliğe pozitif bir değer yükledi. Aslında Grekler arasında yönetici sınıf çocukluğundan itibaren esrikliğin bu yumuşak formuyla yaşadı. Hoplit disiplininin hâkim hale gelmesinden itibaren Yunanistan Roma'daki makam soylularının prestijine sahip sosyal bir sınıftan yoksun kalmıştı. Yunanistan'daki sosyal ilişkiler her bakımdan daha basit ve daha az feodaldı. Roma'da artan oranda rasyonel bir makam soyluları sınıfı oluşturan ve tek yaşayan ailelerin klient arazileri olarak tüm kentlere ve eyaletlere sahip olan soylular,

dans gibi esrikliği de bir soylunun onur anlayışı gereği tümüyle yakışıksız ve değersiz görerek tamamen reddettiler. Bu Yunanca esriklik (*ekstatis*) sözcüğünü Latinceye "hurafe" (*superstition*) olarak tercüme eden Romalılar tarafından kullanılan terminolojide dahi açıkça görülür: Kültik danslar sadece ruhbanların en antik kurulları arasında ve spesifik anlamda bir dans halkasında sadece *fratres arvales* arasında ve o zaman da cemaatin ayrılmasından sonra, sadece kapalı kapılar ardında icra edildi. Çoğu Romalı, dans etmeyi ve müziği yakışıksız gördü ve bu nedenle, bu sanatlarda yaratıcılıktan tamamen yoksun kaldı. Romalılar aynı hoşnutsuzluğu Spartalıların planlı bir egzersiz alanı olarak oluşturdukları gymnasium'da yapılan çıplak egzersizlere yönelik olarak da yaşadı. Senato Dionysosçu sarhoşluk kültünü yasakladı. Roma'nın dünyayı fetheden askeri-resmi soylularının her tür esrikliği ve kurtuluşu kazanmak için bireysel olarak planlanmış prosedürlerle tüm meşguliyeti reddetmesi (bu Konfüçyüsçü bürokrasinin tüm kurtuluş metodolojilerine karşı eşit derecede güçlü antipatisiyle yakından ilişkiliydi), bu nedenle tamamen pratik bir siyasal yönelime sahip katı biçimde ampirik rasyonalizmin kaynaklarından biriydi.

Hristiyan cemaatler Batı'da geliştikçe esriklik prosedürlerine yönelik bu aşağılamayı esasen Roma topraklarında olası her dinin karakteristiği olarak gördü. Özellikle Roma Hristiyan cemaati, esrikliğe karşı bu tutumu oldukça bilinçli ve devamlı bir biçimde benimsedi. Bu topluluk karizmatik peygamberlikten kilise müziğindeki en büyük yeniliklere, din ya da kültüre herhangi bir irrasyonel unsuru kendi inisiyatifiyle hiçbir biçimde onaylamadı. Roma Hristiyan cemaati sadece teolojik düşünürler açısından değil, aynı zamanda kaynakların gösterdiği gibi, ruhun (*pneuma*) her tür tezahüründe Helenist Doğu ve Korint cemaatinden sonsuz derecede daha zayıftı. İster bu teoloji ve ruh yoksunluğuna rağmen isterse bu nedenle olsun, Roma'nın Hristiyan kilisesine en önemli mirası olan Hristiyanlığın dengeli pratik rasyonalizmi iyi bilindiği gibi hemen her yerde dogmatik ve ahlaki bir inanç sistemleştirme tarzı belirledi. Batı'daki kurtuluş metodlarının gelişmesi benzer çizgilerde devam etti. Benedikt'in eski düzenlemelerinin asketik gereklilikleri ve Cluny'nin reformları, Hindu ya da Doğu standartlarıyla ölçüldüğünde, son derece mütevazıdır ve açıkça yüksek sosyal çevrelerden devşirilen acemi rahiplere uyarlanmıştır. Ancak, *emeğin* Hristiyan manastırcılığının ayırıcı işareti ve hem sağlık bilgisinin hem de asketizmin bir enstrümanı olarak ortaya çıkması kesinlikle Batı'da olmuştur. Bu vurgu, en güçlü ifadesini **Cistercian**'ların

son derece basit, metodik düzenlemelerinde buldu. Dilenci keşişler dahi, Hindistan'daki manastırcı eşitlerinin aksine hiyerarşiye hizmete zorlandı ve Batı'da ortaya çıkışlarından kısa süre sonra rasyonel amaçlara hizmete mecbur bırakıldı. Bu rasyonel amaçlar, vaazetme, heretiklerin gözetimi ve Batı'da düzenli bir girişime (*betrieb*) dönüşen sistemli hayır işini içeriyordu. Bu gelişme açık olarak, üzerinde duracağımız bir sonraki konuyla ilişkilidir.

5. Batı kilisesi monarşik bir başa ve merkezileşmiş bir dindarlık kontrolüne sahip eşit oranda rasyonel bir organizasyondur. Yani, sadece kişisel aşkın bir tanrı değil, aynı zamanda tebaasının yaşamını fiili olarak kontrol eden muazzam güçteki bir yeryüzü hükümdarı tarafından idare edilir. Böyle bir figür kısmen tarihi nedenler, kısmen söz konusu dinlerin doğası nedeniyle Doğu Asya dinlerinde mevcut değildir. Güçlü bir organizasyona sahip Lamaizm'de dahi bir bürokrasinin katılığı yoktur. Taoizm'deki Asyalı başrahipler ve Çinli ve Hindu mezheplerinin diğer kalıtsal başpapazları, her zaman kısmen mistagog, kısmen insanın tanrılaştırılmasına özgü bir saygının objeleri ve kısmen– Dalay Lama ve Taschi Lama örneklerinde olduğu gibi— büyüsel karakterli tamamen manastırcı bir dinin başlarıydılar. Keşişlerin rasyonel bir resmi bürokrasinin disiplinli ordusu haline geldiği, sadece Batı'da, öte dünyacı asketizm artan bir biçimde etkin, rasyonel bir yaşam biçimi metodolojisi halinde sistemleşti.

Bunun yanında, sadece Batı'da–asketik Protestanlık tarafından—rasyonel asketizmi dünya yaşamına aktarmanın ilave adımı atıldı. İslam'daki dervişlerin iç-dünyacı düzeni, kurtuluşa ulaşmaya yönelik planlı bir prosedür geliştirdi; ancak bu prosedür, tüm değişik biçimleri açısından nihai olarak Sufilerin mistiksel kurtuluş arayışına yöneldi. Dervişlerin Hindu ve Pers kaynaklarından türeyen bu kurtuluş arayışı farklı durumlarda orgiastik, tinselci ya da kontemplatif niteliklere sahip olabilir; ancak hiçbir durumda terim için kullanmış olduğumuz özel manada "asketizmi oluşturmuyordu. Hindular, Bosna kadar uzak bir yerde dahi derviş orgilerinde çok önemli bir rol oynamışlardır [bkz, yukarıda ix:3]. Dervişlerin asketizmi, asketik Protestanlar gibi dinsel bir meslek ahlakı değildir; çünkü dervişlerin dinsel eylemleri, seküler meşgaleleriyle çok az ilgilidir ve onların düzeninde seküler meslekler planlı kurtuluş prosedürü ile en fazla salt dışsal bir ilişkiye sahiptir. Öyle bile olsa, kurtuluş prosedürü bir kimsenin mesleki davranışına doğrudan etkide bulunabilir. Sade, dindar derviş, diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla, bir

zerdüştün dürüst olma kesin emrine sıkı bağlılığı nedeniyle iş adamı olarak zengin olmasına benzer şekilde, dindar olmayan birinden daha güvenilirdir.

Fakat dünyadaki meslek ahlakını dinsel kurtuluş güvencesiyle sistemli bir biçimde birleştiren kesiksiz bir bütünlük, tek başına asketik Protestanlığın benzersiz yaratımıydı. Ayrıca sadece Protestan meslek ahlakında, yaratılmış olmasından kaynaklanan tüm kusurlarına rağmen, bir kimsenin kendi vazifelerini mutlak olarak aşkın bir tanrının iradesine göre yerine getirmesini sağlayan obje olarak benzersiz ve dinsel bir öneme sahiptir. Başarı, özellikle dünyevi kazanıma yönelimli olmayan türden akılcı, dengeli, amaca yönelik davranışı taçlandırdığında, bu gibi başarı tanrının lütfunun böyle bir davranışa dayandığının işareti olarak yorumlanır. Bu iç-dünyacı asketizmin bir başka dinde bulunmayan çok sayıda karakteristik sonucu vardı. Bu din keşişlerde olduğu gibi, inanlısından bekarlığı değil, tüm erotik zevklerden sakınmayı, yoksulluğu değil fakat kazanılmamış servet ve gelirin gereksizce ve sömürücü şekilde kullanılmasının kaldırılmasını ve zenginliğin tüm feodal, tensel gösterişinden sakınmayı, münzevinin dünyada asketik ölümünü değil fakat uyanık, rasyonel olarak kontrol edilmiş yaşam modellemesini ve dünya güzelliklerine, sanata ya da insanın kendi ruh hali ve duygularına teslimiyetten sakınmayı talep ediyordu. Bu asketizmin açık ve tek biçimli hedefi, tüm davranışın disiplin altına alınması ve metodik organizasyonu idi. Bunun tipik temsilcisi "meslek adamı" ya da "profesyonel" (*Berufsmensch*) idi ve eşsiz sonucu sosyal ilişkilerin rasyonel organizasyonuydu.

NOTLAR

1. Bkz. Meister Eckhart (1260-1327), Schriften (Düsseldorf: Diederichs, 1959), Herrmann Büttner, çeviren ve yayına hazırlayan, s.259 vd.; bu onun Luka 10:38 ile ilgili vaazıdır.

XI. SOTERİOLOJİ VEYA DIŞARIDAN KURTULUŞ

1. Kurtarıcının Enkarnasyonu ve Kurumsal Lütuf Vasıtasıyla Kurtuluş

Kurtuluşa ulaşmayla ilgili bir diğer görüş bireyin kendi emeklerini kurtuluşa ulaşma açısından tamamen yetersiz olarak reddeder. Bu bakış açısından kurtuluşa ancak büyük yeteneklere sahip bazı kahramanların başarısının bir sonucu olarak ya da bu salt amaç için tecessüm etmiş ve lütfu bağlılarının itibarını, *ex opere operato,* arttıracak bir tanrının başarısıyla ulaşılabilir. Lütuf büyüsel etkinliklerin doğrudan bir sonucu olarak da mevcut hale gelebilir ya da insanlara insan veya ilahi kurtarıcının başarılarının sonucu olarak birikmiş lütfun fazlasından dağıtılabilir.

Bir kahramanın ya da tecessüm etmiş tanrının başarısı tarafından biriktirilen bol lütuf aracılığıyla kurtuluşa olan inançlara soteriolojik mitler ve hepsinden önemlisi çeşitli olası görünümlerinde tecessüm eden ve yeryüzüne inen ya da ölüler diyarında seyahat eden, mücadele eden ve ıstırap çeken tanrı mitlerinin gelişimi yardım etti. Bir doğa tanrısı, özellikle diğer doğa güçleriyle ve bilhassa karanlık ve soğukla mücadele eden ve onlara karşı bir zafer kazanıp bahara öncülük eden bir güneş tanrısı yerine artık, İsa gibi, insanları şeytanların iktidarından kurtaran, kurtuluş mitleri temelinde bir kurtarıcı ortaya çıkar. Kurtarıcı tip, insanları astrolojik kader determinizmine kölelikten[1] kurtaran Gnostiklerin yedi hükümdarında ve Gnostizm'in gizli ve merhametli tanrının emrinde aşağı bir yaratıcı tanrı tarafından ona sokulan çürümüşlükten dünyayı kurtaran Demiurge ve Yahve'sinde daha fazla örneklendirilir. Kurtarıcı, İsa ör-

neğinde olduğu gibi, insanları dünyanın katı kalpli riyakârlığı ve katılığından kurtarabilir. Ya da yine, kurtuluş Aziz Paul ve bir parça farklı olarak Augustine ve Luther örneklerinde olduğu gibi insanın belirli kanun yükümlülüklerini yerine getirmesinin imkânsızlığını fark edişinden doğan, günahla ilgili baskıcı bilinçten kaynaklanabilir. Sonuçta kurtuluş, Augustine'de olduğu gibi bireyin kendi günahkâr doğasının sonsuz bozulmuşluğundan olabilir. Tüm bu durumlarda kurtarıcı, insanı iyi bir tanrının lütfu ve sevgisi içindeki güvenli bir sığınağa yükselmesine rehberlik eder.

Kurtarıcı bu amaçları başarmak için söz konusu kurtuluşun karakterine dayanarak ejderler ya da kötücül şeytani güçlerle savaşmalıdır. Bazı durumlarda kurtarıcı böyle bir savaşa kalkışmaya muktedir değildir – çoğu zaman günahtan tamamen masum bir çocuktur – ve bundan dolayı gizli olarak yetiştirilmeli ya da düşmanları tarafından katledilmeli ve yeniden dirilip zaferi geri getirmek için ölüler diyarına seyahat etmelidir. Bu özel inançtan kurtarıcının ölümünün; şeytanın, insanların günahlarının bir sonucu olarak, insanların ruhları üzerinde kazandığı gücün kefareti olduğu görüşü gelişebilir. Bu en erken Hristiyanlığın görüşüdür. Veya kurtarıcının ölümü İsa, Muhammed ve diğer peygamber ve kurtarıcıların durumunda olduğu gibi; kurtarıcının, huzurunda insanlar için bir şefaatçi olarak göründüğü tanrının gazabını dindirme aracı olarak görülebilir. Yine, kurtarıcı, büyüsel dinlerde kurtuluşun antik taşıyıcıları gibi ateş, teknik sanatlar, yazın sanatı ile ilgili yasak bilgiyi ya da Gnostizm'de olduğu gibi muhtemelen bu dünyadaki şeytanlara boyun eğdirmek için veya cennete giden yolda gerekli bilgiyi insana getirebilir. Son olarak, kurtarıcının kesin başarısı somut mücadelelerinde ve ıstıraplarında değil, fakat tüm sürecin nihai metafiziksel temelinde bulunabilir. Bu nihai metafiziksel temel kuşkusuz tanrı ve mahlûkatı arasındaki boşluğu köprülemeye yönelik tek araç olarak bir tanrının enkarnasyonu olacaktı. Bu metafizik kavram, Athanasius'ta, kurtuluş hakkındaki Grek düşüncesinin zirvesini teşkil etti. Tanrının enkarnasyonu, insanlara önemli şekilde tanrıya katılma fırsatı sundu ya da Irenaeus'un zaten belirttiği gibi, "insanların tanrı olmalarını mümkün kıldı." Buna ilişkin Athanasius sonrası felsefi formül tanrının, tecessüm ederek, (Platonik anlamda) insanlığın özünü üstlendiği idi. Bu formül, *homoousios* (Nicea İtikadı'nın formülasyonu olarak, "Baba ile aynı özden olan Oğul") kavramının metafiziksel önemine vurgu yapar.

Bir başka görüşe göre tanrı sadece bir tek enkarnasyonla yetinmeyebilir; aynı zamanda pratikte Asya düşüncesinde aksiyomatik olan dünyanın sürekli sefaletinin

bir sonucu olarak, çeşitli zaman aralıklarında ya da sürekli olarak da tecessüm edebilir. Sürekli enkarnasyona inanç *Mahayana* Budist fikri *Bodhisattva*'nın en önemli gücüdür. Gerçi bu fikir Buda'nın kendisinin, doktrininin dünyadaki kısıtlı süresi içinde bir inanç ifade ettiği, arasıra söylediği sözlerle ilişkilidir. Ayrıca Bodhisattva arasıra Buda'dan daha yüksek bir ideal olarak temsil edildi; çünkü Bodhisattva insanlığın hizmetindeki evrensel işlevini sürdürmek için sadece temsili önemi olan,Nirvana'ya girişinden feragat eder. Yine burada kurtarıcı kendini "feda eder." Tıpkı İsa Peygamber'in, yeniden dirilişi havarileri tarafından gözlemlenen gerçek bir insan olması nedeniyle, kendi zamanındaki diğer rakip soteriolojik kültlerin kurtarıcılarına üstün olması gibi, tanrının Dalay Lama'da sürekli olarak cismani ve canlı enkarnasyonu her enkarnasyon soteriolojisinin mantıki sonucudur. Fakat lütfun ilahi dağıtıcısı bir enkarnasyon olarak yaşamaya devam ederken ve özellikle yeryüzünde sürekli olarak durmazken dahi tanrıları tarafından sunulan lütuf ihsanına kişisel olarak katılmak isteyen inançlı kitlenin bağlılığını sürdürmek için daha kesin somut araçlar gereklidir. Dinin karakteri üzerinde kesin bir etkide bulunan da, geniş bir çeşitlilik sergileyen bu daha somut lütuf araçlarıdır.

İnsanın ilahi bir maddenin, muazzam bir gücün tecessüm etmiş olabileceği kutsal bir totemik hayvanın ya da bir tanrının bedenine büyüsel olarak dönüştürülmüş bir konakçının fiziksel sindirimi yoluyla ilahi gücü bünyesine katabileceği görüşü temelde büyüsel bir niteliktedir. Aynı derecede büyüsel olan bir başka şey, belli gizemlere katılım yoluyla insanın doğrudan tanrının doğasını paylaşabileceği ve dolayısıyla kötü güçlere karşı korunabileceği anlayışıdır. Bu sakramental lütuf durumudur.

Şu halde bu ilahi kutsamaları kazanma araçları,ya büyüsel ya da ritüelist bir form alabilir ve her iki durumda da sadece kurtarıcıya ya da tecessüm etmiş yaşayan tanrıya değil aynı zamanda insan ruhbanlar ya da mistagogların varlığına inancı gerektirir. Ayrıca, bu ilahi lütfun dağıtılma biçimi, dikkate değer ölçüde, lütfun karizmatik yeteneklerine kişisel sahipliğin doğrulayıcı delillerinin insan ve kurtarıcı arasındaki bu dünyevi araçları gerektirip gerektirmediğine dayanır. Doğrulayıcı deliller gerekiyorsa, böyle bir lütuf durumunu artık paylaşmayan bir din görevlisi, örneğin affedilmez günah içinde yaşayan bir ruhban olarak, ayinleri yönetmekle bu lütufa meşru biçimde aracılık edemez. Lütfun karizmatik dağıtımı prensibindeki böyle katı bir süreklilik, Montanistler, Donanistler ve genel olarak Antikitenin, kiliselerinin organizasyonunu peygamberi-karizmatik liderlik ilkesine dayandıran tüm dinsel cemaatleri tarafından korundu.

Bu görüşün neticesi bir makamı işgal eden ya da başka ehliyetlere sahip olan her piskoposun değil, ancak sadece peygamberliğin onayını ya da ruhun diğer yeteneklerinin kanıtlarını gösteren piskoposların etkin bir biçimde ilahi lütuf dağıtabilecekleri idi. Bu en azından affedilmez günahın içine düşmüş bir tövbekâra lütuf dağıtımı gerektiğinde ortaya çıkan durumdu.

Bu gerekliliği bir kenara koyduğumuz zaman lütuf dağıtımıyla ilgili bütünüyle farklı bir kavramdan bahsetmekteyiz. Artık kurtuluş, tesisi için ilahi ya da peygamberi ehliyetlere sahip olan bazı toplumsal organizasyon tarafından sürekli bir temele dayalı olarak dağıtılan lütuf vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu tip bir eylem için"kurumsal lütuf" (*Anstaltsgnade*) sıfatını ayıracağız. Kurum gücünü, saf büyüsel ayinler vasıtasıyla doğrudan ya da cemaat görevlileri ya da dindarlar tarafından icra edilen ve ilahi kutsama ya da lütuf üreten ekstra başarılar yığını üzerindeki kontrolü aracılığıyla kullanır.

Kurumsal lütfun düzenli bir biçimde işlev gördüğü her yerde üç temel ilke söz konusudur: Birincisi, *extra ecclesiam nulla salus:* kurtuluş lütfun kontrolü yetkisine sahip özel bir kuruma üyelik dışında elde edilemez. İkinci ilke, ilahi lütfun dağıtımının etkililiğini belirleyenin ruhbanın kişisel karizmatik niteliği olmadığıdır. Üçüncüsü, kurtuluş ihtiyacında olan bireyin kişisel dinsel niteliği, dinsel lütuf dağıtma gücüne sahip kurumla tamamen ilgisiz bir meseledir. Yani kurtuluş evrenseldir, dinsel asketiklerden başkalarına da açıktır. Aslında asketik; eğer nihai olarak kurumsal lütfa bağlı kalmak yerine yardım görmeden, kendi yolunu izleyerek lütfa ulaşmaya çalışırsa, kurtuluş şansları ve dinsel mesleğinin gerçekliği açısından kolaylıkla tehlikeye düşebilir ve gerçekte bu tehlikeye düşmekten kurtulamaz. Bu teoride bütün insanlar, ancak kurtuluşa ulaşmaları için yeterli olacak kilise tarafından dağıtılan lütfa ulaşmak için tanrının emirlerine yeterince itaat ederse kurtuluşu bulabilirler. Kişisel ahlaki başarı düzeyi, bu nedenle ortalama insan nitelikleriyle uyumlu olmalıdır ve uygulamada bu oldukça düşük tutulacak demektir. Ahlaki alanda daha fazla başarılı olabilenler, yani dinsel asketikler, kendi kurtuluşunu sağlamaya ek olarak, bu biçimde kurumun itibarı için, daha sonra ihtiyacı olanlara dağıtacakları hayır işlerini biriktirebilir.

Henüz tasvir etmiş olduğumuz bakış açısı Katolik kilisenin karakteristik tutumudur ve birçok asır süresince gelişen fakat Büyük Gregory (M.S 600) zamanından itibaren sabit olan bir lütuf kurumu karakterini belirler. Ancak uygulamada, Katolik kilisesinin bakış açısı, görece büyüsel ve görece ahlaki ve soteriolojik yönelim arasında gidip gelmiştir.

Karizmatik ya da kurumsal lütfun dağıtımının takipçilerin fiili yaşam idaresini etkileme şekli lütuf araçlarının ihsanına ilişkin koşullara dayanır. Dolayısıyla burada sakramental ve kurumsal lütuf dağıtımının yakın bağlantı gösteren ritüelizmle benzerlikler vardır. Ahlaki sofuluk da aynı yönde, fakat büyük önem taşıyabilecek bir başka açıdan etkilenir: İnsan tarafından yapılan her gerçek lütuf dağıtımı, otoritesinin kişisel karizmatik yeteneklerinden ya da kurum içindeki resmi statüsünden sağlandığı dikkate alınmaksızın, ritüelizmin yaptığı gibi bireyin üzerindeki ahlaki talepleri zayıflatma net etkisine sahiptir. Lütuf ihsanı daima kurtuluşa ihtiyaç duyan insanın iç özgürlüğünü gerektirir; dolayısıyla insanın suçu taşıma kapasitesini kolaylaştırır ve diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla, onu ahlaki temellere dayanan bireysel bir yaşam modeli geliştirme zorunluluğundan kurtarır. Günahkâr ara sıra yapılan bazı dinsel pratiklerle meşgul olarak ya da bazı dini törenleri icra ederek her zaman günahlarının affedileceğini bilir. Günahların soyut eylemler olarak kalması özellikle önemlidir; başka soyut davranışlar onlara karşı telafi ya da kefaret olarak belirlenebilir. Bu nedenle değer, asketizm, tefekkürcü düşünce ya da sonsuz biçimde uyanık özdenetim tarafından üretilen ve sürekli olarak gösterilmesi ve yeniden belirlenmesi gereken bir bütüncül kişilik modelinden ziyade somut bireysel eylemlere bağlanır. Bir diğer sonuç, kişinin kendi güçleriyle *certitudo salutis*'i elde etmesine hiçbir ihtiyaç hissedilmemesidir ; dolayısıyla başka koşullarda böyle önemli ahlaki sonuçları olabilen bu *kategorinin* önemi azabilir.

Daha önce tartışılan nedenlerle, bir bireyin yaşam modelinin -ister günah çıkaran rahip isterse ruhani idareci olsun -lütuf dağıtımı yetkisi verilmiş resmi görevliler tarafından, belirli açılardan çok etkili olan- sürekli kontrolü, daima dağıtılacak yeni lütfun her zaman mevcut olması dolayısıyla uygulamada çoğu zaman hükümsüz kalır. Şüphe yok ki günah çıkarma kurumu özellikle kefaretle ilişkilendirildiğinde, etkileri uygulanma biçimine dayalı olarak çelişkilidir. Yetersiz gelişmiş ve özellikle Rus kilisesine özgü olan ve çoğu kez kolektif bir itiraf formu kazanan oldukça genel bir günah çıkarma metodunun yaşam tarzı üzerinde herhangi bir sürekli etki meydana getirme şansı kesinlikle yoktu. Ayrıca, erken Lutherci kilisenin günah çıkarma uygulaması şüphe yok ki etkisizdi. Hindu kutsal yazmalarındaki günah ve kefaret katoloğu, ritüel ve ahlaki günahlar arasında ayrım yapmaz, ve ritüel itaati—ya da Brahman rahiplerinin statü çıkarlarına uygun olan diğer itaat biçimlerini—nihai bakımdan tek kefaret metodu olarak emreder. Sonuç olarak, gündelik yaşam tarzı bu dinlerden sadece gelenekçilik doğrultusun-

da etkilenebilirdi. Aslında, Hindu *guru*'larının sakramental lütfu dahi herhangi bir ahlaki etki olasılığını daha da zayıflattı.

Batı'daki Katolik kilisesi, Roma hukuk tekniklerini Tötonik malî kefaret kavramıyla birleştiren (*Wergeld*) benzeri görülmemiş bir günah çıkarma ve kefaret sistemi dolayısıyla Batı Avrupa'nın Hristiyanlaşmasını benzersiz bir güçle gerçekleştirdi. Fakat bu sistemin rasyonel bir yaşam planı geliştirmedeki etkinliği, gevşek bir dağıtım sisteminin kaçınılmaz tehlikeleri göz ardı edilse dahi oldukça sınırlıydı. Bu durumda bile, günah çıkarma eyleminin davranış üzerine etkisi istatistik olarak açıktır; bu örneğin, Fransa'daki Katolik kilisenin gücü üzerindeki kısıtlamalar bu açıdan da açık olmasına rağmen dindar Katolikler arasında 'her aileye iki çocuk' sistemine etkili dirençte görülebilir.

Günah çıkarma ve bir insan tarafından lütuf dağıtımı ya da büyüsel sakramental lütuf gibi bir şeyin Yahudilik ve asketik Protestanlıktaki yokluğu tarafından gerçekten muazzam bir etki uygulandı. Bu tarihi etki, başka perspektiflerdeki farklılıklarına rağmen hem Yahudilik hem de Protestanlıkta ahlaki bakımdan rasyonelleşmiş bir yaşam modeli (*ethisch rationalen Lebensgestaltung*) gelişimini destekledi. Bu dinler, günah çıkarma ya da kurumsal lütfun ihtiyacını karşılama gibi, günahlardan arınma elde etmeye yönelik hiçbir fırsat sağlamadı. Sadece Metodistler belli toplantılarında, benzer etkilere sahip olan "düzineler meclisi"ni korudu ve bu durumda etkiler tümüyle farklı yöndeydi. Bu gibi genel günah çıkarmadan Kurtuluş Ordusu'nun yarı-orgiastik tövbe uygulamaları gelişti.

Kurumsal lütuf, doğası gereği, nihai ve dikkat çekici bir biçimde itaati en önemli bir erdem ve kurtuluşun kesin önkoşulu kılma eğilimindedir. Bu tabii ki kurumun ya da lütuf dağıtan karizmatik kişiliğin otoritesine itaati gerektirir. Örneğin Hindistan'da *guru* zaman zaman sınırsız otorite kullanabilir. Böyle durumlarda ortaya çıkan davranış modeli bireyin bizzat ulaştığı bir merkezden yayılan içeriden bir sistemleştirme değildir, bu daha ziyade kendisi dışındaki bazı merkezlerden beslenir. Yaşam modelinin içeriği ahlaki sistemleşme yönüne değil daha ziyade ters yöne sokulma eğilimlidir.

Ancak bu gibi dışsal otorite somut kutsal emirlerin esnekliğini arttırır ve bu şekilde, *Gesinnungsethik*'inden farklı yönde olsa da onların değişen dışsal koşullara uyum sağlamasını uygulamada kolaylaştırır. Bu esnekliğin bir örneği, on dokuzuncu yüzyıl Katolik kilisesi tarafından, İncil otoritesi ve papalık hükümleri temelinde görünürde ebedi geçerliliğine rağmen, tefecilik yasağının (pratik-

te) uygulanmamasında sağlanır. Bu hiç kuşkusuz, açıkça hükümsüz kılmakla gerçekleştirilmedi; zaten böyle bir şey imkansız olurdu. Bu daha ziyade Vatikan makamından günah çıkaran papazlara gelen zararsız bir emirle gerçekleştirilir; böylece papazlar günah çıkarma esnasında tefecilik yasağının ihlaliyle ilgili soru sormaktan kaçınacak ve bu ihlalin günahı eğer Vatikan eski konumuna dönerse, günah çıkaran inananların böyle bir hüküm değişikliğini itaatkâr bir biçimde kabul edeceklerini doğal karşıladıkları sürece bağışlanacaktı. Fransa'da ruhban sınıfının sadece iki çocuğa sahip aileler tarafından temsil edilen benzer bir problemi ele alış biçimini propaganda ettiği bir dönem vardı. Dolayısıyla, nihai dinsel değer doğası gereği değerli sayılan kuruma salt itaattir; bu somut, tözel ahlaki yükümlülük olmadığı gibi bir kimsenin kendi metodik ahlaki eylemleriyle ulaştığı yüksek moral kapasite niteliği de değildir. Kurumsal lütuf modelinin tutarlı biçimde gerçekleştiği yerde, yaşam modelini bütünleştiren tek prensip mistisizm gibi dindarlıkta karakteristik bir kırılganlık ya da tevazu niteliği üreten biçimsel bir itaat tevazuudur. Bu açıdan, H.Mallinckrodt'un Katoliklerin özgürlüğünün Papa'ya itaat etmede özgür olmaktan ibaret olduğu ifadesi kurumsal lütuf sistemleri için evrensel geçerliliğe izin vermiş görünür.

2. Tek Başına İnanç Vasıtasıyla Kurtuluş ve Anti-Entelektüel Sonuçları

Ancak, kurtuluş inançla bağlantılandırılabilir. Bu kavram pratik normlara itaatle özdeş olarak tanımlanmadığı kadarıyla, kabulü belirli bir inanca üyeliğin karakteristik niteliği haline gelen belli metafiziksel verilere ve dogmaların gelişmesine gerçeklik atfedilmesini öngörür. Daha önce dogmaların çeşitli dinlerde çok farklı derecelerde geliştiğini gördük. Bununla birlikte doktrinin bazı dereceleri, saf büyünün aksine, peygamberi ve ruhbansal dinin karakteristik ayrımıdır. Kuşkusuz, saf büyü dahi büyücünün büyüsel gücüne inancı ve bu nedenle büyücünün kendisine ve kabiliyetine olan kendi inancını varsayar. Bu erken Hristiyanlığı da içine alan her din için geçerlidir. Dolayısıyla, İsa havarilerine kendi güçlerinden şüphe ettikleri için, şeytan girmesinin kurbanlarına deva olamayacaklarını öğretiyordu. Sahip olduğu güçlere tam anlamıyla inandırılan kimse dağları yerinden oynatabilecek bir inanca sahip olur. Öte yandan büyüsel mucizeler bekleyenlerin inancı bu güne kadar büyü üzerinde zorlayıcı bir etkide bulunur. Bu nedenle İsa kendini doğduğu yerde ve zaman zaman başka kent-

lerde mucize icra edememe durumunda buluyor, ve "onların imansızlıklarına şaşırıyordu". Durmadan kötürümleri ve içlerine şeytan girmiş olanları, kendisine ve gücüne olan inançları sayesinde iyileştireceğini ilan ediyordu [Markos 10:51-52]. Bu inanç bazı bakımlardan ahlaki bir doğrultuda yüceltildi. Nitekim İsa, zinakâr kadın günahları affetme gücüne inandığı için onun kötülüklerini affedebiliyordu.

Öte yandan, dinsel inanç usavurumun ürünleri olan entelektüel önermelerin teyidine dönüştü; bizi burada öncelikli olarak ilgilendiren de budur. Buna göre nedenle dogma ile ilgili olarak hiçbir şey bilmeyen Konfüçyüsçülük bir kurtuluş ahlakı değildir. Antik İslam ve antik Yahudilik'te din dogmayla ilgili hiçbir gerçek talepte bulunmuyordu; kadim dinin her yerde yaptığı gibi sadece, onun tarafından artık tek tanrı sayılan kendi tanrısının gücüne (ve dolayısıyla da varlığına) ve bu tanrının peygamberlerinin misyonuna inancı istiyordu. Fakat bu iki dinin kitapları olduğu için (İslam'a göre Kuran'ın ilahi olarak vahyedilmiş olduğuna inanılır), kutsal metinlerin ebedi hakikat olduğunda da ısrar ettiler. Ancak, kozmogonik, mitolojik ve tarihi kıssaları dışında, İncil'deki yasa kitapları, peygamberler ve Kur'an esasen pratik hükümleri içerir ve doğası itibariyle entelektüellerin kesin görüşlerini gerekli görmez.

Sadece peygambersiz dinlerde, inanç kutsal bilgiye eşittir. Bu dinlerde rahipler hâlâ, büyücüler gibi mitolojik ve kozmogonik bilginin koruyucularıdır ve ayrıca kutsal ozanlar olarak kahramanlık destanlarının muhafızlarıdırlar. Vedik ve Konfüçyüsçü ahlaklar genel olarak salt ezberlenen bilgi ile özdeş olan, ders almayla kazanılan geleneksel edebi eğitimlere eksiksiz ahlaki yararlılık atfetti. Entelektüel anlayış koşulunu sürdüren dinlerde kurtuluşun felsefi, gnostik formuna kolay bir geçiş vardır. Bu geçiş, tam nitelikli entelektüeller ve kitle arasında muazzam bir boşluk üretmeye eğilimlidir. Fakat bu noktada bile, hala gerçek, resmi bir inançlar bilgisi yoktur. Sadece az ya da çok ortodoks sayılan felsefi görüşler, yani, Hinduizm'deki Ortodoks *Vedanta* ya da heteredoks Sankhya söz konusudur.

Fakat Hristiyan kiliseleri; entelektüalizmin artan saldırısı ve ona karşı büyüyen karşıtlığın bir sonucu olarak, benzersiz bir resmi ve bağlayıcı rasyonel dogmalar yığını, teolojik bir inanç üretti. Pratikte, hem dogmaya inancı hem de onunla ilgili evrensel algıyı istemek mümkün değildir. Temelde küçük burjuvazi üyelerinden oluşan dini bir topluluğun, örneğin Romalılara Mektup'un karmaşık içeriklerine bütünüyle hâkim olabilmesini ve onları gerçekten özümseyebil-

mesini hayal etmek bugün bizim için imkansızdır, ancak durum gerçekten de bu olmuş olmalı. Bu tür inanç, kurtuluş koşulları üzerine meditasyona alışmış ve bazı derecelerde Yahudi ve Grek ahlaki öğretilerine aşina kentli dönmeler grubu arasında mevcut olan belirli egemen soteriolojik görüşleri kapsıyordu. Benzer bir şekilde, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda geniş küçük burjuvazi katmanlarının, Dort ve Westminster Sinodları'nın dogmaları ve Reformasyon kiliselerinin birçok karmaşık uzlaşı formülü hakkında entelektüel yeterlik sağladığı herkesçe bilinir. Yine de, normal şartlarda bu gibi entelektüel nüfuzun, felsefi olarak bilgililer sınıfına (*Gnostikler*) ait olmayanlar için aşağıdaki sonuçlardan birini doğurmadan cemaatsel dinlerde yer edinmesi imkânsız olacaktır. "Hilikler" ve mistik bakımdan aydınlanmış "psişikler"i de içine alan bu daha az bilgili insanlar ya kurtuluş dışında bırakılacak ya da entelektüel olmayan dindarlara (*pistikoi*) ayrılmış daha düşük dereceli bir kurtuluşla sınırlandırılacaklardı. Bu sonuçlar Gnostizm'de ve Hindistan'ın entelektüel dinlerinde görüldü.

Erken Hristiyanlıkta ilk yüzyılları boyunca, bazen açıkça ve bazen de yüzeyin altında, teolojik bilginin mi (*gnosis*) yoksa sade inancın mı (*pistis*), açıkça ya da zımni olarak dinsel kurtuluşun tek garantisini teşkil eden, daha yüksek dinsel nitelik olduğuna ilişkin bir tartışma şiddetlendi. İslam'da Mutezilîler ortalama anlamda "mümin" olan ve dogma'da eğitimli olmayan bir kişinin gerçek inanlılar cemaatinin üyesi olmadığını savundu. Dinsel bilgi ustaları olan teolojik entelektüeller ile "ölü bilgi"yi kurtuluş arayışında ihmal edilebilir bir değer sayan entelektüel olmayan dindarlar, özellikle dinsel asketizm ve dinsel tefekkür ustaları arasındaki ilişkiler tarafından dinin karakteri üzerinde her yerde kesin bir etkide bulunuldu.

İncillerin kendisinde dahi, İsa Peygamber'in mesajının alegorik formu bilerek ezoterik olarak temsil edilir. Dini inanç, entelektüel bir aristokrasi tarafından üretilen bir ezoterizm görüntüsünden sakınmak için kendini teolojik bir dogma sisteminin gerçek bir kavrayışı ve teyidinden başka bir şeye dayandırmalıdır. Gerçekte, her peygamberî din, ya daha en başında ya da cemaatsel bir din haline geldiği ve dogmalar ürettiği sonraki aşamada dini inancı teolojiye ilişkin gerçek kavrayıştan başka bir şeye dayandırmıştır. Kuşku yok ki dogmaların kabulü, asketiklerin ve daha ziyade mistik dervişlerin görüşleri dışında daima inançla ilgilidir. Fakat dogmaların açık ve kişisel tanınması -ki Hristiyanlıkta bunun için kullanılan teknik terim *fides explicita*'dır- diğer dogmalara göre daha geniş özgürlük verilen, mutlak biçimde temel olarak görülen inanç maddele-

ri dolayısıyla gerekliydi. Protestanlık, inançla doğrulama doktrini nedeniyle, dogmaya inanç üzerinde özellikle katı taleplerde bulundu. Bu münhasıran olmamakla birlikte özellikle, İncil'i ilahi yasanın bir kanunlaşması olarak gören asketik Protestanlık için geçerlidir. Bu dinsel gereklilik büyük ölçüde Protestan mezheplerinin yoğun gençlik eğitiminden ve Yahudi geleneğindekiler gibi evrensel devlet okullarının kurulmasından sorumluydu. Bu aynı dinsel gereklilik on dokuzuncu yüzyılın ortasında seyyahların şaşkınlığına neden olan (örneğin, İngiliz devlet okullarındaki hâkim koşulların aksine) Felemenk ve Anglo-Sakson Pietist'ler ve Metodist'lerin İncil'e aşinalığının temelinde yatan nedendi. Burada insanların İncil'in benzersiz derecede dogmatik karakteriyle ilgili kanaati her insanın kendi inancının akidelerini bilmesi gerektiği şeklindeki kapsamlı talepten sorumluydu. Dogmalar bakımından zengin bir kilisede, dogmalar yığınına ilişkin olarak meşru olarak istenen her şey *fides implicita*, yani bir kimsenin kendi kanaatlerini dini otoriteye tabi kılmaya genel bir hazır olma halidir. Katolik kilise, bunu olası en yüksek derecede gerekli kılmıştır ve gerçekte bunu yapmayı da sürdürmektedir. Fakat *fides implicita* artık dogmaların gerçek bir kişisel kabulü değildir; aksine, bir peygambere ya da bir kurumun otoritesine güven ve adanmanın beyanıdır. İnanç bu şekilde entelektüel karakterini kaybeder.

Dinsel ahlak baskın bir biçimde rasyonel hale geldiğinde, din entelektüel meselelere sadece ikinci dereceden bir ilgiyi sürdürür. Bu olur, çünkü diğerleri arasında Augustine'in savunduğu gibi, entelektüel önermelerin yalın ifadesi bir *Gesinnungsethik* karşısında en düşük inanç seviyesine düşer. İnanç bir içe dönüklük niteliği de kazanmalıdır. Belirli bir tanrıya kişisel bağlılık bilgiden daha fazla bir şeydir ve bu nedenle "inanç" olarak adlandırılır. Hem Eski hem de Yeni Ahitlerdeki durum budur. "İbrahim'e nakledilen doğruluk inancı dogmaların entelektüel ifadesi değil, ancak Tanrı'nın vaadlerine bir bağlılıktı. Hem İsa hem Aziz Paul için inanç aynı merkezi önemi korumaya devam etti. Bilgi ve dogmalara aşinalık fazlasıyla arka plana çekildi.

Bir kurum olarak örgütlenmiş bir kilisede, bu uygulamada, *fides explicita* zorunluluğunun tamamı dogmatik eğitimi almış rahipler, vaizler ve teologlarla sınırlanması şeklinde işler. Dogmada eğitimli ve bilgili kişilerden oluşan böyle bir aristokrasi bir teoloji halinde sistemleşmiş her dinde ortaya çıkar. Bu insanlar farklı derecelerde ve değişen başarı ölçülerinde, hemen dinin gerçek taşıyıcıları olduklarını iddia ederler. Rahibin ortalama bir insan zihni için mümkün olandan daha fazla anlama ve inanma kapasitesini göstermesi gerektiği görüşü

bugün hala, özellikle köylü sınıfı arasında, büyük ölçüde yaygındır. Bu siyasi, askeri, ekleziyastik ya da ticari olsun, her tip bürokraside bulunan özel eğitimden kaynaklanan statü vasfının dinde ifadesini bulduğu formlardan sadece biridir. Fakat daha temel olanı, ruhların çobanları ve inanç kahramanlarının sahip olması gerektiği gibi, tanrının takdirine olağanüstü ve salt kişisel bir bağlılığın spesifik karizması olarak, Yeni Ahit'te de bulunan, yukarıda sözü edilen inanç doktrinidir. Tanrının desteğine olan bu karizmatik güven dolayısıyla, ruhani temsilci ve cemaat lideri bir inanç ustası olarak pratik durumlarda rahip sınıfından olmayandan farklı biçimde davranabilir ve normal insan kapasitesini fazlasıyla aşan farklı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Pratik eylem bağlamında inanç büyüsel güçlerin yerine geçebilir.

Tanrıya inancın sınırsız olduğu dinlere özgü olan iç tutum, bazen pratik ve rasyonel olduğu açık olan düşüncelere akozmik bir kayıtsızlık üretebilir. Bu çoğu kez tanrının takdirine koşulsuz bir güven oluşturur, tek başına tanrıya kişinin kendi eylemlerinin sonuçlarını bağlar ve bu da tanrıyı rızasına uygun olarak yorumlanır. Bu anti-rasyonel tutum başka herhangi bir yerde olduğu kadar Hristiyanlık'ta ve İslam'da da bilgiye ve özellikle teolojik bilgiye keskin bir biçimde muhaliftir. Anti-rasyonellik gururlu bir inanç ustalığında ya da mahlûkatın bu kibirli tanrılaştırılması tehlikesinden sakındığında koşulsuz bir dinsel teslimiyette ve hepsinden öte entelektüel gururun ölümünü gerektiren ruhsal bir tevazuda beyan edilebilir. Bu koşulsuz inanç tavrı antik Hristiyanlıkta İsa ve Aziz Paul örneğinde ve Grek felsefesine karşı mücadelelerde ve modern Hristiyanlıkta özellikle on sekizinci yüzyıl Batı Avrupa'sı ve on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların doğu Avrupası'ndaki mistik tinselci mezhepleri tarafından teolojiye karşı gösterilen antipatide önemli bir rol oynadı.

Gerçek anlamda samimi her inanç, gelişimi içinde bir noktada doğrudan ya da dolaylı olarak, "*credo non quod sed quia absurdum est*" formülünde ifade edilen mutlak teslimiyet ve sonsuz inanç içeren entelektüel ötesi, özgün bir dini niteliğin çıkarlarına uygun olarak " aklın feda edilmesini" ortaya çıkarır. Aşkın bir tanrıya inancı öğreten kurtuluş dinleri her yerde olduğu gibi burada da, yüceltilmiş tanrısallık durumuyla yüzleştiğinde bireyin entelektüel güçlerinin yetersizliğini vurgular. Bilgiden, aşkın bir tanrının kurtarma gücüne inanca dayanan böyle bir sapma Budist'in öte dünya ile ilgili bilgiyi reddinden tamamıyla farklıdır; bu sadece böyle bir bilginin tek başına kurtuluşu getiren tefekkürü geliştiremeyeceği inancına dayanır. Bu aynı zamanda özde dünyanın anlamına nüfuz etme olasılığının şüpheci

biçimde reddedilmesinden de tamamıyla farklıdır. O bununla bilginin reddinin Budist formuyla savaştığından çok daha sert biçimde savaşır. Septik bakış açısı her dönemin entelektüel sınıflarında yaygın olmuştur. Bu Grek mezar kitabeleri ve Shakespeare'in eserlerinde olduğu gibi Rönesans'ın en yüksek sanat ürünlerinde açıkça görülür; modern entelektüalizmde olduğu kadar Avrupa, Çin ve Hindistan felsefelerinde de ifadesini bulmuştur.

İsa'nın, inanç karizmasının Tanrı tarafından bilgelerden ziyade çocuklara ve küçüklere verildiği gerçeğiyle ilgili vaazlarında ifade edilen muzafferane memnuniyetin yanı sıra anlamsıza bilinçli inanç bu tip kurtuluş dini ile entelektüalizm arasındaki büyük gerilimi örneklendirir. Bununla birlikte bu tip din entelektüalizmi daima kendi amaçlarına uydurma çabasındadır. Hristiyanlığa, daha Antikçağda fakat çok daha güçlü biçimde Orta Çağ 'da üniversitelerin doğuşundan sonra artan bir şekilde Grek düşünce formları nüfuz etttikçe entelektüalizmi besler hale geldi. Orta Çağ üniversiteleri aslında Romalı hukukçuların İmparatorluğun rekabet gücünü temsilen elde ettikleri başarıları dengelemek için yaratılan diyalektik eğitim merkezleriydi.

Her dini inanç, kişisel bir tanrının ve bunun yanında onun aracıları ve peygamberlerini varsayar; belli bir noktada bunların lehine kendini beğenmişlikten ve bireysel bilgiden feragat edilmelidir. Sonuç olarak bu inanç formuna dayanan dindarlık, Asyalı dinlerde karakteristik olarak yoktur. Daha önce inancın içinde geliştiği yöne bağlı çok farklı formlar üstlendiğini gördük. Hiç şüphesiz, tüm çeşitliliklere rağmen, kontemplatif mistisizme çarpıcı bir benzerlik, her ikisinde de savaşçının kendi tanrısının muazzam gücüne olan ilksel inancının hala egemen olduğu antik İslam ve Yahve dinini karakterize etmemekle birlikte barışçı gruplar arasında bulunan kurtuluşa yönelimli tüm inanç dinlerini karakterize eder. Kontemplatif mistisizme ilişkin bu benzerlik, kurtuluşun maddi içeriği kefaret olarak tahayyül edildiği ve uğrunda mücadele edildiğinde, her zaman en azından tanrıyla asli bir duygusal ilişkiyi (*unio mystica*) geliştirecek bir kurtuluş eğilimi olduğu gerçeğinden doğar. Gerçekte inancın "tutumsal" karakteri ne kadar sistematik olarak gelişirse, her tür mistisizmde olduğu gibi, bütünüyle ahlak karşıtı sonuçlar o kadar kolaylıkla ortaya çıkabilir.

Ahlaki talepler ve inanca dayanan bir din, yani mutlak bir inanç tutumuna dayanan gerçek bir kurtuluş dini arasında sağlam bir ilişki kurmanın büyük zorluğu daha önce Aziz Paul'ün Mektupları'nda ve hatta gelenekte kayıtlı olduğu şekilleriyle İsa'nın sözlerindeki belirli çelişkiler tarafından gösterilmişti. Aziz

Paul devamlı olarak kendi görüşlerinin ivedi sonuçlarıyla ve onların çok karmaşık imalarıyla mücadele etti. *Marcionite* doktrinlerde ulaşılan inanç vasıtasıyla Aziz Paul'e ait kurtuluş doktrinin tutarlı gelişimi Aziz Paul'ün öğretisinin ahlak karşıtı sonuçlarını kati bir biçimde ortaya koydu[2]. Artan vurgu inanç aracılığıyla kurtuluşa yapıldığında, bu gibi bir dinin peygamberi için muhalefet bir vaka olmakla birlikte yaşam modelinin etkin ahlaki rasyonelleşmesinin gündelik dinde meydana gelmesi yönünde genel fakat az eğilim vardı. Belli şartlar altında inanç aracılığıyla kurtuluş prensipte olduğu kadar somut durumlarda da doğrudan anti-rasyonel etkilere sahip olabilir. Bunun küçük bir tasviri birçok dindar Luthercinin, Tanrı'nın takdirine dinsiz bir itimatsızlığı göstereceği gerekçesiyle, sigorta sözleşmelerine girmeye direnmesinde bulunur. Bu problemin daha kapsamlı önemi, kurtuluşa erişmeye yönelik her rasyonel ve planlı prosedürün iyi işlere her bağlılığın ve özellikle normal ahlaki davranışı asketik başarıyla aşma çabalarının inanca dayanan din tarafından salt insani güdülerle kötücül bir meşguliyet olarak görülmesi gerçeğinde yatar.

İnançla kurtuluş kavramının, antik İslam'da olduğu gibi, tutarlı bir biçimde geliştiği her yerde öteki-dünyacı asketizm ve özellikle manastır sistemi reddedilmiştir. Sonuç olarak inançla kurtuluş inancının gelişmesi fiilen Lüterci Protestanlıkta olduğu gibi, dünyadaki mesleki faaliyete yaptığı dinsel vurguyu doğrudan arttırabilir. Ayrıca inanca dayanan din; özellikle tanrıyla kişisel dinsel ilişkinin özel önemi lehinde ruhbansal lütuf olan kefaret ve ayinin değerini düşürdüğünde dahi, dünyadaki mesleklerin dinsel bakımdan pozitif değerlendirmesine yönelik güdüleri de güçlendirebilir. Lütercilik bu tutumu prensipte başlangıçta belirledi ve günah çıkarma tamamen ortadan kaldırıldıktan sonra tutumunu güçlendirdi. Din inancının mesleki güdüler üzerindeki benzer etkisi, Spener ve Francke tarafından astetik rol biçilen, fakat Quaker etkilerine ve kendilerinin de yeterince farkında olmadığı diğer etkilere maruz kalmış olan Pietizm'in çeşitli formlarında özellikle belirgindi.

Ayrıca, "meslek" için kullanılan Almanca sözcük (*Beruf*) İncil'in Lüter tercümesinden türemiştir. Bir kimsenin dünyevi mesleği içindeki ahlaki tutumunun pozitif değerlendirmesi tanrı tarafından kabul gören yegâne yaşam biçimi olarak Lütercilik'de en başından itibaren merkezi konumdaydı. Fakat Lutherizm'de hayır işleri Katoliklikte olduğu gibi ruh kurtuluşunun gerçek temeli olarak dikkate alınmıyordu; bunlar asketik Protestanlık'da olduğu gibi bir insanın yeniden doğmuş olduğunun onaylanmasına entelektüel temel de teşkil

etmiyordu. Bunun yerine, kurtuluş kesinliği Lütercilik'te Tanrı'nın iyilik ve lütfunda sığınak bulma şeklindeki alışılmış duygudan çıkarılıyordu. Bu nedenle Lütercilik, dünyaya yönelik tutumu olarak, dünyanın kurumsal yapılarına yönelik sabırlı bir teslimiyeti öğretiyordu. Bu bağlamda Lütercilik kişinin kurtuluşunun teminatı için ya karakteristik bir metodik yaşam modeli, ya da Pietist'ler arasında "*fides efficax*" ve Müslüman Haricîler arasında *amel* olarak bilinen bir hayır işlerinin gösterilmesini şart koşan dinlerle – özellikle de Protestanlık formlarına- ve asketik mezheplerin virtüöz dinlerine çarpıcı bir tezat teşkil eder.[3]

Lütercilik, sosyal ya da siyasal ilişkilerde devrimci tutuma yönelik herhangi bir güdüden ve rasyonel reformist faaliyete yönelik herhangi bir eğilimden yoksundur. Öğretisi insanın hem dünya içinde hem de ona karşı inancı tarafından vaad edilen kurtuluşun özünü korumasını talep eder; fakat rasyonelleşmiş ahlaki bir doğrultuda bir dünya dönüşümüne çalışmasını gerekli kılmaz. Lüterci Hristiyan, Tanrı'nın sözünün saf ve açık olarak beyan edilmiş olması şartıyla, ihtiyacı olan her şeye sahiptir; dünyanın ebedi düzeninin ve hatta kilisenin yeniden kurulması bir kayıtsızlık meselesidir(*adiaphoron*). Kuşku yok ki dünyaya görece kayıtsız fakat aynı zamanda asketizmin aksine ona "açık" olan bir inancın bu yumuşak başlı ruh hali, tedrici bir gelişimin ürünüydü. Böyle duygusal bir inancın gelenek karşıtı, rasyonel davranış kalıpları üretmesi zordur ve dünyanın rasyonel kontrolüne ve dönüşümüne yönelik bir güdüden de yoksundur.

İnanç, antik İslam ve Yahvizm savaşçı dinlerce bilinen formda, aslen insanlaştırılmış tanrılarla tüm ilişkileri karakterize eden çizgiler boyunca, tanrı ve peygamberlere yalın sadakat biçimi aldı. Sadakat tanrı tarafından ödüllendirilir, sadakatsizlik cezalandırılır. Kurtuluş dininin taşıyıcıları barışçı gruplar haline geldiğinde ve daha özel olarak orta sınıfın üyeleri olduğunda Tanrıyla bu kişisel ilişki başka nitelikler kazanır. Bir kurtuluş aracı olarak inanç ancak zaman duygusallık katılmış bir karakter ve tanrı ya da kurtarıcı sevgisi hatları kazanır. Bu dönüşüm, sürgün ve sürgün-sonrası Yahudilik'te görülür ve hatta daha güçlü bir biçimde erken Hristiyanlık'ta, özellikle İsa ve Yuhanna'nın öğretilerinde, göze çarpar Tanrı artık bir hanenin merhamet sahibi efendisi ya da babası olarak görünür. Fakat kuşku yok ki, İsa tarafından ilan edilen Tanrı'nın *babalık* vasfı içinde Sami olmayan bir dinin nüfuzunu görmek fahiş bir hatadır; çünkü Grek tanrıları insanı "doğururken", (genellikle Sami) çöl halklarının Tanrısı insanı "yaratır". Hristiyanların tanrısı insanları "doğurmayı" asla düşünmedi - burada, "doğurulmuş ve yaratılmamış" (γεννηθέντα μη ποιηθέντα) tabiri, teslise

ait, tanrılaştırılmış Mesih'in onu insanoğlundan ayıran özgün dayanağı olduğu vurgulanabilir; ayrıca Hristiyan tanrısı insanları insanüstü sevgi ile kuşatmasına rağmen hiçbir şekilde müşfik modern bir "baba" değildir; fakat daha ziyade aslında merhametli, ancak Yahudi Tanrısı gibi bazen katı ve hiddetli olan kralımsı bir aile reisidir.

Buna karşın, inanç dinlerinin duygusal içeriği, bu dinlerin takipçileri tanrının çocukları oldukları görüşünü onun sadece enstrümanı oldukları asketik görüşünün yerine geçirdiklerinde derinleştirilebilir. Sonuç, bir insanın sürekli ahlaki tecrübeyle ilgili bilincinden ziyade, öznel durumlarda ve tanrıya bir iç bağlılık içinde yaşam modelini bütünleştirmeye yönelik güçlü bir eğilim olabilir. Bu eğilim dinin pratik, rasyonel karakterini de zayıflatabilir. Böyle bir duygusal vurgu, Pietizmin rönesansıyla, çoğu kez güçlü insanları kilise dışına iten Almanya'daki tipik Lüterci vaazların sızlanma tonuyla birlikte ifadesini bulan "Kenan dili" tarafından ima edilir.

Tanrı ya da kurtarıcıyla ilişki tutkulu adanma niteliği sergilediğinde ve sonuç olarak din, örtülü ya da aşikâr bir erotizm parçasına sahip olduğunda genellikle inanç dinleri tarafından yaşam idaresi üzerinde tam anlamıyla anti-rasyonel bir etki uygulanır. Bu Sufizm'deki tanrı aşkının birçok türünde, Aziz Bernard ve onun takipçilerinin mistisizminin kantik tiplerinde, Meryem Ana kültü ve İsa'nın Kutsal Kalbi'nde, diğer benzer takva formlarında ve nihayet Zinzendorf hareketi gibi Lütercilik içinde duygusal olarak yayılan Pietizm'in karakteristik tezahürlerinde görünür. Ancak, bunun en çarpıcı tezahürü, beşinci ve altıncı yüzyıldan itibaren Hindistan kitleleri arasında özellikle Vişnuizm'in soteriolojik formlarında kurtuluş dininin popüler formu haline gelerek, mağrur ve soylu entelektüel Budizm dininin yerini alan karakteristik Hindu sevgi dindarlığında (*bhakti*) görülür. Bu Hindu sevgi dindarlığında *Mahabharata*'dan bir kurtarıcı statüsüne yükseltilen Krişna'ya adanma ve daha ziyade Çocuk Krişna'ya adanış, erotik özellikli bir adanma durumuna yükseltilir. Bu süreç, dört tefekkür düzeyi yoluyla meydana gelir: Hizmetkâr sevgisi, arkadaşlık sevgisi, evlat ya da baba sevgisi ve, en üst düzeyde, bir dereceye kadar *gopi*lerin sevgisine (Krişna'nın hanımlarının ona olan sevgisine) benzeyen, belirli bir erotizmle karışmış bir dindarlık. Bu din tarafından kurtuluş için gerekli olarak emredilen prosedür temelde gündelik yaşamın kaygılarına düşmandır, lütfa ulaşmada her zaman rahipler, *gurular* ya da *gosain*lerin kutsal aracılığını öngörmüştür. Pratik sonuçları içerisinde bu din, Hindistan'daki en düşük sosyal sınıflar arasında popüler

olan Shakti dininin yüceltilmiş bir karşılığıdır. Shakti dini tanrıların karılarına tapınma dinidir, orgiastik tipteki dine çok yakındır ve bir erotik orgi kültünü içermesi seyrek sayılmaz; bu onu Hristiyanlık gibi, Tanrı'nın takdirine sürekli ve sarsılmaz inancıyla kuşku götürmez bir biçimde saf inanç dininden onu tamamen uzaklaştırır. Hindu kurtuluş dininde kurtarıcı ile olan kişisel ilişkideki erotik unsur, büyük oranda adanmışlık prensiplerinin teknik sonuçları olarak görülebilir; öte yandan, belirgin bir tezat içinde, Hristiyanlıktaki ilahi takdir inancı inanlının irade kullanımı aracılığıyla sürdürülmesi gereken bir karizma'dır.

3. İlahi Takdire İnanç Yoluyla Kurtuluş

Son olarak, kurtuluş her şeyi bilmesi nedeniyle zorunlu olarak değişmez olan ve herhangi bir insan davranışının etkisinin bütünüyle ötesinde, kararlarıyla ilgili olarak kesinlikle sorgulanamaz bir tanrının tamamen karşılıksız, izah edilemez bir lütuf hediyesi olarak görülebilir. Bu takdir edilmiş lütuftur. Bu kavram koşulsuz olarak, aşkın yaratıcı bir tanrıyı gerektirir ve dolayısıyla tüm antik ve Asyalı dinlerde yoktur. Bu savaşçı ve kahraman dinlerinde de mevcut değildir, çünkü tanrı üstü bir kaderi varsayar, oysa ilahi takdir doktrini insan tarafından irrasyonel görünebilmesine rağmen tanrı açısından rasyonel olan bir dünya düzeni ya da rejimi varsayar. Öte yandan, bir ilahi takdir dini tanrının iyiliğini yok eder, çünkü tanrı katı ve azametli olur. Bununla birlikte, kader dinleriyle inanlılarında soyluluğu ve özeni teşvik kapasitesini paylaşır. Bu tür tanrı bağlamında, bir bireyin sahip olduğu tüm güçlerin mutlak değer kaybının tek başına karşılıksız lütuf tarafından kurtuluş için bir önkoşul olması gerçeğine rağmen ya da bunun yüzünden bu etkiye sahiptir.

Pelagius gibi tarafsız ve ölçülü ahlak insanları kendi hayır işlerinin yeterliliğine inanabilir. Halbuki peygamberler ve dinlerin kurucuları arasında ilahi takdir, her biri dünyadaki kendi misyonunun kesinliğinin herhangi bir kişisel mükemmellikten ziyade dünyadaki durumundan ve tanrının iradesinden kaynaklandığına inanan Kalvin ve Muhammed'in durumunda olduğu gibi rasyonel olarak örgütlü dinsel güç kurma güdüsüyle harekete geçirilen insanların inancı olmuştur. Başka durumlarda, örneğin Augustine ve ayrıca Muhammed'in durumunda ilahi takdire inanç çok büyük tutkuları kontrol etme gerekliliğini tanımanın ve bunun sadece,eğer mümkünse, bireye dıştan ve yukarıdan eylemde

bulunan bir güç tarafından başarılabileceği düşüncesinin sonucu olarak ortaya çıkabilir. Luther de bu duyguyu günahla zorlu mücadelesinden sonra son derece yorucu bir dönem sırasında farketti, fakat dünyaya daha çok uyum sağladıktan sonra onun için bunun önemi azaldı.

İlahi takdir, kişi seçilmişlerden olan çok sınırlı kurtuluş aristokrasisine ait olduğu güvencesini elde ettiğinde, dinsel lütfu bulmuş olan bireye mümkün olan en yüksek derecedeki kurtuluş kesinliğini sağlar. Fakat bireyin kurtuluşuyla ilgili mutlak bir belirsizlikte yaşamını sürdürmesi imkansız olduğu kadar, bu benzersiz karizmaya sahip olup olmadığını tespit edebileceği belirli göstergeler (*Symptome*) bulmalıdır. Tanrı hoşnut olacağı davranış tipine yönelik en azından bazı pozitif emirleri vahiy yoluyla ihsan ettiği için sözü edilen göstergeler; dini olarak aktif her karizma örneğinde olduğu gibi bunda da, tanrının emirlerini yerine getirmede onun araçlarından biri olarak hizmet etme kapasitesinin kesin beyanında ve sebatlı ve metodik bir tutumda mevcut olmalıdır, çünkü bir insan takdir edilmiş lütufa ya sahiptir ya da değildir. Ayrıca bu lütfun güvencesi söz konusu bireyin herhangi bir günahından etkilenmez. Kurtuluşu takdir edilmiş insanın tıpkı tüm başka günahkâr varlıklar gibi işlediği tamamen farklı günahlara rağmen kişinin kurtuluşunun nihai kesinliği ve bir lütuf durumundaki devamlılığı, bu özel hatalarla birlikte, bir kimsenin davranışının tanrı tarafından makbul olduğu ve lütfun gizemli niteliğine dayanan bir iç ilişkiden çıktığı bilgisiyle sağlanır kısacası kurtuluş kişiliğin merkezi ve değişmez niteliğine dayanır.

Dolayısıyla,ilahi takdire inanç, mantıksal olarak kadercilikle sonuçlanması beklenebilse de en tutarlı takipçileri içinde tanrının modeliyle uyumlu hareket etmek için en güçlü olası güdüleri üretti. Kuşkusuz bu eylem, dinsel ilhamın temel içeriğine dayanan farklı formlar kazandı. İslam'ın ilk kuşağının Müslüman savaşçıları örneğinde ilahi takdire inanç, dünya fethine yönelik kutsal bir savaş emrinin uygulanması için çoğu zaman kendine mutlak bir kayıtsızlık üretti. Hristiyan ahlakıyla yönetilen Püritenler örneğinde, ilahi takdire olan aynı inanç çoğunlukla ahlaki katılık, kanunlara kati riayet ve yaşamı biçimlendirmek için rasyonel olarak planlanan prosedürler üretti. Din savaşları esnasında kazanılan disiplin hem Müslüman hem de Cromwellci süvarilerin yenilmezliğinin kaynağı idi. Benzer şekilde, iç-dünyacı asketizm ve Tanrı'nın rızasına uygun bir meslekte disiplinli kurtuluş arayışı Püritenlere özgü mal düşkünlüğünde virtüözlük kaynağıydı. Takdir edilmiş lütufla ilgili her doktrin, tanrının mutlak iradesi dolayısıyla kaçınılmaz olarak

lütfun tüm büyüsel, ayinsel ve kurumsal dağıtımlarının radikal ve nihai değer kaybını ima ediyordu. Bu değer kaybı gerçek anlamda takdir doktrininin tüm saflığı içinde göründüğü ve gücünü koruduğu her yerde görülüyordu. Bu gibi büyüsel ve kurumsal lütfun değer kaybının kat kat daha güçlüsü Püritenizm'de ortaya çıktı.

İslam'daki ilahi takdirde, "ikili hüküm" şeklinde bir şey yoktu; Allah'a bazı insanlar için cehennemi takdir etmeyi yükleyemiyordu, ona sadece bazı insanlardan lütfunu çekmesi yakıştırılıyordu. Bu insanın eksikliğini ve kaçınılmaz ihlallerini kabul eden bir inançtı. Ayrıca bir savaşçı dini olarak İslam, bir dünya düzeninin çok daha az belirgin biçimde rasyonel unsurlarını ve öte dünyada bireyin kaderinin spesifik olarak belirlenmesini geliştirmesi bakımından Grek *moira*'sının bazı niteliklerine sahipti. Buradaki hakim kavram, ilahi takdirin bireyin öte dünyadaki kaderini değil daha ziyade bu dünyanın sıra dışı olaylarını ve özellikle inanç savaşçısının savaş alanında düşüp düşmeyeceği gibi soruları belirliyor olmasıydı. Bireyin öte dünyadaki dini kaderinin, en azından daha eski görüşe göre, yaşam idaresinde kurtuluş göstergesine ihtiyaç olmayacak şekilde, bireyin Allah'a ve peygamberlere inancıyla yeterince sağlandığı savunuluyordu. Gündelik yaşamın asketik denetimiyle ilgili bir rasyonel sistem başlangıcından itibaren bu savaşçı dine yabancı idi; öyle ki İslam'daki ilahi takdir doktrini özellikle inanç savaşları ve Mehdi savaşları esnasında kendi gücünü açıkça ortaya koydu. İslam dini uygarlık halini aldıkça İlahi takdir doktrini önemini kaybetme eğilimi gösterdi, çünkü söz konusu doktrin, Püriten ilahi takdir doktrininin yaptığı gibi, gündelik dünya denetimi için planlı bir yaşayış biçimi üretmiyordu.

Püritenizm'de ilahi takdir, bireyin öte dünyadaki kaderini tamamen etkiliyordu ve dolayısıyla kurtuluş güvencesi öncelikli olarak günlük yaşam işlerinde ahlaki bütünlüğünü korumasıyla belirleniyordu. Bu nedenle, Kalvinizm başlangıcında olduğundan daha burjuvalaştığında, ilahi takdire inanç bu dinde daha büyük bir önem kazandı. Püritenlerin İlahi takdire olan inancının otoriteler tarafından her yerde devlete tehlike ve otoriteye düşman sayılması önemlidir; çünkü bu durum Püritenlerin tüm seküler gücün meşruluğuna şüpheyle bakmasına neden oldu. İslam'da Halife Ömer sözde sekülerizm ile itham edilen ailesi ve takipçilerinin ilahi takdire inanan takipçiler olduğunu, bu sayede gayrı meşru yollarla kurulan egemenliklerinin Allah'ın takdir edilmiş iradesiyle meşrulaştırıldığını görmeyi umduklarını tezat yoluyla kaydetmek ilginçtir.

Açıktır ki, ilahi takdirin bir insanın öteki dünyadaki yerine yönelmesini

sağlamaktan ziyade tarihteki somut olayları belirlemek için her kullanımı ilahi takdirin ahlaki, rasyonel karakterini doğrudan doğruya kaybetmesine neden olur. İlahi takdire inanç erken İslam inancının sade savaşçıları arasında neredeyse her zaman asketik bir etkiye sahip oldu, bu ahlak aleminde büyük oranda zahiri ve törensel talepler öne sürdü. Fakat islam'daki ilahi takdir inancı rasyonel değildi, bu nedenle de bu talepler günlük hayatta bastırıldı. İlahi takdire İslami inanç kitlelerin inançlarında kaderci bir anlam (*kısmet)* kazandı ve bu nedenle ilahi takdir, büyüyü popüler dinden çıkarmadı.

Son olarak, Çin patrimonyal bürokrasisi Konfüçyüsçü ahlak karakterine uygun davranarak, kader ya da kısmete ilişkin bilgiyi entelektüellikle, çözülmez biçimde özdeşleşmiş kabul etti. Öte yandan kader eğitimli sınıfların dininde ilahi takdir ve *moira* arasında yaklaşık orta bir konum almasına rağmen, Konfüçyüsçülük kaderin kitlelerin büyüsel dininde belli yazgıcı nitelikler kazanmasına izin verdi. *Moira*nın, bunu sürdürme cesaretiyle birlikte savaşçıların kahramanca gururunu beslediği gibi, ilahi takdir de orta-sınıf asketizminin kahramanlarının "ferisice" gururunu besliyordu.

Fakat takdir edilmiş kurtuluş aristokrasisinin gururu bir meslek adamı ile ve rasyonelleşmiş eylemdeki başarının tanrının lütfunu kanıtladığı düşüncesiyle başka hiçbir dinde Püritenizm'de olduğu kadar özdeşleşmedi (ve bu nedenle asketik motivasyonun ekonomik faaliyete yönelik tutum üzerindeki etkisi başka hiçbir dinde bu kadar güçlü olmadı). İlahi takdir de tek başlarına sonsuz "ikili hüküm" düşüncesini kabul edebilen virtüözlerin bir inancıdır. Fakat bu doktrin, günlük yaşamın rutinine ve kitlelerin dinine nüfuz etmeyi sürdürdükçe onun kasvetli şiddeti git gide katlanılamaz hale geldi. Son olarak, Batılı asketik Protestanlıkta bundan geriye kalan her şey bir kalıntı (*caput mortuum*); bu lütuf doktrininin rasyonel kapitalist eğilime yaptığı katkı, bir insanın ekonomik davranışında mesleğin metodik gösterimi fikri idi.

A.Kuyper'in Neo-Kalvinizm'i artık salt takdir edilmiş lütuf doktrinini sürdürmeye cesaret edemedi.[4] Bununla birlikte, söz konusu doktrin Kalvinizm'den hiçbir zaman tam olarak çıkarılamadı; sadece formunu değiştirdi. Bütün koşullarda, ilahi takdirin determinizmi olası en büyük sistemleştirme ve *Gesinnungethik'in* merkezileştirilmesi için bir enstrüman olarak kaldı. Bugün söylediğimiz şekliyle "bütüncül kişilik"; söz konusu kişinin herhangi bir bireysel eylemiyle değil "Tanrı'nın seçimi" tarafından kazanılan sonsuz değer vurgusuyla sağlanmıştır.

Bu dinsel değerlendirmenin dünyevi determinizme dayanan dinsel olmayan bir karşılığı vardır. Bu modern seküler insanı, metafiziksel temeli dikkate alınmaksızın kendi Gesinnungsethik'i nedeniyle karakterize eden özgün türden bir "suç" ve deyim yerindeyse, tanrısız bir günah duygusudur. Belirli bir eylem *yapmış* değildir, fakat kendi değişmez nitelikleri dolayısıyla bu eylemi *yapabilecek durumdadır* - bu, modern insanın taşıdığı gizli ıstıraptır ve bu başkalarının, (artık determinizme dönüşmüş) "ferisilikleri" içinde, onu suçladıkları şeydir. Bu acımasız bir tutumdur, çünkü hiçbir anlamlı "bağışlayıcılık", "pişmanlık" ya da "telafi" olasılığı yoktur- bu aynen ilahi takdire olan inancın acımasız olmasına benzer, ancak bu en azından anlaşılmaz ilahi rasyonelliğin bir kısmını kavrayabilir.

NOTLAR

1. Bkz.Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen: vandenhoeck, 1907), I. Bölüm. Weber Bousset'in *Die Religion des Judentums* (1906) ile ilgili çalışmasını kullandığı için Bousset onun gnostisizm ile ilgili en önemli kaynaklarından bir olarak görünmektedir.

1 a. Herrmann Mallinckrodt (1821-74) Katolik Merkez Partisinin kurucularından ve onun sesi en çok çıkan sözcülerinden biriydi; 1867'den 1871'e kadar Richstag'ın üyesiydi kızkardeşi Pauline " Hristiyan Sevgisi Kardeşleri" cemaatini kurdu.

2. Bkz. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen: Mohr,1931), cilt I, 292-309. Bu 1909 basımının dördüncü baskısı ve weber en önemli kaynaklarından biridir.

3. Haricilerle ilgili olarak, bkz. Chantepie ve diğerleri, *age.* cilt. I, 682 vd; *amel* ile ilgili olarak bkz. C.H.Becker, *Islamstudien*, cilt I, 165, 167. (W)

4. Hollandalı teolog ve İçişleri Bakanı (1901-05) Abraham Kuyper hakkında bkz. Weber, "the Protestant Sects...", Gerth and Mills, age., 452 vd.

XII. DİNİ ETİK ve DÜNYA: EKONOMİ

1. Dünyevi Erdemler ve Nihai Hedefler Etiği

Bir kurtuluş dini nihai hedefler etiği (*Gesinnungsethik*) doğrultusunda ne kadar sistemleştirilir ve içselleştirilirse dünyayla ilişkili gerilimi o kadar büyür. Din ve dünya arasındaki bu gerilim, din ritüelist ve yasacı bir forma sahip olduğu sürece daha az tutarlı ve daha az prensip bir meselesi olarak görünür. Bu daha erken evrelerde, kurtuluş dinleri genel olarak aynı biçimlere bürünür ve tıpkı büyüsel ahlakınkiler gibi etkilerde bulunur. Yani bir kurtuluş dini genel olarak onun tarafından edinilen adetlere dokunulmaz bir kutsallık tahsis etmekle başlar, çünkü bütün takipçiler bir tanrının gazabından kurtulmakla ve dolayısıyla onun tarafından emredilen herhangi bir normun ihlalinin cezalandırılmasıyla ilgilenmektedir. Sonuç olarak, bir uyarı ilahi bir emir statüsü kazandığında değiştirilebilir adetler dairesinden kutsallık mertebesine yükselir. Din tarafından dayatılan kurallar bu nedenle bir bütün olarak evrendeki düzenlemeler gibi sonsuza kadar geçerli — tanrı bizatihi yeni bir emir vayhetmedikçe yoruma açık fakat değiştirilemez—sayılır.

Bu aşamada, din yasal kurumlar ve sosyal adetler alanının tümü üzerinde tıpkı sembolizmin bir kültürün belirli temel unsurlarını ve büyüsel tabuların buyruğunun insanlar ve eşyalar ile somut ilişki türlerini kalıplaştırdığı biçimde kalıplaştırıcı bir etkide bulunur. Hinduların, Müslümanların, Zerdüştlerin ve Yahudilerin kutsal kitapları ve Çinlilerin klasik kitapları, yasal emirlere törensel ve ritüel formlara davrandıkları gibi davranırlar. Yasa, kutsal yasadır. Din tarafından kalıplaştırılan yasa egemenliği, yasal düzenin ve dolayısıyla da ekonominin rasyonelleşmesi üzerinde en önemli sınırlamalardan birini teşkil eder.

Öte yandan, ahlaki ilhamlar kalıplaşmış büyüsel ya da ritüel normları aştığında, insan yaşamının gündelik düzeni ve özellikle ekonomide ani ya da tedrici bir devrim meydana gelebilir. Tabii ki, her iki alanda dinin gücüne yönelik sınırlar olduğu da kabul edilmelidir. Yukarıda sözü geçen dönüşümle ilişkili göründüğünde dinin daima belirleyici unsur olduğu hiçbir zaman gerçek değildir. Bunun yanı sıra, din mevcut ilişkilerde ve çıkarlar kümesinde böyle bir ekonomik dönüşümün belirli olasılıkları ve hatta bunlara yönelik daha güçlü dürtüler mevcut olmadıkça hiçbir yerde belli ekonomik koşulları yaratamaz. Böyle bir dönüşümle ilgili olan çeşitli faktörlerin görece önemli güçlerini ya da onların birbirleriyle uyumlu tutumlarını özetleyecek genel bir formül ileri sürmek mümkün değildir.

Ekonomik yaşam gereksinimleri kendilerini gerek kutsal emirlerin yeniden yorumlanması ya da kazuistik olarak aşılması aracılığıyla görünür kılar. Bazen, kefaret ve lütfun eklesiyastik dağıtımı sürecinde dinsel uyarıların basit pratiksel ayıklanışına rastlarız. Bunun bir örneği Katolik kilisesi içinde, imkansız olacak bir iptal olmaksızın, tefeciliğin *in foro conscientiae* olarak (vicdanen) bile yasaklanması gibi çok önemli bir hükmün kaldırılmasıdır. Muhtemelen aynı süreç başka bir yasaklanmış uygulama olan *onanismus matrimonialis*, yani çocuk sayısının aile başına ikiyle sınırlandırılması örneğinde ortaya çıktı.

Dini normların yukarıda sözü geçenler gibi yeni problemler ve uygulamalarla ilgili genel duygu karmaşası ve sessizliği, stereotiplerin mutlak değişmezliğinin aynı stereotiplerin belirli bir uygulamadaki geçerliliğinin olağanüstü değişkenliği ve mutlak tahmin edilemezliğiyle doğrudan paralelliği ile sonuçlanır. Dolayısıyla, İslami *şeriat* ele alındığında, günümüzde belirli bir meseleye ilişkin uygulamanın ne olduğunu belirtmek neredeyse imkânsızdır. Aynı karmaşa formel ritüelist ve kazuistik karaktere sahip olan tüm kutsal yasalar ve ahlaki emirlerle ve her şeyden önce Yahudi yasasıyla ilişkili olarak ortaya çıkar.

Fakat dinsel yükümlülüklerin içsel dinsel inanca dayanan bir ahlak *(Gesinnungsethik)* doğrultusunda sistemleşmesi temel olarak özünde farklı bir durum ortaya çıkarır. Böyle bir sistemleşme; yaşam modelinin dinsel kurtuluş hedefleriyle anlamlı bir bütüncül bir ilişkiyi oluşturması amacıyla bireysel normların stereotipleşmesini kaldırır. Ayrıca, içsel bir dinsel inanç herhangi bir kutsal yasayı değil, fakat sadece farklı durumlarda farklı davranış kurallarını kabul eden ve bu nedenle esnek ve uzlaşmaya duyarlı "kutsal bir içsel dini durumu" kabul eder. Bu meydana getirdiği yaşam modeline dayanarak, stereotipleştirici bir etkide bulunmak yerine kendi içinden devrimci sonuçlar üretir. Fakat bu dev-

rim yapma kabiliyetini çok yoğunlaşmış ve içselleşmiş olan tam bir problemler kompleksi de kazanma pahasına kazanır. Dinsel önermeler ve dünya realitesi arasındaki doğal çatışma azalmaz, tersine artar. Toplumsal ilişkilerin artan sistemleşmesi ve rasyonelleşmesi ve bunların temel içeriğiyle birlikte, teodise öğretileri tarafından sağlanan dışsal telafilerin yerini, dinin yükümlülüklerine karşı belirli özerk yaşam alanları mücadeleleri alır. Dinsel ihtiyaç ne kadar yoğunlaşırsa dünya o kadar çok problem ortaya koyar. Şimdi bu meseleyi bazı önemli çatışmaları analiz ederek açıklığa kavuşturalım.

Dinsel ahlak sosyal kurumlara çok farklı yollarla nüfuz eder. Dinsel ahlakın belirleyici yönü onun büyüye ve ritüele ya da genel olarak dinin özgün karakterine bağlılığının yoğunluğu değil, fakat daha ziyade onun dünyaya yönelik teorik tutumudur. Dinsel bir ahlak dünyayı dinsel bir perspektiften sistemli, rasyonel bir düzen ve bir evrene dönüştürdükçe dünyanın sosyal kurumlarıyla olan ahlaki gerilimleri muhtemelen daha keskin ve daha prensipli hale gelecektir. Seküler kurumlar (*Ordnungen*) ne kadar bağımsız olarak sistemleşirse bu o kadar doğrudur. Dünyanın reddine yönelik ve doğası gereği kutsal yasalarla özdeşleşmiş herhangi bir stereotipleştirici karakterden tamamen yoksun bir dinsel ahlak gelişir. Gerçekte bu dinsel ahlakın insanın dünyayla ilişkilerine soktuğu gerilim sosyal evrimde çok güçlü bir haline gelir.

2. Aile Dindarlığı, Komşuların Yardımı ve Telafi

Dinsel bir ahlakın dünyadaki genel yaşam erdemlerini kendine mal etiği durumlarla ilgili tartışılacak bir şey yoktur. Bu genel erdemler doğal olarak aile içindeki ilişkileri, doğruluğu, güvenirliği ve karıları da içerecek şekilde bir kimsenin yaşamına ve mülküne saygıyı içerir. Fakat çeşitli erdemlerin vurgulanması farklı dinlerde karakteristik olarak farklılık gösterir. Konfüçyüsçülük aile ruhlarının önemi dolayısıyla, büyüye inanç tarafından güdülenen aile dindarlığına muazzam bir vurgu yapıyordu. Bu aile dindarlığı uygulamada ataerkil ve patrimonyal-bürokratik bir siyasal örgütlenmede gelişti. Konfüçyüs, kendisine atfedilen bir özdeyişe göre, "itaatsizliği canavarlıktan daha kötü" sayıyordu; bu onun aile otoritelerine itaati tüm sosyal ve siyasal niteliklerin ayırt edici işareti olarak özellikle yorumladığını gösterir. Bunun tam aksine yaşamın genel erdemlerinin vurgulanması, bütün aile bağlarının dağılmasını savunan daha radikal tipteki cemaatsel dinlerde bulunur. "Babasından nefret edemeyen kimse İsa'nın havarisi olamaz".

Erdemlerin farklı vurgularına ilişkin başka bir örnek;Yahudi-Hristiyan geleneğinin On Emri bu erdemi yasal şahadetle sınırlarken, Hindu ve Zerdüştçü ahlakta samimiyete yapılan vurgudur. Hindu ve Zerdüştçü ahlaktaki samimiyet koşullarının ötesinde Konfüçyüsçü Çin bürokrasisinin statü ahlakında bulunan törensel görgü kurallarıyla ilgili çeşitli emirleri lehine doğruluk koşulunun tamamıyla geri planda kalmasıdır. Zerdüştçülük, kurucusunun orgiastik dine karşı mücadelesinin sonucu olarak hayvanlara eziyeti yasaklar. Hindu dini daha da ileri giderek, animizm ve ruh-göçü kavramlarına dayanan bir görüşle, canlı bir şeyin öldürülmesini mutlak anlamda yasaklar.

Belirli büyüsel emirlerin ve ailevi dindarlığın ötesine geçen her dinsel ahlakın içeriği temelde her gündelik davranışı etkileyen iki basit güdü tarafından belirlenir. Bunlar suçlulara karşı adil kısas ve yakın komşulara kardeşçe yardımdır. Her ikisi de bir bakıma telafidir: Suçlu, cezayı hak etmektedir, bunun icrası tanrısal gazabı dindirir; öte yandan komşu da yardımı hak etmektedir. Çin, Veda ya da Zerdüşt ahlakında ya da sürgün-sonrası zamanlarda Yahudi ahlakında, bir düşmanın yapmış olduğu kötü fiilin bedelini kötülükle ödemek zorunda olmasına ilişkin hiçbir şüphe yoktur. Aslında tüm bu toplulukların sosyal düzeni sırf telafiye dayanır görünür. Bu sebeple ve onun dünyayla uzlaşması nedeniyle Konfüçyüsçü ahlak bir kimsenin düşmanını sevmesi fikrini reddetti; bu düşünce Çin'de kısmen mistik kısmen de devlet menfaatlerinin aksine sosyal yararlılık kavramlarına dayanıyordu. Kişinin düşmanını sevmesi fikri W. Meinhold'un yorumuna göre sürgün sonrası ahlaklarında Yahudiler tarafından kabul edildi. Ancak bu sadece Yahudiler tarafından sergilenen cömert tutumla düşmanlarının daha da küçük düşmesine neden olması amacını taşıyordu. Sürgün-sonrası Yahudileri Hristiyanlığın koruduğu bir diğer hüküm ekledi; buna göre hınç Tanrının özel imtiyazıdır, insan bunu kendisi icra etmekten ne kadar geri dursa tanrı onu o kadar kesin biçimde gerçekleştirecektir.

Cemaatsel din dindaşları dinsel bakımdan düzenlenmiş yardım yükümlülüğünün geçerli olduğu, kan kardeşlerini ve aynı klan ya da kabilenin üyelerini zaten içeren listeye ekledi. Daha doğru bir biçimde ifade etmek gerekirse, cemaatsel din dindaşlığı klansal birlikteliğin yerine koyar. "Kendi anne ve babasını terk etmeyen İsa'nın havarisi olamaz." Bu aynı zamanda, İsa'nın barış değil, savaş getirmeye gelmiş olduğu düşüncesinin de genel anlam ve bağlamıdır. Tüm bunlardan, özellikle cemaatsel dinin karakteristiği olan kardeşçe sevgi çıkar; bu çoğu zaman böyledir, çünkü siyasal organizasyondan bağımsız olmaya çok etkili katkı sağlar.

Erken Hristiyanlıkta dahi; örneğin İskenderiyeli Clement'in doktrinlerinde, kardeşçe sevgi azami ölçüde dindaşlar çevresinin dışında değil sadece içinde emredildi.

Yakınlara yardım etme yükümlülüğü – daha önce [II.kısım bölüm III:2] görmüş olduğumuz gibi- komşuluk grubundan çıkarıldı. Komşuya en yakın insan yardım eder, çünkü bir gün komşusunun yardımına ihtiyaç duyabilir. Evrensel sevgi anlayışının ortaya çıkışı, sadece siyasal ve etnik toplulukların önemli ölçüde birbirine karışmasından ve tanrıların evrensel güç olmak için siyasal örgütlerle olan bağlarından kurtulmasından sonra mümkündür. Sevgi duygusunun yabancı dinlerin takipçilerini içine alacak şekilde yayılması, her biri kendi tanrısının eşsizliğini ilan eden diğer dinsel topluluklar rakip hale geldiğinde daha zordur. Bu nedenle, Budist geleneği Caynacı keşişlerin Buda'nın müritlerine Budist keşişlerle birlikte onlara da yiyecek vermelerini emretmesine şaşırdıklarını nakleder.

3. Sadaka Verme, Hayır İşi ve Zayıfların Korunması

Ekonomik farklılaşma arttıkça, işte ve acil ihtiyaçları karşılamada komşular arasında yardımlaşma gelenekleri çeşitli sosyal katmanlar arasında karşılıklı yardımlaşma geleneklerine dönüştü. Bu süreç çok erken zamanda dinsel ahlaka yansıtılır. Toprakla olan bağlarını ilk kaybeden profesyonel gruplar olan kutsal ozanlar ve büyücüler, zenginlerden aldıkları hediyelerle yaşamlarını sürdürüyorlardı. Sonuç olarak, zenginliklerini din görevlileriyle paylaşan zenginler her zaman onların övgülerini alırken, açgözlü ve tamahkar olanlar da onların beddualarına hedef oldular. Erken, doğal tarım ekonomilerinin ekonomik koşulları altında soylu statüsü sadece zenginlik değil, aynı zamanda daha sonra göreceğimiz gibi, misafirperver ve yardımsever bir yaşam tarzıyla onurlanırlar. Bu nedenle sadaka verme bu gibi bağışa yönelik yeni güdüler öne çıkabilse de her ahlak dininin evrensel ve temel parçasıdır. İsa yukarıda geçen telafi prensibini zaman zaman yoksula bağış yapma güdüsünün bir kaynağı olarak kullandı. Bu düşüncenin esası tanrının sadaka verene öteki dünyada daha fazlasını telafi olarak iade edeceği idi; zira yoksulun gösterilen cömertliğe karşılık vermesi imkansızdı. Bu kavrama belli şartlar altında evrensel bir sevgi komünizmine benzeyen, inanç kardeşleri dayanışması prensibi eklendi.

İslam'da zekât verme müminler üzerine düşen beş emirden biriydi. Sadaka verme, antik Hinduizm, Konfüçyanizm ve erken Yahudilikte emredilen "hayır işi" idi. Antik Budizm'de sadaka verme temelde din sınıfından olmayan dindar kişinin gerçekten önemli olan tek faaliyetiydi. Son olarak, antik Hristiyanlıkta sadaka verme neredeyse ayinsel bir statü kazandı ve Augustine zamanında dahi inanç sadaka vermeden gerçek inanç olarak görülmedi.

Yoksul Müslüman din savaşçısı, Budist keşiş, antik Hristiyanlığın yoksullaşmış dindaşları ve özellikle Kudüs'teki Hristiyan cemaatine mensup olanlar, aynen peygamberler, havariler ve çoğu kez kurtuluş dinleri rahipleri gibi tamamen sadakalara bağımlıydılar. Antik Hristiyanlıkta ve hatta Quaker cemaati gibi Hristiyan mezhepleri arasında hayırsever yardımı bir dinsel refah türü olarak görüldü ve dini cemaatin devamı ve misyonerlik teşebbüslerinde en önemli faktörlerden biriydi. Bu nedenle cemaatsel din, başlangıcında var olan mezhepsel güdüsünü yitirdiğinde sadaka önemini oldukça yitirdi ve mekanik bir törensel nitelik kazandı. Bununla birlikte hayırseverlik prensip olarak varlığını sürdürdü. Hristiyanlığın yayılmasından sonra dahi, sadaka verme bu dinde zenginler tarafından kurtuluşa erişme için öylesine koşulsuz olarak gerekli hale geldi ki yoksullar kilise içinde fiili olarak farklı ve kaçınılmaz bir "statü grubu" olarak görüldü. Yardım etme doğal olarak sadaka vermenin çok ötesinde gelişti ve böylece hasta, dul ve yetimler sürekli olarak özel dini değere sahip olarak tanımlandı.

Din kardeşleri arasındaki ilişkiler; faizsiz kredi verilmesi ve ihtiyaç zamanında bir kimsenin çocuklarına karşılıksız bakılması beklentileri gibi arkadaşlar ve komşular arasında hissedilen benzer beklentiler ile nitelendirilir oldu. Birleşik Devletler'deki mezheplerin yerine geçen seküler birçok organizasyon hala kendi üyelerine bu gibi taleplerde bulunur. Her şeyden önce yoksul din kardeşi bu tür yardım ve cömertliği güçlülerden ve kendi efendilerinden bekler. Gerçekte, belirli sınırlamalar içinde, güçlü kişiliklerin kendi çıkarları kendi bağlılarını korumasını ve onlara cömertlik göstermesini gerektiriyordu; zira hiçbir rasyonel kontrol metodu mevcut olmadığı sürece kendi gelirinin güvenliği nihai olarak altındakilerin iyi niyetine ve işbirliğine bağlıydı. Öte yandan güçlü bireylerden yardım alma ya da onların himayesini kazanma ihtimali, her yoksul kimseye ve özellikle kutsal ozanlara bu gibi bireyleri bulma ve cömertlikleri nedeniyle onları övme güdüsü verdi. Pederşahi güç ve baskı ilişkilerinin sosyal tabakalaşmayı belirlediği her yerde , fakat özellikle Doğu'da, peygamberi dinler yukarıda geçen salt pratik durumla

bağlantılı olarak zayıfların, yani kadın, çocuk ve köleler ve benzerlerinin himayesini sağlayabildi. Bu özellikle Musevi ve İslam peygamber dinleri için geçerlidir.

Bu koruma sınıflar arasındaki ilişkilere de genişletilebilir. Bir kimsenin belirli bir sınıf konumunu daha az güçlü komşularıyla ilişkili olarak, kapitalist öncesi zamanlara özgü tarzda – neredeyse benzer süreçler olan borçluların köle olarak alınması ve arazilerin büyütülmesi ile – vicdansızca sömürmek grup dayanışmasına bir saldırı olarak, önemli ölçüde toplumsal nefret uyandırır ve dini eleştiri alır. Aynı itirazlar durumları daha az elverişli olanların kritik durumunun spekülatif olarak sömürülmesi için tüketici mallarının eldesinde bir kimsenin kendi satın alma gücünün maksimum oranda kullanımı için de geçerlidir. Öte yandan, antik savaşçı soylu sınıfı üyeleri para kazanımının bir sonucu olarak sosyal skalada yükselen herhangi bir insanı, sonradan görme olarak telakki etme eğilimindedir. Bu nedenle, henüz tanımlanan açgözlülük, her yerde dinsel bakış açısından nefret uyandırıcı olarak görüldü. Bu, antik Hristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi Hindu yasa kitaplarında da bu biçimde telakki edildi. Yahudilikte böyle bir açgözlülüğe yönelik tepki, dindaşlar arasındaki koşulları iyileştirmek için borçların silindiği ve kölelerin azat edildiği karakteristik bir "genel günahlardan af yılı" kurumunun oluşturulmasına yol açtı. Bu kurum, kökeni salt kentsel olan dindar insanlar tarafından bir teolojik bir uslamlama (casuistry) ve yanlış anlama sonucu, daha sonra "şabat yılı" olarak yorumlandı. *Gesinnungsethik* yönündeki her sistemleşme, bütün bu özel taleplerden özgün bir dinsel ruh halini ya da "hayırseverlik" (*caritas*) olarak bilinen durumu kristalize etti.

4. Dini Ahlak, Ekonomik Rasyonellik ve Tefecilik Sorunu

Tefeciliğin reddi ekonomik alanda pratik bakımdan yaşamı düzenleme iddiasında olan tüm ahlaki sistemlerde bu merkezi dinsel ruh halinin ortaya çıkışı olarak görünür. Tefeciliğe karşı böyle bir yasak Protestanlık dışında, ancak dünya ile sadece uyumlu hale gelmiş dinsel ahlaklarda örneğin Konfüçyüsçülük'te ve kent vatandaşlarının (özellikle kentlerde ikamet eden ve ticaretteki ekonomik çıkarlarını koruyan soyluların) sürekli bir yardımseverlik ahlakını engellediği antik Babil ve Antikçağ Akdeniz kıyı topluluklarının dinsel ahlakında bütünüyle eksiktir. Hindu kanonik kanun kitapları en azından en yüksek iki kast için yüksek faiz almayı yasaklar. Yahudiler arasında " kabile üyelerinden" (Volksgenossen) aşırı faiz almak yasaklanmıştı. İslam'da ve antik Hristiyanlıkta

tefeciliğin yasaklanması ilk önce din kardeşleri için geçerliydi, ancak bu daha sonra koşulsuz hale geldi. Hristiyanlıktaki tefecilik yasağının bu dinde öncelikli olmadığı muhtemel görünür. İsa Tanrı'nın risk içermeyen muamelelerde ödünç vereni ödüllendirmeyeceğine dayanarak İncil'in ihtiyaç sahibine ödünç verme emrini doğruluyordu. Bu ayet daha sonra aşırı faizin yasaklanmasını sonuç verecek tarzda yanlış okundu ve yanlış tercüme edildi: Vulgata'da *nihil inde sperantes* (*hiç karşılık beklemeden*) halini alan *μηδὲνα ἀπελπίζοντες*, "*μηδὲν*" şeklinde ("*kimseyi umutsuz bırakmayın*") yanlış tercüme edildi.[1]

Tefeciliğin tamamıyla reddinin asıl nedeni genellikle bir kimsenin yakınlarına yönelik ilkel ekonomik yardım adetiydi; buna göre kardeşler arasında faiz alınması hiç şüphesiz yardım sağlamaya ilişkin toplumsal yükümlülüğe karşı ciddi bir ihlal olarak görülüyordu. Tefeciliğe karşı yasağın Hristiyanlıkta gittikçe sertleşmesi, oldukça farklı koşullar altında, kısmen diğer güdüler ve faktörlere bağlıydı. Tefeciliğin yasaklanması, materyalist tarih düşüncesinin temsil ettiği gibi, doğal bir ekonominin genel koşulları altında sermaye üzerinde faizin yokluğunun yansıması değildi. Aksine, Hristiyan kilisesi ve Papa da dahil olmak üzere onun hizmetçileri erken Orta Çağ 'da, yani doğal ekonominin en erken döneminde, hiç tereddütsüz olarak faiz alıyordu. Faizle borç vermenin kilise tarafından baskı altına alınmasının fiili olarak gerçek kapitalist enstrumanların ve özellikle de deniz aşırı ticarette kâr güdülü sermayenin başlangıç gelişmesinin tabii sonucu olarak ortaya çıkması ve daha da yoğunlaşması çarpıcıdır. Dolayısıyla sözkonusu olan, ahlaki rasyonelleşme ve ekonomik alanda rasyonelleşme süreci arasındaki ilkesel bir mücadeledir. Daha önce gördüğümüz gibi, kilise ancak on dokuzuncu yüzyılda, belirli değişmez gerçeklerin baskısı altında, yasağı daha önce tasvir ettiğimiz biçimde kaldırmak zorunda kaldı.

Dinin faize düşman olmasının gerçek nedeni daha derinlerde yatar ve dini ahlakın rasyonel kar eldesinin koşullarına yönelik tutumuyla bağlantılıdır. İlk dinlerde, aksi takdirde servet sahibi olmaya, salt ticari girişimlere yüksek pozitif değer atfedenler bile neredeyse her zaman aksi yargının nesneleriydi. Bu tutum savaşçı soyluların etkisi altındaki baskın tarımsal ekonomilerle de sınırlı değildi. Bu eleştiri genel olarak ticari muameleler görece iyi gelişmiş olduğunda bulunur ve gerçekte onlara karşı bilinçli protesto içinde ortaya çıktı.

Öncelikle bir takas ekonomisiyle ilgili her ekonomik rasyonelleşmenin kutsal yasanın otoritesini destekleyen gelenekler üzerinde zayıflatıcı bir etkiye sahip olduğunu belirtebiliriz. Salt bu nedenle, rasyonel kazanç arayışının hedefi olan para kazanma uğraşı dini olarak şüphelidir. Sonuç olarak, ruhban sınıfı (Mısır'da açıkça görüldüğü gibi) kutsal koruma altındaki bir mevduat ve kredi bankası olarak tapınağın özel ekonomik çıkarları doğal bir ekonomiye karşı çok fazla hareket etmediği sürece doğal bir ekonominin devamını destekliyordu.

Fakat hepsinden önemlisi, ahlaki dinlerle ilgili olarak asla açıkça ifade edilmeyen ancak çok güçlü bir biçimde hissedilen kuşkuyu uyandıran şey salt ticari ilişkilerin tüm kişidışı ve ekonomik bakımdan rasyonelleşmiş (fakat yine bu nedenle ahlaki bakımdan irrasyonel) karakteridir. Çünkü ne türde olursa olsun ve hatta tam bir köleliği içerse bile, insanın insanla olan salt kişisel ilişkisi ahlaki koşullara tabi olabilir ve ahlaki bakımdan düzenlenebilir. Bu doğrudur, çünkü bu ilişkilerin yapıları katılımcıların bu tür ilişkilerde yardımseverlik erdeminin tezahürlerine yer veren bireysel iradelerine dayanmaktadır. Fakat ekonomik bakımdan rasyonelleşmiş ilişkiler alanındaki durum bu değildir, orada kişisel kontrol ekonomik yapının rasyonel farklılaşma derecesi ile ters orantılı olarak işlev görür. Uygulamada ya da prensipte dahi bir tasarruf ve kredi bankası ipoteği ve bankadan borç alan ipotek sahibi arasında, ya da devlet tahvili sahibi ve vergi mükellefi bir vatandaş arasında ortaya çıkan ilişkileri yardımseverce düzenleme olanağı yoktur. Böyle bir yardımseverlik düzenlemesi hissedar ve fabrika işçileri, tütün ithalatçıları ve dış ülkelerdeki plantasyonlarda çalışan işçiler ya da sanayiciler ve onların sahip olduğu fabrikalarda kullanılan hammaddeleri topraktan çıkaran madenciler arasındaki ilişkilerde de ortaya çıkabilir. Ekonominin pazar yerindeki birlik temelinde artan kişidışılığı kendi kurallarını izler, bunlara itaatsizlik ekonomik başarısızlığa ve uzun vadede ekonomik çöküşe yol açar.

Rasyonel ekonomik birlik her zaman kişiliksizleştirmeye neden olur ve belirli bireylere yapılan yardım talepleriyle etkin biçimde rasyonel bir evreni kontrol etmek imkânsızdır. Kapitalizmin işlevselleşmiş dünyası böyle bir yardımseverlik yönelimine hiçbir destek sunmaz. Dinsel yardımseverliğin etkisi , her yerde olduğu gibi onda da, sadece belirli bireylerin itaatsizliği ve zayıflığı nedeniyle değil, fakat aynı zamanda anlamlarını tamamen kaybettikleri için

azalır. Dinsel ahlak, temel nedenler dolayısıyla asıl normlarına boyun eğemeyen kişiliksizleştirilmiş bir ilişkiler dünyasıyla karşılaşır. Sonuç olarak, ilahi din ataerkil sosyal yapıları dağıtırken; ruhbanlar özgün bir ikilik içinde, kişisel olmayan bağımlılık ilişkilerine karşı ve gelenekçiliğin yararına sürekli olarak ataerkilliği korumuştur. Bununla birlikte, dini bir bağlılık ilkesel olarak böyle bir ekonomik rasyonelleşmeye karşıtlığının ne kadar farkında olursa dinin virtüözleri dünyanın anti-ekonomik bir reddine o kadar eğilimli olacaktır.

Tabii ki, çeşitli dinsel ahlak sistemleri, olgular dünyasında kaçınılmaz uzlaşılar yapmaya zorlanmaları nedeniyle çok farklı kaderler yaşadı. Dinsel ahlak eski zamanlardan beri doğrudan rasyonel ekonomik amaçlar, özellikle kredi verenlerin hedefleri için kullanılmıştır. Bu özellikle, borçluluk durumu yasal olarak sadece borçlunun *şahsını* içerdiğinde geçerlidir. Bu durumda kredi veren, kredi alan kişinin varislerinin ailevi dindarlığına hitap etmek zorundaydı. Bu uygulamanın bir örneği, Mısır'da ölenin mumyasına [çocuklarını borcu ödemek için utandırmak amacıyla]el koymaya getirilen yasaktır. Başka bir örnek bazı Asya dinlerinde, bir borcu geri ödemeyi ve özellikle yeminle garanti edilen bir vaadi içeren bir sözü tutmayan bir kimsenin öteki dünyada azap göreceği ve dolayısıyla kendi neslinden gelenlerin huzurunun kötü büyüyle bozulacağı inancıdır. Orta Çağlarda, Schulte'nin işaret ettiği gibi[2], piskoposların kredi itibarı özellekle yüksekti, zira onlar tarafından herhangi bir yükümlülüğün ve özellikle de yeminle üstlenilen bir yükümlülüğün ihlali bir piskoposun tüm yaşamanı mahvedecek şekilde aforoz edilmesiyle sonuçlanabilirdi. Bu subaylarımızın ve birlik üyesi öğrencilerin [gelecekteki kariyerlerine yönelik tehditlerin etkililiğiyle benzer şekilde yükseltilen] kredi değerliliklerini hatırlatır.

Eşsiz bir paradoksla, asketizm gerçekte daha önce birkaç vesileyle sözü edilen çelişkili bir durumla sonuçlandı; buna göre servet birikimine yol açan tam olarak onun rasyonel biçimde asketik karakteriydi. Evli erkek işçiler tarafından talep edilen zorunlu asgari ücretin altında ücret talep eden asketik bekarların ucuz emeği, Geç Orta Çağlar'daki manastırcı işletmelerinin yayılmasının başlıca nedeniydi. Bu dönemde, orta-sınıfların manastırlara karşı tepkisi tarikat üyeleri tarafından sunulan "vasıfsız işçi" ekonomik rekabetine dayanıyordu. Aynı şekilde, manastır tarafından verilen seküler eğitim evli öğretmenler tarafından verilen eğitimden daha ucuz olabiliyordu.

Bir dinin tutumları çoğunlukla ekonomik çıkarlara dayalı olarak açıklanabilir. Bizanslı keşişler ekonomik olarak ikonlara tapınmaya bağımlıydı ve Çinli keşişlerin atölye ve baskı imalathanelerinin ürünlerinde ekonomik çıkarları vardı. Bu türden sıra dışı bir örnek, modern manastırlardaki alkollü likör imalatıyla verilebilir, alkole karşı açılan kampanyaya karşı bir durumdur. Bu gibi faktörler dünyevi ekonomik faaliyetlere herhangi bir tutarlı dinsel muhalefeti engelleme eğiliminde olmuştur. Her organizasyon ve özellikle her kurumsal din ekonomik güç kaynaklarına ihtiyaç duyar. Gerçekte neredeyse hiçbir doktrin, İsa Mesih'in kendi gerçek takipçilerine yoksulluğu şart koştuğu, kutsal kitabın otoritesine sahip olan ve Fransisken Ruhani Liderleri (*Franziskanerobservanten*) tarafından sürekli desteklenen bir doktrin olarak, , özellikle kilisenin en büyük finansal organizatörü Papa XXII. John'un ellerinde, papalığın bu kadar aşırı lanetine maruz kalmamıştır.[3] Brescia'lı Arnold'un zamanından itibaren yüzyıllar boyunca sıra sıra şehitler bu doktrin uğruna öldü.

Hristiyanlığın faizi yasaklamasının uygulamadaki etkilerini hesaplamak zordur; Hristiyanlığın ticaretteki ekonomik kazançla ilgili doktrininin kazanıma ilişkin Hristiyanlık doktrininin, yani *deo placare non potest*'in pratik etkisini hesap etmek daha da zordur[4]. **Faizle ilgili** yasaklar her türden kanuncu engellemeler doğurdu. Çetin bir mücadeleden sonra, verilen borçlar yoksulların yararına olduğunda kilise, *montes pietatis* yardım kurumlarında örtülü olmayan faize fiilen izin vermek zorunda kaldı; bu X.Leo'dan (1513-21) sonra kesin biçimde yerleşik hale geldi. Ayrıca sabit faiz oranlarıyla işletmelere verilen acil borçlar Orta Çağlarda döneminde bu fonksiyon Yahudilere tahsis edilerek sağlandı.

Bununla birlikte Orta Çağlarda sabit faiz uygulamalarının, ticaret kredilerini büyük risk taşıyan girişimlere, özellikle denizaşırı ticarete açan ticaret sözleşmelerinde (İtalya'da vesayet altındaki mülkleri de kullanan kredi sözleşmeleri) pek bulunmadığını belirtmeliyiz. Daha genel prosedür çeşitli sınırlamalarla ve ara sıra *Pisa Constitutum Usus*'da[5] sağlanan gibi dereceli skalayla bir işletmenin riskine ve kârına fiilen katılımdır (commenda, dare ad proficuum de mari). Bununla birlikte büyük tüccar loncaları kendilerini, *usuraria pravitas* protestosuna karşı – sözleşme protestolarına karşı borsa düzenlemelerimizde alınanlara benzer cezai önlemler olan –loncadan çıkarmakla, boykotla, ya da kara liste ile korudular. Loncalar aynı zamanda (Floransa'daki *Arte de Calimala*'nın yaptığı

gibi) üyelerine endüljanslar ve vicdan parası ve bağışlar gibi sayısız vasiyet hediyesi sağlayarak kendi üyelerinin ruhlarının kişisel kurtuluşunu da gözetti.

Ekonomik yaşamın kaçınılmaz gerekliliklerini Hristiyan idealden ayıran geniş uçurum hala çoğu kez derinden hissediliyordu. Her halükarda bu ahlaki ayrım; en dindar grupları ve ahlakı en tutarlı biçimde gelişmiş herkesi ticari hayattan uzak tuttu. Hepsinden önemlisi, ticaret ruhuna ahlaki bir damga basma ve onun gelişmesini engelleme eğilimindeydi. Ekonomik alanda tutarlı, sistematik ve ahlaki olarak düzenlenmiş bir yaşam tarzının doğuşu, Orta Çağ kurumsal kilisesinin dini yükümlülükleri dini karizmaya ve ahlaki mesleğe göre derecelendirme tedbiri ve kilisenin dinsel karizma ve ahlaki mesleğe göre ve kilisenin diğer bağışıklık tedbirleriyle tamamen engellendi. (Katı ahlaki standartlara sahip insanların bir ticaret kariyerine başlayamamaları, ne endüljans dağıtımları ile ne de Karşı Reformasyon sonrası Cizvit olasılıkçı ahlakının aşırı gevşek prensipleriyle değişikliğe uğradı.) Ticari kariyer sadece ahlaki düşüncelerinde gevşek olanlar için mümkündü.

Protestanlığın iç-dünyacı asketizmi, bilmeden de olsa, ilk olarak kapitalist bir ahlak üretti; çünkü, özellikle en dindar ve ahlaki bakımdan katı insanlar için bir iş kariyerine yolu açtı. Protestanlık, her şeyden önce, iş başarısını rasyonel bir yaşam modunun meyvesi olarak yorumladı. Gerçekte, Protestanlık ve özellikle asketik Protestanlık, faiz yasağını açık katıksız bencilliğin açık örnekleriyle kısıtladı. Fakat bu prensiple faizi, bizzat Roma kilisesinin örneğin *montes pietatis*'de, yani yoksullara kredi açılmasında bir uygulama meselesi olarak hoşgördüğü durumlarda merhametsiz tefecilik olarak kınıyordu. Hristiyan işadamları ve Yahudilerin, yoksula borç veren bu kurumların rekabetini yorucu bulduğunu belirtmemiz gayet yerinde olacaktır. Protestanların faizi özellikle kredinin servet sahibi ve güçlü insanlara - yani siyasi bir kredi olarak prense - açıldığı yerde sermaye sağlayıcının borç verdiği paradan elde edilen ticari kazançlara meşru bir katılım biçimi olarak haklı görmesi çok farklıydı. Bu tutumun teorik ispatı muhtemelen Salmasius'un başarısı idi[*de usuris*,1638].

Kalvinizm'in en dikkat çekici ekonomik etkilerinden biri onun geleneksel yardımseverlik formlarını yıkışıydı. İlk olarak sistematik olmayan sadaka vermeyi ortadan kaldırdı. Kuşku yok ki yardımseverliğin sistemleşmesine yönelik ilk adımlar - tıpkı İslam'da yoksullar için verilen verginin sadaka vermeyi ras-

yonelleştirmesi ve merkezileştirmesi gibi- geç Orta Çağ kilisesindeki piskopos fonunun tanzimine ilişkin sabit kuralların getirilmesiyle ve Orta Çağ hastane kurumuyla atıldı. Ancak rastgele sadakalar Hristiyanlıkta bir hayır işi olarak önemini korudu. Ahlaki dinlerin sayısız hayır kurumu, uygulamada her zaman dilenciliğin ortaya çıkışına ve doğrudan gelişimine neden oldu ve her halükarda hayır kurumları hayırseverliği, Bizans manastır kurumlarındaki günlük yemeklerin sabit sayısı ya da Çinlilerin resmi çorba günleri gibi saf ritüel bir davranış olarak anladı. Kalvinizm, tüm bunlara ve özellikle dilenciye yönelik hayırsever tutuma bir son verdi. Çünkü Kalvinizm idrak edilemez olan Tanrı'nın yazgı nimetlerini eşit olmayan şekilde dağıtmasının iyi nedenlere sahip olduğunu savunuyordu. İnsanın kendini münhasıran mesleki çalışmasında ispatladığı düşüncesini vurgulamayı hiç bırakmadı. Sonuç olarak, dilenme açık bir biçimde bir kimsenin komşusunu, bu durumda dilencinin ısrarla sadaka istediği kişiyi, sevmesi emrinin bir ihlali olarak damgalandı.

Dahası, tüm Püriten vaizler çalışma gücü olan bir insanın aylaklığının kaçınılmaz bir biçimde kendi suçu olduğu varsayımından hareket etti. Fakat Tanrı'nın yüce şanı için, kimsesizler ve kötürümler gibi çalışma gücü olmayanlara yönelik sadakanın sistematik olarak organize edilmesi zorunlu hissedildi. Bu düşünce çoğu kez kimsesizlerin bir maskaranın süslü elbiselerini hatırlatan üniformalar içinde geleneksel biçimde giydirilmesi ve bunların olası en gösterişli dinsel merasimlerle Amsterdam caddelerinde dolaştırılması gibi çok çarpıcı olguyla sonuçlandı. Fakirlere bakım tembelleri caydırma amacına yönelikti. Bu amaç Anglikan programın aksine, İngiliz Püritenlerinin H. Levy[6] tarafından çok iyi bir biçimde tanımlanan sosyal refah programında oldukça açıktı. Her halükarda yardımseverliğin kendisi rasyonelleşmiş bir "teşebbüs" haline geldi ve dolayısıyla dinsel önemi ortadan kalktı ya da karşıt bir önem kazandı. İstikrarlı asketik ve rasyonel dinlerdeki durum buydu.

Mistik dinler ekonominin rasyonelleşmesiyle ilgili olarak tamamen ters bir yola girmek zorundaydı. Ekonomik alan bir kere rasyonelleştiğinde, kardeşçe sevgi önermesinin onun sevgisiz gerçekleriyle çatışmada iflas etmesi, seçici olmayan tam bir cömertliği talep edene kadar bir kimsenin komşusuna yönelik sevginin yayılmasına yol açtı. Böyle seçici olmayan bir cömertlik mutlak bir kendini bırakmanın nedeni ve sonucunu, yardım dilenen bir insanın değerini

ya da onun kendine yardım etme kapasitesini soruşturmadı. Sorular sormadı ve paltosu istendiğinde hemen gömleğini verdi. Mistik dinlerde kendisi için fedakârlık yapılan birey, son tahlilde önemsiz ve değiştirilebilir görülür; bireysel değeri olumsuzlanır. İnsanın "komşusu" yolda karşılaşılabilecek bir insandan ibarettir; o ancak ihtiyaç ve talepleri dolayısıyla bir öneme sahiptir. Bu -Baudelaire'in "ruhun kutsal fahişeliği" olarak tanımladığı- insan uğruna değil ancak teslimin kendisi için spesifik olmayan ve sevecen bir kendini teslim formu kazanan özellik olarak dünyadan mistik kaçışla sonuçlanır.

NOTLAR

1. "Kimseyi ümitsiz bırakmayın" yerine " kimseden bir şey beklemeyin". Weber Adalbert Merx'in Luka 6:35 hakkındaki titiz analizine dayanıyordu.Die Evangelien des Markus und Lukas 8 Berlin: reimer, 1905), 223 vd. weber aşağıda Merx'i zikreder. XV. bölüm 10:D; bkz. ayrıca Economic history, 21. Bölüm ve s.274.

2. Bkz. Aloys Schulte, *Geschihte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwichen westdeutschland und Italien* (Leipzig: Dunker& humblot, 1900), I, 263 vd.

3. 15. Yüzyılda Strict Observance ritine mensup Fransiskenler Conventual Fransiskenler üzerinde imtiyaz sahibi bir cemaat olarak gelişti. Bu *Franziskanerobservanten* ile ilgili olarak bkz. *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1910), IV: Bkz. ayrıca Benjamin Nelson, "Max Weber's Sociology of Religion", American Sociological Review, 30:4, Aug. 1965, 596 vd.Genel olarak faiz sorunuyla ilgili olarak bkz. Nelson'un Weber'i takibi için bkz. *The Idea of Usury* (New York 1949).

4. Tam formulasyon şu şekildedir: " Home mercator vix aut nunquam deo potest placere"- 2 bir tüccar tanrıyı zor memnun edebilir ya da hiç razı edemez". Pasaj decretum Gratiani vasıtasıyla önemli hale geldi (İ.Ö yaklaşık 1150). Bkz. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, ikinci basım., J. Winckelmann, yayına hazırlayan (1958), 305, ve nelson'un makalesi, age.

5. Bkz. Weber, *Handelsgesellschaften*, IV. Bölüm, " Pisa. Das Sozietätsrecht des Constitutum Usus," GAzSW'de yeniden basılmış, 386-410.

6. Bkz. Hermann Levy, *Economic Liberalism*, London: macmillan, 1913), VI. Bölüm; İlk basım Almanca 1902.

XIII. DİNİ AHLAK VE DÜNYA: SİYASET

1. Siyasal Bağlılıktan Dünyanın Anti-Politik Reddine

Dini temelleri olan dünyevi olmayan her sevgi ve gerçekte her ahlaki din, benzer ölçüde ve benzer nedenlerle siyasal davranış alanıyla gerilim yaşar. Bu gerilim dinin siyasal birlikler alanıyla eşitlik statüsü kazanır kazanmaz meydana gelir. Hiç kuşkusuz, yörenin antik siyasal tanrısı, ahlaki ve evrensel olarak güçlü bir tanrı olduğu yerde bile, sadece takipçilerinin birliklerinin siyasal çıkarlarının korunması için vardı.

Hristiyanların Tanrısı dahi, antik *polis*'te yerel tanrılara yalvarıldığı gibi, hala bir savaş tanrısı ve babalarımızın bir tanrısı olarak yardıma çağırılır. Hristiyan papazların yüzyıllar boyunca (birçok deniz kazası için) "kıyının kutsanması" için Kuzey Denizi sahilleri boyunca dua etmiş oldukları gerçeği hatırlanabilir. Ruhbanlık kendi payına, doğrudan ya da dolaylı olarak, genel olarak siyasal birliklere dayanıyordu. Bu bağımlılık özellikle hükümet ödeneklerinden destek sağlayan çağdaş kiliselerde güçlüdür. Bu papazların Hindistan *purohita'sı* (Brahman) ya da Konstantin'in (306-337) Bizans sarayı piskoposları gibi hükümdar ya da arazi sahibi nüfuzlu kimselerin saray ya da patrimonial memurları oldukları yerde özellikle kayda değerdi. Aynı bağımlılık (Batı'da Orta Çağ döneminde olduğu gibi) papazların kendileri ya seküler gücü kullanan tımar sahibi lordlar ya da soylu ruhban ailelerin çocukları olduğu yerde de ortaya çıktı. Yahudilerin yanı sıra Çinliler ve Hindular arasında da besteleri neredeyse her yerde kutsal kitaplara dâhil edilen kutsal ozanlar destansı ölüm methiyeleri söylediler. Brahman rahiplerinin kanonik kitaplarına göre, meditasyon için dünyadan ormanlara çekilmek Brahman kastının üyeleri için bir yükümlülük olduğu gibi, kahramanca bir ölüm de "oğlunun oğlunu görme" yaşında Kshatriya kastı üyesinin ülküsel bir yükümlülüğüydü. Tabii ki büyüsel dinde dinsel bir savaş

kavramı yoktu. Fakat büyüsel din ve hatta antik Yahve dini için düşmana karşı siyasal zafer ve özellikle intikam ve, tanrı tarafından bahşedilen gerçek mükâfatı oluşturuyordu.

Ruhbanlık kendini siyasal otoritelerden bağımsız bir güç olarak örgütlemeye ne kadar çalışırsa ve ahlakı ne kadar rasyonel hale gelirse bu konum o kadar yer değiştiriyordu. Ruhbansal vaaz içerisindeki, dindaşlara yönelik olarak kardeşliğin ve yabancılara yönelik olarak savaşın övgüsü arasındaki tezat genel bir prensip olarak kati surette askeri erdemler ve kahramanlık vasıflarını lekelemiyordu. Bu, adil ve adil olmayan savaşlar arasında bir ayrım yapılabilmesinden dolayı böyle idi. Ancak, bu ayrım eski ve gerçek savaşçı ahlakınca bilinmeyen ferisice bir düşüncenin ürünüydü.

Yahudiler gibi, ruhban kontrolü altındaki siyasal bakımdan silahsızlandırılmış halklar arasında cemaatsel dinlerin ortaya çıkışı ve ayrıca görece barışçıl olmalarına rağmen ruhbanların bağımsız bir örgütlenme geliştirdikleri yerde kendi güç konumlarını korumaları açısından gittikçe önemli hale gelen büyük ve gittikçe önem kazanan insan gruplarının doğuşu çok daha önemliydi. Ruhbanlık bu sınıfların karakteristik erdemlerini, yani sadeliği, sıkıntıya sabır göstermeyi, mevcut otoritenin mütevazı kabulünü ve adaletsizlik karşısında dostça affetmeyi ve pasifliği, özellikle bu erdemler ahlaki bir tanrının ve ruhbanların hâkimiyetini tesis etmede faydalı olduğu için, kesin olarak memnuniyetle karşıladı. Bu erdemler aynı zamanda güçlülerin özel dinsel erdemini, yani yüksek ruhlu yardımseverliği (*caritas*) tamamlıyordu; çünkü ataerkil bağışçılar yardımlarından faydalananlarda bu feragat ve alçakgönüllü kabul erdemlerini arzu ediyordu.

Bir din ne kadar çok cemaatsel bir din haline gelirse, siyasal şartlar boyun eğmişlerin ahlakının dinsel bir biçim değişikliği kazanmasına o kadar katkıda bulunuyordu. Dolayısıyla, Yahudi peygamberliği dışsal siyasal durumun realist bir kabulü içinde, görünüşte Tanrı tarafından istenen bir kader olarak büyük güçlerin hâkimiyetine teslimiyeti vaaz ediyordu. Kitlelerin uysallaştırılması yabancı yöneticiler (sistematik olarak ilk defa Persliler) tarafından rahiplere hale ediliyordu, bunu daha sonra yerli yöneticilerde tekrarladı. Din daha popüler hale geldiğinde, bu uysallaştırma yönetilenlerin temelde dişil erdemlerine dini değer atfetmek için daha da güçlü temeller sağladı; bunun yanında, rahiplerin kendilerinin faaliyetleri ayırt edici biçimde barışçıydı ve kadınlar her yerde dini uyaranlara özel bir duyarlılık gösteriyordu. Bununla birlikte,rahipler tarafından örgülenen bir isyan olarak, ahlak alanındaki bu "köle başkaldırısı" sadece uysallaştırmanın iç gücü değildi.

Buna ek olarak, her asketik ve her mistik kurtuluş arayışı, kendi mantığıyla, bu yolu seçti. Belirli tipik dışsal durumlar da bu gelişmeye , yani evrenselci dinlerin ve Hindistan'daki gibi görece üniter sosyal güç yapılarının aksine sınırlı ve geçici küçük siyasal güç yapılarının duygusuz değişimlerine katkıda bulundu. Zıt yönde işleyen diğer iki tarihi süreç de aynı gelişmeye katkıda bulundu: Evrensel barış sağlanması ve büyük dünya imparatorluklarındaki tüm güç mücadelelerinin ortadan kaldırılması ve özellikle Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi siyasal egemenliğin bütününün bürokratikleştirilmesi.

Tüm bu faktörler, dünyanın anti-siyasal reddini üretme ve tüm şiddet ve aşırılıkları reddeden, dinsel olarak kardeşçe bir sevgi ahlakının gelişimini destekleme eğilimi göstererek, savaşımsı bir güç mücadelesinde ve sosyal sınıf çatışmasında mevcut siyasal ve toplumsal çıkarların temelini çökertti. Apolitik Hristiyan sevgi dininin gücü sosyal reformlara olan ilgiden ya da "proletaryan içgüdüler" gibi bir şeyden değil, aksine bu tür seküler kaygıların tümüyle yokluğundan doğdu. Aynı güdü Roma döneminin birinci ve ikinci asırlarından itibaren bütün kurtuluş dinleri ve cemaatsel dinlerin artan önemini açıklar. Bu dönüşüm sadece ya da öncelikli olarak ahlaki olarak kölelik başkaldırılarında bağımlı sınıflar tarafından değil, fakat etkilerini kaybettikleri ya da siyasetten nefret ettirildikleri için siyasete olan ilgilerini kaybetmiş eğitimli sınıf tarafından gerçekleştirildi.

Şiddetin şiddeti doğurduğu, sosyal ya da ekonomik güç çıkarlarının idealist reformlar ve hatta devrimci hareketlerle birleşebileceği ve belirli bir adaletsizliğe karşı şiddet kullanımının nihai sonucu olarak daha büyük adaletin değil ama daha büyük güç ya da aklın zaferini ürettiği şeklindeki evrensel tecrübe en azından siyasal çıkarlara sahip olmayan entelektüellerden, saklı kalmadı. Bu kabul, kardeşçe sevgi ahlakına yönelik, yani Budizm'de ve İsa'nın öğretisinde yaygın bir emir olarak, kötülüğe karşı güç kullanarak karşı durulmaması gerektiği şeklindeki en radikal talepleri uyandırmaya devam etti. Fakat kardeşçe sevgi ahlakı aynı zamanda mistik dinlerin de ayırt edici bir özelliğidir; çünkü özgün kurtuluş arayışları deyim yerindeyse kurtuluşu göstermenin kanıtlanmış tek metodu olarak, dünyadaki faaliyetin en aza indirgenmesinin ve dünyadan kılık değiştirerek geçme zorunluluğunun teyidinin bir sonucu olarak bir alçak gönüllülük ve teslimiyet tavrını geliştirir. Gerçekte salt psikolojik bakış açısından mistik din karakteristik akozmik ve spesifik olmayan sevgi tecrübesi dolayısıyla zorunlu olarak bu sonuca varmak durumundadır. Her saf entelektüalizm kendi içinde böyle bir mistik gelişim ihtimalini barındırır.

Öte yandan iç-dünyacı asketizm siyasal güç yapılarının gerçekleriyle, onları dünyanın rasyonel ahlaki dönüşümü ve günah denetiminin araçları olarak yorumlayarak uzlaşabilir. Ancak, bu durumda ikisinin bir arada var olmasının hiçbir biçimde ekonomik kazanç kaygılarının söz konusu olduğu durumdaki kadar kolay olmayacağı vurgulanmalıdır. Çünkü kamusal siyasal faaliyet ortalama insan niteliklerine, uzlaşılara, zanaata ve ahlaki olarak şüpheli başka araçlar ve insanların kullanımına, dolayısıyla da tüm hedeflerin görecelileştirilmesine yönelimlidir. Bu nedenle, Makkabiler'in ihtişamlı rejimi altında, özgürlük savaşının ilk sarhoşluğundan sonra en dindar Yahudiler arasında yabancı hegemonyası tarafından yönetilmeyi ulusal krallığa tercih eden bir grup ortaya çıktı. Bu, bazı Püriten mezheplerde kiliselerin inançsızların egemenliğine tabi kılınması tercihiyle karşılaştırılabilir, zira dinin gerçekliği sadece böyle kiliselerde kanıtlanmış görülebilir. Bu her iki durumda da iki bağımsız güdü işlevseldi. Birisi, dine gerçek bağlılığın sadece şehitlikte gösterilebileceğiydi; diğeri ise, siyasal güç aygıtının ister uzlaşmaz rasyonel ahlak isterse akozmik kardeşlik olsun salt dinsel erdemlere bir yer sağlayamadığı şeklindeki teorik anlayıştı. Bu, iç-dünyacı asketizm ile ve "Manchester Ekolünün" liberal doktrini tarafından temsil edildiği gibi devlet denetiminin en aza indirgenmesinin savunusu arasındaki yakınlığın bir kaynağıdır.

2. Ahlak ve Siyaset Arasındaki Gerilimler ve Uzlaşmalar

Mistik yönelimli kardeşçe sevgi haliyle birlikte asketik ahlakın da , tüm siyasal kurumların temeli olan egemenlik aygıtıyla olan çatışması çok çeşitli gerilim ve uzlaşı türleri üretti. Doğal olarak, din ve siyaset arasındaki kutuplaşma, Konfüçyanizm'de olduğu gibi, dinin ruhlara ya da sadece büyüye inanca eşdeğer olduğu ve ahlakın eğitimli insan tarafından dünyayla akıllıca bir uyumdan başka bir şey olmadığı yerlerde en azdır. Din ve siyaset arasındaki herhangi bir çatışma, İslam'da olduğu gibi, dinin evrensel bir din değiştirmeden bilinçli olarak kaçınan ve boyun eğdirilenlerin kurtuluşunu tanımadan, inanmayanların inancının temel önermelerinden biri olarak dini savaşa adanmış bir yönetim düzeninin egemenliğine alınmasını emreden gerçek peygamberliğin şiddete dayalı olarak yayılmasını zorunlu kıldığı her yerde din ve siyaset arasında herhangi çatışma mevcut değildir. Zira bu hiç şüphesiz evrenselci bir kurtuluş dini değildir. Zorlama uygulaması hiçbir sorun yaratmaz çünkü tanrı, hâkimiyet altına alındıklarında hoşgörüyle karşılaşan imansızların imanlıların zora dayanan egemenliği altında olmasından hoşnuttur.

İç-dünyacı asketizm, radikal Kalvinizm'de olduğu gibi, "saf" kiliseye mensup dini virtüözlerin günahkâr dünya üzerindeki hâkimiyetini – onu kontrol etmek amacıyla- Tanrı'nın iradesi olarak temsil ettiği her yerde din ve politika arasındaki ilişki problemine benzer bir çözüm buldu. Bu görüş, münhasıran olmasa da uygulamada, doğal olarak çeşitli türden uzlaşılarla ilgili hale gelmesine rağmen New England teokrasisinde çok önemliydi. Din ve siyaset arasında çatışma olmamasına başka bir örnek de, Budizm ve Caynacılık gibi, dünyayla ve dünya içerisindeki eylemle her türlü ilişkinin kesildiği ve şiddete direncin yanı sıra kişisel şiddet kullanımının da mutlak olarak yasaklandığı ve gerçekte amaçsız olduğu Hint entelektüalist kurtuluş doktrinlerinde bulunur. Bir devletin somut talepleriyle somut dinsel emirler arasındaki çatışma , dinin siyasal eşitlikten yoksun bırakılan fakat yine de kendi sosyal düzeyinin ilahi olarak tayin edilmiş iyileştirilmesine ilişkin dinsel vaadlere inanan bir grubun parya inancı haline gelmesiyle ortaya çıkar. Teoride devleti ve onun zorlamasını reddetmeyen ancak tam tersine, en azından Tapınak'ın Hadrian tarafından yıkılmasına kadar sürdürülen bir beklenti olarak, egemen siyasal hükümdarlarını Mesih'te bekleyen Yahudilikteki durum buydu.

Cemaatsel dinlerin tanrı tarafından nefret edilen bir fiil olarak tüm güç kullanımlarını reddettiği ve dünyadan mutlak kaçışa yönelik tutarlı bir sonuca ulaşmadan üyelerinin şiddetten kaçınmasını zorunlu kılmaya çalıştığı her yerde, din ve siyaset arasındaki çatışma ya şehitliğe ya da baskıcı rejime pasif anti-siyasal rızaya yol açtı. Tarih dinsel anarşizmin şimdiye kadar sadece kısa ömürlü bir olay olduğunu gösterir; çünkü onu mümkün kılan inanç yoğunluğu sadece geçici bir karizmadadır. Buna rağmen, salt anarşist bir temele değil fakat tutarlı bir pasifizm temeline dayanan bağımsız siyasal örgütler var olmuştur. Bunların en önemlisi Pensilvanya'daki Quaker topluluğuydu. Bunlar iki kuşak boyunca, tüm komşu kolonilerin aksine şiddete başvurmadan Yerlilerle yan yana yaşamayı ve ve gerçekte zenginleşmeyi başarmışlardır. Bu gibi durumlar büyük kolonyal güçlerin çatışması bir pasifizm kurgusu yaratana kadar devam etti. Son olarak (ortodoks Quaker'lar pasifist prensipleri nedeniyle katılmasa da) Quakerizmin temel prensipleri adına yapılan Amerikan Bağımsızlık Savaşı bu prensibin itibarının içsel olarak da sarsılmasına yol açtı. Ayrıca tekabül eden dini muhaliflerin Pensilvanya'ya kabul edilmesi şeklindeki hoşgörü politikası oradaki Quaker'ları dahi siyasal bölgelerde hile yapmaya sevk etti. Bu onlarda artan bir huzursuzluğa neden oldu ve sonunda siyasal hükümetin ortak sorumluluğundan çekilmelerine yol açtı.

Toplumun siyasal boyutuna tümüyle pasif ilgisizliğe ilişkin olarak çeşitli güdülerden kaynaklanan tipik örnekler, gerçek Menonit'ler gibi gruplarda, birçok Baptist cemaatte ve çeşitli yerlerde, özellikle Rusya'daki pek çok mezhepte bulunur. Güç kullanımının bu gruplar tarafından mutlak reddi onları, sadece söz konusu bireylerden askeri hizmet talep edildiği yerde siyasal otoritelerle şiddetli çatışmalara sürükledi. Aslında, mutlak bir anti-siyasal bir tutumu vaaz etmeyen dinsel mezheplerin bile savaşa yönelik tutumları, söz konusu savaşların dinsel ibadet özgürlüğünü siyasal otoritenin saldırısından korumak için mi yoksa sadece siyasal amaçlar için mi verildiğine bağlı olarak belirli durumlarda çeşitlilik göstermiştir. Bu iki tip savaş için birbirine taban tabana zıt iki slogan hâkim oldu. Bir yanda, yabancı güce salt pasif rıza ve nihai olarak kişisel şehitlikte zirveye ulaşan, şiddet uygulanmasına kişisel katılımdan uzak durma vardı. Bu tabii ki prensipte pasifist olan iç-dünyacı asketizm tiplerinin konumunun yanı sıra, dünyaya yönelik mutlak kayıtsızlığıyla birlikte mistik apolitizmin de konumuydu. Fakat salt kişisel bir inanç dini dahi, ne Tanrı'nın hoşnut olduğu rasyonel bir dış dünya düzenini ne de Tanrı tarafından istenen rasyonel bir dünya hâkimiyetini tanıdığı ölçüde, çoğu kez siyasal kayıtsızlık ve dinsel şehitlik doğuruyordu. Bu nedenle Luther, dinsel savaşlarla birlikte dinsel devrimleri de tamamen reddediyordu.

Bir diğer olası bakış açısı, en azından dine karşı güç kullanımına yönelik şiddetli dirençti. Dinsel bir devrim kavramı en çok kutsal kurumlar ve Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanan kurumların bu dünyada var olduğunu öğreten, dünyevi işlerin asketik idaresine yönelmiş bir rasyonalizm ile uyumluydu. Hristiyanlık içerisinde bu, inancı tiranlığa karşı güç kullanarak savunmayı dinsel bir yükümlülük kılan Kalvinizm'de geçerliydi. Bununla birlikte Kalvin'in, bu savunmanın sadece kurumsal bir kilise karakterine uygun olarak ilgili mercilerin inisiyatifinde üstlenelebilineceğini öğrettiği eklenmelidir. İnanç adına bir devrim yaratma yükümlülüğü doğal olarak dinyayıcılığı savaşlarını kullanan dinler ve onların Mehdiciler ve İslam'daki başka mezhepler gibi - aslen pasifist olan fakat İslam'ın etkisine maruz kalan ve eklektik hale gelen bir Hindu mezhebi olan Sihler'i de içine alan- türev mezhepleri tarafından öğretiliyordu.

Az önce tasvir edilen iki karşıt bakış açısının temsilcileri, hiçbir dinsel güdüsü olmayan savaşlara karşı bazan neredeyse karşıt tarafları seçiyordu. Siyasal alandan ahlaki bakımdan rasyonel taleplerde bulunan dinler; salt siyasal savaşlara karşı, dünya kurumlarını "doğal" ve değer bakımından görece önem-

siz olarak kabul eden dinlerden daha temel biçimde negatif bir tutum takınmak zorundaydı. Cromwell'in yenilmez ordusu, bir Hristiyan'ın haklılığı sadece kendi vicdanı tarafından onaylanabilen savaşlara katılması gerektiğini öne sürerek Parlamentoya zorunlu askerliğin kaldırılması için talepte bulundu. Bu bakış açısından paralı ordu, paralı askerin bu mesleğe girip girmeme konusunda Tanrı'yla ve vicdanıyla uzlaşması gerektiği ölçüde, görece ahlaki bir kurum olarak telakki edilebilir. Devlet tarafından güç kullanımı sadece, güç günahların kontrolü, Tanrı'nın şanı ve dinsel bakımdan kötü olan şeylerle savaşmak için- kısacası sadece dinsel amaçlarla kullanıldığında ahlaki bir yaptırıma sahip olabilir. Öte yandan, herhangi bir faal direnişin yanısıra dinsel savaşları ve devrimleri de mutlak bir biçimde reddeden Luther'in görüşü, siyasal savaşların haklı olup olmadığını belirleme sorumluluğuna sadece alanı dinin rasyonel esaslarından etkilenmemiş seküler otoritenin sahip olduğu şeklindeydi. Dolayısıyla tekil özne Tanrı ile olan ilişkisine zarar vermeyen bu ve diğer tüm meselelerde siyasal otoriteye aktif olarak itaat ettiği sürece vicdanını bu meseleyle sıkıntıya sokması için bir neden yoktu.

Antik çağ ve Orta Çağ Hristiyanlığının bir bütün olarak devletle olan ilişkisi içindeki konumu dalgalanıyordu ya da daha doğru bir ifadeyle ağırlık merkezini çeşitli bağımsız bakış açılarının birinden diğerine değiştiriyordu. Birincisi, varlığı Antikçağ'da herkes hatta Hristiyanlar tarafından bile sonuna kadar doğal kabul edilen mevcut Roma İmparatorluğu'na karşı tam bir nefret vardı. İmparatorluk *Deccal'in* egemenlik alanı olarak görüldü. İkinci bir görüş, devlete tamamen kayıtsızlık ve dolayısıyla her bakımdan haksız olarak görülen güç kullanımına pasif rıza idi. Bu devlet tarafından dayatılan, dinsel kurtuluşu doğrudan tehlikeye atmayan vergilerin ödenmesi gibi tüm zoraki yükümlülüklere aktif rızayı sonuç veriyordu. Yeni Ahit'in, "*Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek*" hakkındaki ayetinin gerçek maksadı, bağdaştırıcı modern yorumlar tarafından çıkarılan anlam, yani vergi ödeme yükümlülüğünün pozitif teyidi değil daha ziyade tam tersidir: Sıradan dünyanın bütününe yönelik mutlak bir kayıtsızlık.

Bunlar dışında iki başka bakış açısı da mümkündü. Biri, siyasal topluluğun somut faaliyetlerine katılım kaçınılmaz olarak günaha yol açtığı için ve bu ölçüde, imparatorlar kültü gibi bunlardan çekilmeyi gerektiriyordu. Bununla birlikte devletin otoritesi inançsızlar tarafından kullanıldığında bile ve hatta doğası gereği günahkâr olsa da bir şekilde Tanrı tarafından istenen bir şey sıfatıyla

pozitif olarak kabul ediliyordu. Devletin otoritesinin, bu dünyanın tüm kurumları gibi, Adem'in düşüşü tarafından insana yüklenen, Hristiyanların itaatkar biçimde sırtına almak zorunda olduğu günahın tanrı tarafından takdir edilmiş cezası olduğu öğretiliyordu. Son olarak, devlet otoritesi inançsızlar tarafından kullanıldığında dahi, günahkar durumumuz dolayısıyla, kınanması gereken günahların sosyal kontrolü için ve Tanrıyı hoşnut eden tüm dünyevi varlıkların genel bir koşulu olarak, dinsel bakımdan aydınlanmamış kâfirlerin ilahi olarak takdir edilmiş doğal bilgisine dayanan kaçınılmaz bir araç olarak pozitif olarak değerlendirilebilir.

3. Doğal Hukuk ve Mesleki Ahlak

Bu dört bakış açısından sözü edilen ilk ikisi, temel olarak eskatolojik beklenti dönemine aittir, ancak bazen daha geç dönemde bile ön plana çıkar. Dört görüşün sonuncusuyla ilgili olduğu kadarıyla, antik Hristiyanlık devlet dini olarak tanındıktan sonra dahi prensip olarak bunun ötesine geçmedi. Daha ziyade, Hristiyanlığın devlete yönelik tutumundaki büyük değişiklik, Troeltsch'in araştırmalarının harika biçimde gösterdiği gibi[1], Orta Çağ kilisesinde ortaya çıktı. Fakat Hristiyanlığın sonuç olarak kendini içinde bulduğu problem bu din ile sınırlı olmamakla beraber, kısmen içsel dini nedenlerle, kısmen de dinsel olmayan faktörlerin etkisinden dolayı tek başına Hristiyanlığa özgü tam bir güçlükler kompleksi üretti. Bu kritik güçlükler kompleksi; bir taraftan sözde "tabii hukuk"un dinsel vahiyle ve öte yandan pozitif siyasal kurumlar ve onların faaliyetleriyle olan ilişkisi ile ilgiliydi.

Bu meseleye, hem dini cemaatlerin formlarıyla ilgili yorumumuz hem de egemenlik formlarına ilişkin analizimizle bağlantılı olarak kısaca değineceğiz. [aşağıda,bölüm XV:14] Fakat bu problemlerin teorik çözümü ile ilgili olarak kişisel ahlakı etkilediği için şu noktaya temas edilebilir: Dinin geleneksel olarak dinsel ahlak ile dünyadaki siyasal ve ekonomik güç yapılarında yaşamın ahlaki olmayan ya da gayri ahlaki gereksinimleri arasındaki gerilim problemini çözdüğü genel şema, ahlakı (asketik ahlakın aksine) "organik" bir meslek ahlakı şeklinde göreceleştirmek ve farklılaştırmaktır. Bu bir dinin siyasal bir kuruluşta egemen olduğu ya da imtiyazlı bir statü işgal ettiği durumda ve özellikle kurumsal bir lütuf dini olduğunda geçerlidir.

Hristiyan doktrini, örneğin Thomas Aquinas tarafından formüle edildiği şekliyle, bir dereceye kadar ruhlar ve bu öte dünyayla ilgili animistik inançlarda yaygın olan, günahın etkilerinden tümüyle bağımsız insanlar arasında saf doğal farklılıklar olduğu ve bu doğal farklılıkların bu dünya ve ötesindeki kaderlerin çeşitliliğini belirlediği görüşünü kabul ediyordu. Troeltsch, Hristiyan doktriniyle ilgili bu formülasyonun Stoacılık'ta ve gerçek bir altın çağın erken Hristiyanlığında ve tüm insanların keyifli bir anarşik eşitlik halinde bulunan görüşten farklılaştığı hususunu doğru biçimde vurgulamıştır.[2]

Bununla birlikte, din aynı zamanda, sıradan dünyanın güç ilişkilerini metafiziksel bir biçimde yorumlar. İnsanlar ister ilk günahın, ister bireysel bir *karma* nedenselliğinin isterse temel bir düalizmden türeyen dünyevi yozlaşmanın bir sonucu olarak olsun şiddete, zahmete, acıya, nefrete ve dünya içerisindeki sınıf ve kast konumlarındaki farklılıklara katlanmaya mahkûm edilmiştir. Çeşitli meslekler ya da kastlar Tanrı'nın inayetiyle takdir edilmiştir ve her birine, tanrı tarafından arzu edilen ya da kişisel olmayan bir dünya düzeni tarafından belirlenen özel, vazgeçilmez bir işlev tahsis edilmiştir; bu şekilde farklı ahlaki yükümlülükler her birine geçmiştir. Farklı meslekler ve kastlar bu teori türünde bir organizmanın bütününü oluşturan parçalara benzetilir. Bu şekilde ortaya çıkan çeşitli güç ilişkileri bu nedenle ilahi olarak takdir edilmiş otorite ilişkileri olarak telakki edilmelidir. Buna göre, onlara yönelik herhangi bir başkaldırı ya da isyan veya bir kimsenin toplumdaki statüsüne uygun olanlar dışında önemli taleplerin dile getirilmesi dahi Tanrının hoşuna gitmiyen bir fiildir; çünkü bunlar varlıkların kutsal geleneği yıkan kendini yüceltme ve gururun ifadeleridir. Dini virtüözler ister asketik isterse tefekkürcü tipte olsun, prensler, savaşçılar, yargıçlar, zanaatkârlar ve köylülere spesifik fonksiyonlar tahsis edildiği gibi onlara da böyle bir organik düzen içerisinde spesifik sorumluluk tayin edilir. Dinsel virtüözlere yönelik bu sorumluluk tayini, lütuf kurumunun dağıtabileceği bir ekstra iyi işler hazinesi üretmeye yöneliktir. Birey kendini vahyedilmiş hakikate ve doğru sevgi duygusuna bağlayarak, dünyanın yerleşik kurumları içerisinde, bu dünyada mutluluğa ve öteki yaşamda mükâfata ulaşacaktır.

İslam için, bu organik anlayış ve ilgili problemler kompleksinin bütünü çok daha uzaktı, zira İslam ideal statü düzeninin, inananlar ve inanmayanlar ya da parya halklardan oluştuğunu göz önüne alarak – ki burada ilki sonrakine

egemendi- evrenselciliği reddediyordu. Buna göre, İslam parya halklarını, dinle ilgili olmayan tüm meselelerde tamamen kendi başına bırakıyordu. Mistik kurtuluş arayışının ve asketik virtüöz dininin, İslam dinindeki kurumsal ortodoksluk ile çatıştığı da bir gerçektir. Ayrıca İslam'ın; huukun pozitif kutsal normları geliştiğinde her zaman ortaya çıkan kutsal ve profan hukuk arasındaki çatışmaları yaşadığı da da doğrudur. Son olarak, İslam teokratik yapılanmada Ortodokslukla ilgili belirli problemlerle de yüzleşmek zorundaydı. Ancak İslam, tabii hukuk ve dinle ilgili bir problem olan dinsel ahlak ve seküler kurumlar arasındaki ilişki nihai problemiyle karşılaşmadı.

Öte yandan, Hindu hukuk kitapları yapı itibarıyla Orta Çağ Katolikliğine benzeyen, sadece daha tutarlı ve *status ecclesiasticus, politicus* ve *economicus*'la ilgili oldukça zayıf Lüterci doktrinden kesinlikle daha tutarlı organik, gelenèksel bir meslek ahlakı yaydı. Daha önce gördüğümüz gibi, Hindistan'daki statü sistemi aslında bir kast ahlakını karakteristik bir kurtuluş doktriniyle birleştiriyordu. Yani, bir bireyin yeryüzündeki gelecek enkarnasyonlarında daha yüksek bir seviyeye çıkma şansı, sosyal bakımdan hor görülseler de, kendi kastının yükümlülüklerini yerine getirmesine bağlı olduğunu savunuyordu. Bu inanç özellikle, herhangi bir ruh göçünde en çok kazanacak olan çok düşük kastlar arasında sosyal düzenin radikal bir kabulünü teşvik etme etkisine sahipti.

Öte yandan Hindu teodisesi, örneğin Dante'nin *Paradiso*'sunda Beatrice tarafından ortaya konulduğu gibi, bir insanın dünyadaki kısa yaşam süresinde ortaya çıkan sınıf farklılıklarının öteki dünyada "sürekli" varlık olarak ebedileşeceği şeklindeki Orta Çağ Hristiyan doktrinini anlamsız görecekti. Aslında böyle bir görüş, Hinduların organik meslek ahlakının katı gelenekçiliğini, ruhların göçüne ve ve bu dünyada daha üst bir yaşam formu olasılığına inanan dindar Hindu'nun geleceğe yönelik beslediği tüm sınırsız umutlardan mahrum bırakacaktı. Dolayısıyla, salt dinsel bakış açısından bile, sınıf ayrımlarının öte dünyada devamıyla ilgili Hristiyan doktrini mesleklerin geleneksel katmanlaşması için, çok güçlü kast bağının ruh göçü doktrininde mevcut tamamıyla farklı dinsel vaadlere sağladığından çok daha az güvenli bir temel sağlama etkisine sahipti.

Orta Çağ ve Lüterci geleneksel meslek ahlakı gerçekte, gittikçe seyrekleşen, her ikisinin Konfüçyüsçü ahlakla paylaştığı genel bir varsayıma dayanıyordu. Buna göre hem ekonomik hem siyasal alanlardaki güç ilişkileri saf bir kişisel ka-

raktere sahiptir. Bu yargı icrası alanlarında ve özellikle siyasal yönetimde, kapris ve lütuf, öfke ve sevgi ve en önemlisi efendiler ve astlar arasında aile tarzında karşılıklı bağlılık ve saygının egemen olduğu sağlam bir biçimde organize olmuş kişisel bir itaat ilişkileri yapısı vardır. Dolayısıyla, bu egemenlik ilişkileri ahlaki koşulların diğer salt kişisel ilişkiler alanına uygulandığı gibi uygulanabildiği bir karaktere sahiptir.

Fakat daha sonra göreceğimiz gibi, modern proletaryanın "efendisiz köleliği" (Wagner) ve hepsinden önemlisi rasyonel devlet kurumunun —romantizmin nefret ettiği "ahlaksız, devlet" (*Racker von Staat*)— tüm alanının artık bu kişisel karaktere sahip olmadığı kesindir[3]. Kişisel bir statü düzeninde, farklı statüde kişilere farklı biçimde davranılması gerektiği açıktır. Bazen ortaya çıkan tek problem, Thomas Aquinas için dahi, bunun nasıl yorumlanacağıdır. Bununla birlikte günümüzde, *homo economicus*la birlikte *homo politicus* da söz konusu insana bakmadan (*sine ira et studio*), nefret ve sevgi duymadan, kişisel tercih olmadan ve dolayısıyla lütufsuz, fakat mesleğinin gerektirdiği fiili ve maddi sorumluluğa bütünüyle uygun ve herhangi bir somut kişisel ilişkinin sonucu olmayacak şekilde davrandığında görevini en iyi şekilde yerine getirir. Modern güç sisteminin rasyonel düzenlemelerine mümkün olduğunca uygun davrandığında kendi sorumluluğunu en iyi biçimde yerine getirir. Modern adalet prosedürleri, kişisel öfke ya da intikam ihtiyacıyla değil, fakat tam bir tarafsızlıkla ve objektif normlar ve hedefler adına, sadece yargıda asıl olan rasyonel özerk meşruluğu gerçekleştirmek için suçluya ölüm cezası uygular. Bu Yahve'nin öfkeli cezalandırma ve intikam arayışının aksine *karmanın* kişiüstü cezalandırmasına benzetilebilir.

Siyasal topluluk içinde güç kullanımı gittikçe artan biçimde *Rechtsstaat* formu alır. Fakat dinsel bakış açısından bu, sadece en etkili bir barbarlık taklidi-dir. Siyaset bütünüyle *raison d'état*'ya, realizme, gücün içsel ve dışsal dağıtımının korunması özerk hedefine yöneliktir. Bu hedefler, yine dinsel bakış açısından, kaçınılmaz olarak tamamen anlamsız görülebilir. Bununla beraber, siyasal alan Napolyon tarafından mükemmel bir biçimde formüle edilen, rasyonel ekonomik kurumlar gibi her kardeşlik ahlakına bütünüyle yabancı görülen özgün biçimde rasyonel dinamiğini ancak bu şekilde kazanır. Çağdaş dinsel ahlakın bu durumla yaptığı uzlaşma burada ayrıntılı olarak ele alınamaz. Genelde uzlaşı, her somut

durum ortaya çıktığında ona yönelik tepki vasıtasıyla biçimlenir. Her şeyden önce ve özellikle Katoliklik örneğinde, uzlaşma seküler kurumlar tarafından kullanılan aynı modern güç araçlarının kullanımıyla artan bir biçimde *raison d'eglise* şeklinde nesnelleştirilen kilise iktidarının çıkarlarını kurtarmayı içerir.

Güç yapısının nesnelleştirilmesi, kendi rasyonel ahlaki hükümleri tarafından üretilen problemler kompleksiyle birlikte sadece bir psikolojik karşılığa sahiptir: Asketizm tarafından öğretilen mesleki ahlak. Apolitik duygusallığın irrasyonelliklerine farklı derecelerde ve formlarda artan bir kaçış eğilimi, güç kullanımının kahramanların kişisel yönelimlerinden uzakta oluştuğu ve söz konusu tüm toplumun ulusal bir "devlet" yönünde geliştiği her yerde kendini gösteren zorlamanın rasyonelleşmesinin fiili sonuçlarından biridir. Böyle bir apolitik duygusallık, mistisizme ya da akozmik bir mutlak iyilik ahlakına ya`da dinsel olmayan duygusallığın irrasyonelliklerine, hepsinden önemlisi erotizme bir kaçış formu alabilir. Gerçekte, erotizm alanının gücü kurtuluş dinleri ile özel gerilimler yaşar. Bu, özellikle erotizmin en güçlü bileşenlerinden biri olan cinsel aşk için geçerlidir. Çünkü cinsel aşk, "gerçek" ya da ekonomik çıkarla, güç ve prestije yönelik sosyal dürtülerle birlikte kişilerarası davranışın fiili seyrinin en temel ve evrensel bileşenleri arasındadır.

NOTLAR

1. Bkz. Ernst Troeltsch, " Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" (1911), *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*'de (Tübingen: Mohr, 1924), 179. (W)
2. Aynı yazar, " Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums" (1911), age. 133.
3. "Herrenlose Sklaverei" terimi, Hristiyan refah devletinin bir savunucusu olan Adolf Wagner'e (1835-1917) atfedilir. "Racker von Staat" Weber'in zamanında mizahi bir ifade haline gelmişti; bu romantik Prusya kralı IV. Frederick William'ın 81840-61) en sevdiği deyimdi.
4. Sözcükler kişisel dilekçesi kral tarafından devlet ve düzen adına reddedilen bir köylü tarafından söylendiği varsayılır; köylünün şöyle söylediği farzedilir: " Bana karşı olanın Sevgili Kralım değil şu *Racker von Staat* olduğunu önceden biliyordum."

XIV. DİNSEL AHLAK VE DÜNYA: CİNSELLİK ve SANAT

1. Bekarete Karşı Orgi

Dinin cinsellikle olan ilişkisi; kısmen bilinçli ve kısmen bilinçsiz olmasına ve doğrudan ya da dolaylı olabilmesine rağmen olağanüstü bir biçimde özeldir. Amaçlarımız açısından önemsiz olduğu için cinselliğin büyüsel kavramlar, animistik kavramlar ve sembollerle sayısız ilişkisini saymayarak sosyolojik anlamı olan bu ilişkinin birkaç özelliği üzerinde odaklanacağız. İlk planda, cinsel sarhoşluk, ilkel bir düzeyde ruhban sınıfından olmayanların dinsel davranışı olan orginin tipik bir bileşenidir. Cinsel sarhoşluğun işlevi görece sistemli dinlerde dahi, bazı durumlarda oldukça doğrudan ve hesaplı bir biçimde korunmuştur. Bu ister insan isterse hayvan, sığır ya da tohum taneleri olsun üremeyi kontrol eden çeşitli tanrıların antik fallik kültleri ve ritleri kalıbında Hindistan *Shakti* dinindeki durumdur. Bununla birlikte, erotik orgi dinde daha sık olarak, başka orgiastik araçlar ve özellikle dans tarafından üretilen esrikliğin arzu edilmeyen bir sonucu olarak görülür. Modern mezhepler arasında, *Khlysti* dans orgisindeki durum buydu. Bu daha önce gördüğümüz gibi, asketizme düşman bu erotik yan ürünü ortadan kaldırmaya çalışan Skoptsy mezhebinin ortaya çıkmasını teşvik etti.[1] Örneğin tapınak fahişeliği gibi çoğu zaman yanlış yorumlanan çeşitli kurumlar, orgiastik kültle ilgilidir. Uygulamada, tapınak fahişeliği çoğu kez tapınağın korumasından faydalanan seyyah tüccarlar için bir genelev işlevi görüyordu. (Durumun doğası gereği genelevlerin tipik müşterileri bugüne kadar gezgin satıcılar olagelmiştir.) Sıra dışı cinsel orgileri, genel bir ilkel kurum olarak kabile ya da klanın gündelik yaşamında geçerli olan çok eski ve kabile içi bir rastgele cinsel ilişkiye dayandırmak tek kelimeyle saçmalıktır.

Cinsel orgi sarhoşluğu, daha önce gördüğümüz gibi, açıkça ya da zımni olarak bir tanrı ya da kurtarıcıya olan erotik bir aşk şeklinde yüceltilebilir. Fakat cinsel orgi, tapınak fahişeliği ya da başka büyüsel uygulamalardan cinsel teslimiyetin dini bir değerliliği olduğu anlayışı da çıkabilir. Meselenin bu yönü burada ilgi alanımıza girmiyor. Ancak, cinselliğe özellikle karşı hem mistik hem de asketik dindarlığın önemli bir parçasının, cinsel olarak koşullanmış fizyolojik ihtiyaçların yerini tutan tatminleri temsil ettiğine şüphe yoktur. Cinselliğe yönelik bu dinsel düşmanlıkta bizi ilgilendiren şey; önemli görünümleri hala tartışmalı olan nörolojik ilişkiler değil, daha çok sekse yüklenilen anlamdır. Çünkü belirli bir durumda sekse yönelik dinsel antipatinin temelinde yatan bu anlam, nörolojik faktör sabit kalsa bile gerçek davranışta farklı sonuçlar üretebilir. Eyleme yönelik bu sonuçlar bile, burada sadece kısmen ilgi konusudur. Cinselliğe yönelik dinsel temelli antipatinin en sınırlı görünümleri, ayinlerin icrasından önce rahiplerin ya da külte katılanların cinsel etkinlikten geçici olarak sakınması anlamına gelen kültik bekarettir. Böyle bir geçici sakınmanın temel nedeni, genellikle çeşitli büyüsel ve tinsel nedenlerle cinsel alanı kontrol eden tabu normlarına saygıdır. Bu meselenin ayrıntıları bizi burada ilgilendirmiyor.

Öte yandan, karizmatik rahiplerin ve dini virtüözlerin sürekli perhizi aslında, son derece sıra dışı bir davranış tipi olarak, bekaretin karizmatik niteliklerin bir belirtisi ve değerli asketik kabiliyetlerin bir kaynağı olduğu görüşünden kaynaklanır; bu nitelikler ve kabiliyetler tanrının büyüsel kontrolü için gerekli araçlardır. Daha sonralarda, özellikle Batı Hristiyanlığında, rahiplerin bekarlığının önemli bir nedeni; kilise makamlarında görevli rahiplerin ahlaki başarısının asketik virtüözler olan keşişlerin gerisinde kalmaması gerekliliğidir. Ruhban sınıfının bekarlığının vurgulanmasının diğer önemli bir nedeni ise kilisenin, rahiplerin varislerinin arpalıklarını miras olarak almasını engelleme kaygısıydı.

Ahlaki din düzeyinde, cinselliğe yönelik önemli diğer iki antipati tutumu çeşitli büyüsel güdü türleri yerine gelişti. Biri, dünyadan mistik kaçıştı; bu anlayış cinsellikten sakınmayı, insanı hayvani düzeye en sıkı biçimde bağlayan cinselliğin en güçlü ayartıyı teşkil ettiği dünyadan tefekkürcü çekiliş yoluyla mistik kurtuluş arayışının merkezi ve vazgeçilmez aracı olarak yorumlanıyordu. Diğer

temel tutum ise asketizminkiydi. Rasyonel asketik uyanıklık, nefsine hakim olma ve yaşamın metodolojik olarak planlanması en çok, rasyonel düzenlemeye nihai olarak ve benzersiz biçimde duyarsız olan cinsel eylemin sıradışı irrasyonelliği tarafından tehdit edilir. Bu iki güdü, cinselliğe düşmanlık üretmede çoğu kez birlikte hareket etmiştir. Tüm gerçek peygamber dinleri ve peygamber dini olmayan tüm ruhbansal din düzenlemeleri istisnasız; henüz tartıştığımız gibi, genellikle cinselliğe karşı düşmanlıkla sonlanan bu güdülerden kaynaklanan cinsellikle ilgilenmişlerdir.

2. Evliliğin ve Kadınların Dini Statüsü

Din daha önce tanımladığımız gibi, peygamberi dinlerin orgilere yönelik genel tutumuna uyarak öncelikli olarak cinsel orgiyi (Yahudi ruhbanlar tarafından kınanan "fahişelik") ortadan kaldırmayı arzular. Fakat, evliliğin dinsel düzenlemesi ve meşruiyeti için tüm serbest cinsel ilişkileri ortadan kaldırmak amacıyla din tarafından ek bir çaba harcanmıştır. Kişisel yaşamında ve öteki dünyayla ilgili dinsel tebliğlerinde cihat savaşçısına sınırsız cinsel özgürlük vermesine rağmen, Muhammed tarafından dahi böyle bir çaba gösterildi. *Surelerinin* birinde kendisine maksimum sayıda eş izni verilmesiyle ilgili özel bir ayrıcalığı buyurduğu da hatırlanacaktır. Ortodoks İslam'ın kurulmasından önce yasal olan evlilik dışı cinsel ilişki ve fahişeliğin çeşitli formları bu dinde başka yerde neredeyse benzeri olmayan bir başarıyla lağvedilmiştir.

Hristiyan ve Hindu türünden dünyadan kaçış asketizminin açık biçimde cinsel ilişkiye yönelik antipatik bir tutum göstermesi beklenecektir. Mutlak ve tefekküri dünyadan kaçışla ilgili mistik Hindu ilhamları doğal olarak tüm cinsel ilişkilerin reddini tam kurtuluşun bir önkoşulu kıldı. Fakat dünyayla mutlak bir uzlaşma içinde bulunan Konfüçyüsçü ahlak dahi kuralsız cinsel ifadeyi bayağı bir irrasyonellik olarak gördü; zira bu alandaki kuralsız davranış soylu bir erkeğin içsel dengesini bozuyordu; ayrıca kadın da kontrol edilmesi zor mantıksız bir yaratık olarak görülüyordu. Zina Musa'ya gelen On Emir'de, Hindu kutsal yasasında ve hatta Hindu manastır peygamberliklerinin görece laik ahlakında dahi yasaklanmıştı. İsa'nın dinsel tebliği, kendi mutlak ve bozulmaz monogami beklentisiyle, izin verilen ve meşru cinselliğe vurgu yapan sınırlamalarda diğer tüm dinleri aşmıştır. Hristiyanlığın en erken döneminde zina ve fahişelik tek

mutlak ölümcül günahlar olarak görülüyordu. *Univira* Grekler ve Romalılar tarafından boşanma özgürlüğüne sahip olarak monogamiyi kabul etmeleri yönünde eğitilen Akdeniz kıyı bölgesindeki Hristiyan topluluğun ayırtedici özelliği olarak görülüyordu.

Doğal olarak, çeşitli peygamberler kadına ve onun toplumdaki yerine kişisel tutumlarında peygamberliklerinin karakterine ve özellikle onun ayırt edici biçimde dişil duygusallığına tekabül etme derecesine bağlı olarak büyük oranda farklılık gösteriyordu. Buda gibi bir peygamberin ayaklarının dibinde oturan zeki kadınları görmekten memnun olması ve onları Pisagor'un yaptığı gibi propagandacı ve misyoner olarak görevlendirmesi, zorunlu biçimde tüm kadınlara yönelik bir değerlendirme anlamı taşımıyordu. Belli bir kadın kutsal olarak görülebilir, ancak diğer tüm kadınlar hâlâ günah kazanı sayılacaktı. Ancak, neredeyse tüm orgiastik ve mistagojik din yayıcılığı, Dionysos kültü de dahil olmak üzere, Buda'nın müridleri arasında ve Aziz Paul dönemi kadar erken Hristiyanlık'ta meydana geldiği gibi, bu tarz öğretiler başka dinsel eğilimler ya da kadınlar tarafından yapılan histerik tebliğe spesifik direnç tarafından engellenmedikçe, en azından kadınların geçici ve görece kurtuluşunu gerekli kılıyordu. Kadınların dinsel statünün eşitliğine kabulü, Alfonsus Liguori (1696-1787) gibi cinsel nörasteniklerde aşırı biçimler alan manastırcı kadın düşmanlığı dolayısıyla da dirençle karşılaştı. Kadınlar, ister histerik ister kutsal olsun, Çin'de sayısız örneği olan mezhepçi ruhani kültlerde azami önem kazandı. Kadınların, Zerdüştlük ve Yahudilik'te olduğu gibi, bir dinin misyonerler aracılığıyla yayılmasında hiçbir rolünün olmadığı yerlerde bu durum başından itibaren farklıydı.

Yasal olarak düzenlenmiş evliliğin kendisi hem peygamberi hem de ruhbansal ahlak tarafından, erotik bir değer değil, ancak sözde 'ilkel halklar'ın ölçülü bakış açısına uygun olarak, sadece emek gücü ve dolayısıyla ölüm kültünün taşıyıcıları olarak çocukların doğurulması ve yetiştirilmesine yönelik bir ekonomik kurum olarak gördü. Bu, ayrıca Yunan ve Roma ahlak sistemlerinin ve gerçekte dünyanın üzerinde kafa yorduğu tüm ahlak sistemlerinin bakış açısıydı. Antik İbrani kutsal kitaplarında ifade edilen, genç damadın genç aşkıyla vakit geçirebilmesi için bir süreliğine siyasal ve askeri yükümlülüklerden muaf olması gerektiği görüşü çok ender bir görüştü. Aslında Eski Ahit'te *Onan* güna-

hının (*coitus interruptus)* lanetlemesinde göreceğimiz gibi Yahudilik dahi cinselliğin doğal sonucu olan üremeden ayrılan gelişmiş erotik davranışa herhangi bir ödün vermedi. Roma Katolikliği doğum kontrolünü ölümcül bir günah olarak reddederek cinselliğe yönelik aynı tutumu ortaya koydu. Kuşkusuz bu dünyanın kontrolüne yönelmiş her dinsel asketizm tipi, özellikle Püritanizm cinsel davranışın meşruiyetini yukarıda sözü edilen rasyonel üreme hedefiyle sınırlar. Anomik ve yarı-orgiastik mistisizm tipleri evrensel aşk duyguları tarafından, dinin cinselliğe karşı merkezi saldırganlığından ancak ara sıra gelişen sapmalara yönlendirildi.

Son olarak, normal ve meşru cinsel ilişkinin ve dolayısıyla din ve biyolojik olgu arasındaki nihai ilişkinin peygamberi ahlak ve hatta eklesiyastik dinsel ahlak tarafından değerlendirilmesi hala tek biçim değildir. Antik Yahudilik ve Konfüçyüsçülük genel olarak çocukların önemli olduğunu öğretti. Veda ve Hindu ahlakında da bulunan bu görüş, kısmen animistik kavramlara ve kısmen sonraki düşüncelere dayanıyordu. Tüm bu kavramlar, çocuk doğurmayla ilgili doğrudan dinsel yükümlülükte zirveye ulaştı. Öte yandan Talmudik Yahudilik ve İslam'da evlenmeye yönelik benzer emir, en azından kısmen, evli olmayan rahiplerin doğu kiliselerinde alt dereceli kilise tımarlarının dışında bırakılmasına benzer şekilde, cinsel güdülerin, kendisi için meşru biçimde düzenlenmiş ifade kanalının sağlanmasının daha iyi olacağı ortalama bir insan için kesinlikle kaçınılmaz olduğu görüşüne dayanmış görünmektedir.

Cinsel ifadenin kaçınılmazlığına olan bu inançlar, Aziz Paul'ün tutumuna ve *upasaka*'lar için zinayı yasaklayan Hindu kontemplatif kurtuluş dinlerindeki laik ahlakın göreceliğine tekabül eder. Aziz Paul, burada tasvirine gerek görmediğimiz mistik güdülerle, mutlak cinsel riyazete dini virtüözlerin salt kişisel karizması olarak saygı gösterdi. Katolikliğin laik ahlakı da bu bakış açısını takip etti. Dahası, bu evlilik içindeki cinsel ilişkiyi sadece fuhuştan sakınmak için emredilmiş ehveni şer olarak gören Luther'in tutumu idi. Luther evliliği Tanrı'nın, deyim yerindeyse, bildirmesinin engellendiği ve tabii ki 'ilk günah'tan kaynaklanan kaçınılmaz şehvetin kaynağı olan meşru bir günah olarak yorumluyordu. Muhammed'in anlayışına benzeyen bu görüş Luther'in başlangıçta manastırcılığa karşı görece zayıf muhalefetinin nedenini kısmen açıklar. İsa'nın gelecekteki

krallığında , yani gelecekteki dünyevi bir rejimde cinsellik olmayacaktı . Tüm resmi Hristiyan teorisi cinselliğin iç duygusal tarafını, 'ilk günah'ın sonucu olan şehveti doğurduğu için güçlü biçimde reddediyordu.

Cinselliğe yönelik düşmanlığın Hristiyanlığın ayrıksılığı olduğuna ilişkin yaygın inanca rağmen, hiçbir gerçek kurtuluş dininin prensip olarak başka bir bakış açısına sahip olmadığını vurgulamak gerekir. Bunun birkaç nedeni vardır. Birincisi, yaşam koşullarının rasyonelleşmesinin bir sonucu olarak cinselliğin kendisinin gerçek yaşamda geçirmiş olduğu evrimin doğasına dayanır. Köylü düzeyinde cinsel davranış gündelik bir olaydı, ilkel insanlar bunu sıradışı bir şey içerir olarak görmez ve aslında, bunu en küçük utanma duymaksızın seyreden yolcuların gözleri önünde yapabilirler. Bu davranışa yaşamın içindeki sıradan bir iş olmanın ötesinde özel herhangi bir anlam atfetmezler. Bizi ilgilendiren sosyolojik problemler açısından belirleyici gelişme, cinsel ifadenin ayrıksı duyumsamaların temeli haline gelen ve böylece kendi özgün değerlerini yaratan ve gündelik yaşamı aşan bir erotizm olarak yüceltilmesidir. Klanların ekonomik menfaatleri ve statü gelenekleri tarafından cinsel ilişkiye getirilen gittikçe artan kısıtlamalar cinselliğin erotizm olarak yüceltilmesini destekleyen en önemli faktörlerdir. Hiç kuşkusuz, cinsel ilişkiler, evrimsel silsilenin bilinen herhangi bir noktasında dinsel ve ekonomik düzenlemelerden hiçbir zaman bağımsız olmadı; fakat aslen, daha sonradan cinsellik üzerinde kesin kısıtlamalar haline gelinceye kadar, kendilerini aşamalı olarak ekonomik kısıtlamalara bağlayan gelenek bağlarıyla çok daha az kuşatılmışlardı.

Cinsel ilişkiler üzerinde var olan, fahişeliğin kaynağı olduğu iddia edilen modern ahlaki kısıtlamaların etkisi neredeyse her zaman hatalı olarak yorumlanmıştır. Hem heteroseksüel hem de homoseksüel tipteki profesyonel fahişelik (*tribade*lerin eğitimine dikkat ediniz), en ilkel kültür düzeylerinde bile bulunur; ayrıca her yerde fahişelik üzerinde bazı dinsel, askeri ya da ekonomik kısıtlamalar vardır. Ancak, fahişeliğin kesin olarak yasaklanması on beşinci yüzyıl sonlarına dayanır. Kültür daha karmaşık hale geldikçe, kadın üyelerin çocukları için ve genç evli çiftlerin yaşam standartlarında güvenliğin sağlanmasıyla ilgili olarak klan tarafından dayatılan koşullarda sürekli bir artış vardır. Dolayısıyla başka bir evrimsel faktör kaçınılmaz olarak önem kazanır. Ahlaki tutumların oluşumunda, basit köylü varlığının organik döngüsünden gelişen yeni ve artan biçimde rasyonel bütünsel

bir yaşam modelinin ortaya çıkışı, pek farkında olunmasa da, çok güçlü bir etkiye sahiptir.

3. Ahlaki Din ve Sanat Arasındaki Gerilimler

Ahlaki din, özellikle kardeşçe sevgiyi vaaz ettiğinde, kişisel yaşamın en güçlü irrasyonel gücüyle, yani cinsellikle en derin içsel gerilimlere girdiği gibi sanat alanıyla da güçlü bir kutuplaşmaya girer. Din ve sanat başlangıçta çok yakın ilişki içindedir. Dinin sanatsal ifadelerin tükenmez bir kaynağı olduğu her türden idol ve ikonun varlığından ve esriklik uyandırma ya da eksorsizme ve apotrapaik (kötülük kovma) kült eylemlerine eşlik etme aracı olarak var olmasından açıkça görülmektedir. Din, sanat ve elsanatlarının'n en önemli eserleri olan işlemeli dinsel örtüler ve her türden kilise kaplarının yaratılmasıyla birlikte (sanatsal ürünler in en büyükleri olan) tapınak ve kiliselerin yaratımını canlandırmasının yanı sıra büyücüler ve kutsal ozanların sanatsal eylemlerini de canlandırmıştır. Fakat sanat laik eğitimin bir sonucu olarak ne kadar özerk bir alan haline gelirse, dini ve ahlaki alanda ortaya çıkanlardan oldukça farklı olan kendi temel değerler kümesini o kadar çok kazanma eğiliminde olur.

Sanata yönelik düşünce ürünü olamayan her alıcı yaklaşım *içeriğin* anlamından yola çıkar ve bu bir topluluğun oluşumuna neden olabilir. Fakat benzersiz estetik değerlerin bilinçli keşfi entelektüel bir medeniyete aittir. Bu gelişme sanattaki, toplum oluşumuna ve dinsel kurtuluş iradesiyle uyumlu hale gelmesine vesile olan bu unsurların kaybolmasına neden olur. Aslında din, sanatın sanat *olarak* sağladığını iddia ettiği dünyadaki kurtuluş tipini günah olarak şiddetle reddeder. Gerçek mistisizmlerin yanısıra ahlaki dinler de dünyanın ahlaki irrasyonelliklerinden böyle bir kurtuluşa şiddetle karşı çıkar. Sanat ve din arasındaki bu çatışmanın doruk noktasına, asketik değerlere teslimiyeti yaşam idaresinin rasyonel sistemleşmesinde ciddi bir bozulma olarak gören otantik asketizmde ulaşılır. Bu gerilim, entellektüalizmin yarı estetik olarak tanımlanabilecek ilerlemesiyle artar. Entelektüel dönemlerde öne çıkan, ahlaki yargının sorumluluğunun reddi ve gelenek tarafından sınırlanmış görünme korkusu, başlangıçta niyeti ahlaki olan yargıları estetik bir temele dönüştürür."Ayıp" yargısından "uygunsuza" geçiş tipik bir örnektir. Fakat gerçekte estetisizm kültünde

öne çıkan, insan ilişkileriyle ilgili tüm yargıların kesin öznelliği din tarafından korkaklıkla birleşmiş ayrıksı sevgisizliğin en yoğun formlarından biri olarak görülebilir. Açıktır ki, estetik tutum ve dinsel-ahlaki normlar arasında keskin bir ayrım vardır, çünkü birey ahlaki normları reddederken dahi onları kendi yaratılmışlığının bilgisinde insanca yaşar. Bu gibi bazı normları, belirli bir durumda yargıladığı başkasının davranışının yanı sıra kendi davranışının temeli olarak da kabul eder. Ayrıca, bir dinsel-ahlaki normun doğrulanması ve sonuçlarının prensipte tartışma konusu olacağı varsayılır. Her halükarda, estetik tutum tutarlı bir kardeşlik ahlakına hiçbir destek sunmaz, bu aksine açıkça anti-estetik bir yönelime sahiptir.

Genellikle asketik, tinselci ve mistik erdemler lehine büyüsel, orgiastik, esrik ve ritüelist unsurların dinsel olarak değer yitirmesiyle paralellik gösteren, sanatın dinsel bakımdan değer yitirmesi, kutsal metin dinlerinde hem ruhbansal hem de laik eğitimin rasyonel ve yazınsal karakteriyle yoğunlaşmıştır. Fakat her şeyden önce sanata düşmanca ve iki yönde bir etki ortaya koyan gerçek peygamberliktir. Birincisi, peygamberlik orgiastik uygulamaları açıkça ve büyüyü genel olarak reddeder. Dolayısıyla, Yahudilerin aslen büyüsel temeli olan resim ve tasvirlere yönelik temel korkusuna İbrani peygamberliği tarafından spiritüalist bir anlam verildi ve mutlak ve aşkın bir tanrı kavramıyla bağlantılı olarak dönüştürüldü. İkincisi, gelişmelerin bir evresinde, peygamberlerin bakış açısına göre sadece aldatıcı kurtuluş vaat edebilen, temel olarak ahlaka ve dine, insan elinin eserine yönelik peygamberi inancın karşıtlığı ortaya çıktı. Peygamberler tarafından ilan edilen tanrı ne kadar çok aşkın ve kutsal olarak tasavvur edildiyse, din ve sanat arasındaki bu karşıtlık o kadar çözülmez ve uzlaştırılamaz hale geldi.

Öte yandan din devamlı olarak sanatsal başarının inkar edilemez "ilahi"liğini tanır hale geldi. Özelde kitle dini, etkilerinin gerekli geçte olması için çoğunlukla ve doğrudan sanatsal araçlara dayanır; ayrıca her yerde büyü ve putperestliğe eğilimi olan kitlelerin ihtiyaçlarına ödün vermeye meyillidir. Bunun dışında örgütlü kitle dinlerinin sanatla çoğunlukla ekonomik çıkarlardan kaynaklanan ilişkileri vardı. Örneğin, o zamanlar hala güçlü biçimde tinselci olan, İslam'ın marjinal eyaletlerinden devşirildiği için ikonoklast olan bir ordu tarafından desteklenen sezaropapist İmparatorluk gücünün en kararlı karşıtları olan Bizans keşişleri tarafından yapılan ikon ticaretinde bunu görürüz. Buna karşılık, imparatorluk ordusu kilise üzerinde kontrol kurma planlarının bu en tehlikeli

karşıtının ekonomik gücünü yok etmeyi umarak keşişlerin bu gelir kaynağıyla bağını koparmaya çalıştı.

Öznel olarak da, söz konusu nihai anlamların farklılıklarına rağmen, bireyselliğin aşkınlığında doruğa çıkan her mistik aşk dininin yanı sıra her orgiastik ya da ritüelist din biçiminden de sanata kolay bir dönüş yolu vardır. Orgiastik din çok kolay bir biçimde şarkı ve müziğe yönelir; ritüelist din resimsel sanata eğilim gösterir; sevgiyi emreden dinler şiirin ve müziğin gelişmesini destekler. Bu ilişki Hindu edebiyatı ve sanatıyla ilgili tüm tecrübelerimiz, Sufilerin dünyaya tamamen açık neşeli lirizmi, Aziz Francis'in ilahileri ve dinsel sembolizmin özellikle mistik olarak biçimlenmiş davranışlardaki sınırsız etkileriyle açıklanır. Bununla birlikte, belirli ampirik dinler sanata karşı temelde farklı tutumlara sahiptir ve herhangi bir dinde bile farklı sınıflar, taşıyıcılar ve yapısal formlar tarafından sanata karşı farklı tutumlar gösterilir. Sanata yönelik tutumlarında; peygamberler mistagog ve rahiplerden, keşişler ruhban sınıfından olmayan dindar kesimden ve kitle dinleri virtüöz mezheplerinden farlılık gösterir. Asketik virtüöz mezhepleri, prensip gereği sanata mistik sanat mezheplerinden doğal olarak daha karşıttır. Fakat bu konular burada esas ilgi alanımıza girmiyor. Her halükarda, nihai (öznel olarak tasarlanmış) anlamları açısından dinsel ve estetik tutumlar arasındaki gerçek iç uzlaşı, büyü ve saf ritüelizm aşamaları bir kere geride bırakıldığında giderek zorlaşır.

Tüm bunlar arasında bizim için önemli bir gerçek, ayırıcı bir şekilde estetik tüm araçların rasyonel olan bu dinler tarafından belirgin bir biçimde tümüyle reddinin yüklediğimiz özel anlam açısından taşıdığı önemdir. Bunlar Yahudilik, antik Hristiyanlık ve—daha sonra—asketik Protestanlıktır. Estetiği redleri, dinin yaşam biçimi üzerindeki artan rasyonel etkisinin bir belirtisi ya da aracıdır. On Emir'in ikinci emrinin, bazı etkili Yahudi reform hareketlerinin temsilcilerinin varsaydığı gibi, asıl Yahudi rasyonalizminin kesin biçimde tesisi olduğunu ileri sürmek çok ileri gitmek olabilir. Fakat dindar Yahudi ve Püriten çevrelerde sanatın ayırıcı bir şekilde biçim üreten değerlerine engelsiz teslimin sistematik olarak yasaklanmasının bu çevrelerde sanatsal verimliliğin derecesini ve kapsamını etkin bir biçimde kontrol ettiğine ve yaşam modeli üzerinde entelektüel ve rasyonel kontrollerin gelişmesini destekleme eğiliminde olduğuna şüphe yoktur.

NOTLAR

1. *Khlysty* ("flagellants", [dini rituel sırasında kendi kendini kırbaçlamanın arınma sağladığına inanan fanatik topluluk] ya da başka bir açıklamayla, kendi tanımlamaları olan *Kristy*'nin [Mesih ya da Tanrının Adamları] gülünç bir çarpıtması) en azından 17. yüzyıldan beri var olan gizli bir Rus mezhebidir. Onları idam edenler tarafından, esrik dansı da içeren ibadetlerinin cinsel orgilerde (*svalnii grech*, bir " bir Hristiyan sevgisi" ritüeli) doruğa ulaştığı ileri sürülüyordu; bkz. Suçlamaları dikkate almayan K.K. Grass, *Die russichen Sekten*, I (1907), 434 vd. yukandaki grubun 1770'lerde kurulan bir dalı olan Skoptsy (" castrators"), kendini hadım etmenin çeşitli dereceleriyle arınmaya çalışıyordu. Bkz. ayrıca A.Leroy-Beaulieu, *The Empire of The Tsars* (London 1896), III.

XV. BÜYÜK DİNLER VE DÜNYA

1. Yahudilik ve Kapitalizm

Yahudilik, sürgün sonrası ve özellikle kendi Talmudik formunda, bazı bakımlardan dünyayla uyumlu olan dinler arasında yer alır. Yahudilik en azından, bizzat dünyayı değil sadece dünyadaki egemen sosyal sınıfları reddetmesi açısından dünya yönelimlidir.

Yahudiliğin bütüncül sosyolojik yapısı ve tutumuyla ilgili olarak daha önceden bazı gözlemlerde bulunmuştuk. Sözcüğün geleneksel anlamı içerisinde dinsel vaadleri bu dünyayı kapsar ve tefekküri ya da asketik dünyadan kaçış anlayışlarından herhangi biri Yahudilikte de Çin dini ve Protestanlık'taki kadar nadir görülür. Yahudilik Püritenizm'den sadece sistematik asketizmin (her zamanki) görece yokluğu açısından farklılaşır. Erken Hristiyan dininin asketik unsurları Yahudilik'ten türemedi, fakat asli olarak Aziz Paul'ün misyonunu izleyen dinsiz Hristiyan topluluklarında ortaya çıktı. Yahudi yasasına riayetin herhangi bir ritüel ya da tabucu normun ifa edilişi kadar çilecilik ile de çok az ilgisi vardır.

Ayrıca Yahudi dininin hem servet hem de cinsel haz ile ilişkisi hiç de asketik değil fakat son derece natüralisttir. Çünkü servet Tanrının bir hediyesi olarak görülüyordu ve cinsel dürtünün tatmini—doğal olarak kurallarla belirlenmiş meşru formda—öyle kaçınılmaz görülüyordu ki, Talmud belli bir yaştan sonra hala evlenmemiş bir kişiyi ahlaki olarak şüpheli sayıyordu. Evliliğin çocuk doğurma ve yetiştirmeye yönelik ekonomik bir kurum olarak yorumlanması evrenseldir ve bu sadece Yahudikle ilgili bir şey değildir. Yahudiliğin, dindarlar arasında son derece etkin bir yasak olarak, gayrı meşru cinsel ilişkiyi kesin biçimde yasaklaması Hinduizm'de olduğu gibi İslam'da ve bütün diğer peygamberi dinlerde de bulunuyordu. Bunun yanında, ritüelist dinlerin çoğunluğu Yahudilikle, arınma amaçlarıyla cinsel ilişkilerden sakınma dönemleri geleneğini

paylaşıyordu. Bu nedenle Yahudilikte cinsel çileciliğe yönelik ayrıksı bir vurgudan söz etmek mümkün değildir. Sombart tarafından sözü edilen cinsel düzenlemeler, on yedinci yüzyıl Katolikliğinin kazuistikliği kadar ileri gitmez ve her halükarda diğer birçok kazuistik tabu sistemlerinde benzerleri vardır.[1]

Yahudilik yaşamdan sınırsız zevk almayı, hatta bu şekilde lüks yaşamayı, yasanın pozitif yasaklarını ve tabularını gözetmek koşuluyla yasaklamıyordu. Peygamberi kitaplarda, Mezmurlar'da, Hikmet Edebiyatı'nda servetin kınanmasına ve sonraki yazmalara, servetin kazanımı ve Musa yasasının ruhunun ihlaliyle bağlantılı olarak Yahudi halkına karşı işlenen sosyal adaletsizlikler yol açtı. Servet ayrıca Tanrı'nın emirlerine ve vaadlerine karşı kibirli bir saygısızlığa ve dinsel yükümlülüklerin yerine getirilmesinde gevşekliğe neden olan ayartılara tepki olarak da kınandı. Servetin ayartılarından kaçmak kolay değildir, fakat sırf tüm bu nedenlerden dolayı daha övgüye değerdir. "*Selam olsun alnı ak servet sahibi insana.*" Dahası Yahudilik kader doktrinine ve aynı ahlaki etkileri üreten benzer bir düşünceye sahip olmadığı için iş yaşamındaki sürekli emek ve başarı, en güçlü biçimde Kalvinist Püritenler arasında görülen ve John Wesley'nin bu noktayla ilgili görüşünde gösterildiği gibi, bir dereceye kadar tüm asketik Protestan dinlerde bulunan tasdik anlamında görülemez ve yorumlanamaz.[2] Tabii ki bir kimsenin ekonomik faaliyetteki başarısını Tanrı'nın lütufkar idaresinin bir işareti olarak görme eğilimi, Çinlilerin ve ruhban olmayan Budistlerin dinlerinde ve genellikle sırtını dünyaya dönmemiş her dinde olduğu gibi Yahudilerin dininde de mevcuttu. Bu görüşün özellikle önünde aşkın bir Tanrı'nın seçmiş olduğu halka karşı gazabının çok açık işaretleriyle birlikte bu Tanrı'nın çok spesifik vaatlerine sahip olan Yahudilik gibi bir din tarafından gösterilmesi olasıydı. Bir kimsenin Tanrı'nın emirlerine uyarken ekonomik faaliyetlerinde kazandığı herhangi bir başarı, o kimsenin kişisel olarak Tanrı tarafından makbul kabul edildiğinin bir işareti olarak yorumlanabilirdi ve aslında böyle yorumlanmak zorundaydı. Bu gerçekte tekrar ve tekrar gerçekleşiyordu.

Fakat iş hayatındaki dindar Yahudi'nin durumu Püriteninkinden tamamen farklıydı ve bu farklılık Yahudiliğin ekonomi tarihindeki rolü açısından pratik önemini sürdürdü. Şimdi bu rolün ne olduğunu değerlendirelim. Sombart'ın kitabına yönelik tartışmada bir gerçek, yani Yahudiliğin modern kapitalist sistemin gelişiminde oynadığı apaçık rol ciddi biçimde sorgulanmamalıydı. Ancak Sombart'ın bu tezinin daha kesin bir hale getirilmesi gerekmektedir. Orta Çağ ve modern zamanlarda Yahudiliğin *ayırt edici* ekonomik başarıları nelerdi? Bunları

kolayca sıralayabiliriz: Tefecilikten büyük devletleri finanse etmeye kadar borç, belirli türlerde mal ticareti, özellikle perakende satış, seyyar satış ve belirgin biçimde kırsal türden ürün ticareti; toptan ticaretin belirli dalları ve menkul kıymetler ticareti, en önemlisi borsa komisyonculuğu. Yahudilerin ekonomik başarı listesine aşağıdakiler de eklenmelidir: Sarraflık, vadeli yabancı para işlemleri ya da doğal olarak sarraflığa eşlik eden çek bozma, kamu kurumlarını, savaşları ve kuruluşları finanse etme; doğal olarak Romalılara gidenlerde olduğu gibi yasaklanmış vergilerin tahsilini hariç tutan iltizam usulüyle vergi toplama, bankacılık, kredi, tahvil senetleri çıkarma. Fakat tüm bu işlerden sadece birkaçı, gerçi çok önemli olanları, (Antik Çağlar, Orta Çağ ve Doğu Asya'daki erken dönemin kapitalizminin aksine) modern Batı kapitalizmine özgü yasal ve ekonomik formların karakterini sergiler. Ayrıksı biçimde modern hukuksal formlar menkul kıymetleri ve kapitalist kuruluşları içerir, ancak bunlar spesifik olarak Yahudi kaynaklı değildir. Yahudiler bu formlardan bazılarını Batı'ya sundular, fakat formların kendisi belki de ortak bir doğulu (muhtemelen Babil) kökene sahiptir ve bunların Batı üzerindeki etkisine Helenistik ve Bizans kaynakları aracılık etmişti. Bunlar her halükarda hem Yahudiler hem de Araplar için ortak formlardı. Bu kurumların spesifik olarak modern formlarının, spesifik olarak Alman etkilerinin nüfuzuyla kısmen batı kısmen de Orta Çağ oluşumları olduğunu söylemek de doğrudur. Bu iddiaya burada ayrıntılı kanıt ileri sürmek bizi fazlasıyla konu dışına çıkaracaktır. Ancak, Borsanın bir "esnaf pazarı" olarak Yahudi değil Hristiyan tüccarlar tarafından yaratıldığı örnek yoluyla söylenebilir. Yine, Orta Çağ hukuk kavramlarının rasyonel ekonomik girişimin amaçlarına uydurulma şekli, yani *en commandite, maonen ortaklıklar*, her türden imtiyazlı şirketler ve anonim şirketlerin oluşturulma şekli[3] bu tür rasyonel ekonomik girişimlerin oluşumunda Yahudiler ne kadar büyük bir rol oynamış olursa olsun, hiçbir şekilde spesifik olarak Yahudi etkilerine dayanmıyordu. Son olarak, kamu ve özel sektör kredi ihtiyaçlarını karşılamanın karakteristik biçimde modern prensiplerinin ilk olarak, *in nuce*, Orta Çağ kent topraklarında ortaya çıktığı belirtilmelidir. Belli açılardan Yahudi olmayan bu Orta Çağ hukuksal finans formları daha sonra modern devletlerin ve diğer modern kredi alıcılarının ekonomik ihtiyaçlarına uyarlandı.

En önemlisi, özellikle modern kapitalizme özgü bir unsur, Yahudi ekonomik faaliyetlerinin kapsamlı listesinde—tamamıyla olmasa da— çok çarpıcı biçimde eksikti. Bu yerli sanayi ve fabrika sisteminde endüstriyel üretim organizasyonu (*gewerbliche Arbeit*) idi. Gettolarda çok sayıda proleterin bulunduğu, herhangi

türden bir sanayinin kurulmasına yönelik kraliyet beratlarının ve imtiyazlarının finansal kazanç olanağı sunduğu ve lonca tekeli tarafından kontrol edilmeyen endüstriyel faaliyet alanlarının açık olduğu zamanlarda hiçbir dindar Yahudi'nin (birçok dindar Püriten müteşebbisin dindar Hristiyan işçi ve zanaatkârlarla yaptığı gibi) gettodaki dindar Yahudi işçileri istihdam eden bir endüstri kurmayı düşünmemesi nasıl açıklanır? Yine, , modern dönemin neredeyse eşiğindeki sayısız yoksul zanaatkâr grubunun varlığına rağmen, yerli sanayide çalışmaya hazır Yahudi işçileri istihdam edecek hiçbir modern ve ayırt edici biçimde endüstriyel önemli bir burjuva sınıfının Yahudiler arasında ortaya çıkmaması nasıl açıklanır?

Tüm dünyada, birkaç bin yıl boyunca, servetin kapitalist kullanımının karakteristik formları, devletin ihtiyaçlarını karşılama, vergi iltizamı, kolonilerin finansmanı, büyük ekim alanlarının tesisi, ticaret ve faizle ödünç para verme olmuştur. Yahudilerin, Orta Çağlarda onların dışında geliştirilen hukuksal ve ekonomik formlarla ilgilendikleri gibi, bütün zamanlarda ve yerlerde bulunan fakat özellikle Antikite'ye özgü olan sadece bu aktivitelerle ilgilendikleri görülür. Öte yandan, Yahudiler modern kapitalizmin yeni ve ayırt edici formlarından, rasyonel emek organizasyonu ve özellikle fabrika tipi endüstriyel girişimden görece ya da tamamen uzaktılar. Yahudiler ister küçük işadamları isterse büyük ölçekli tefeciler olsun Antikite'de Uzak Doğu, Hindistan, Akdeniz kıyı bölgelerinde ve Orta Çağ Batısı'nda bütün gerçek tüccarlara özgü olan ve öyle kalan antik ve Orta Çağ ticaret ruhunu açıkça ortaya koyuyordu: "Yelkenleri yaksa da Cehennem'e sokacak kâr uğruna." her kâr fırsatını acımasızca kullanma irade ve becerisi. Fakat bu ruh, diğer dönemlerin kapitalizminden ayrı olarak modern kapitalizme özgü olmaktan çok uzaktır. Bunun tam tersi doğrudur. Dolayısıyla, ne modern ekonomik *sistem*de yeni olan ne de modern ekonomik *ruh halinin* karakteristiği olan şey spesifik anlamda Yahudi kökenli değildir.

Bu gerçeğin, modern kapitalizmin ayırt edici unsurlarının Yahudilerden oldukça ayrı olarak ortaya çıkmasının ve gelişmesinin nihai teorik nedenleri, Yahudilerin bir parya halkı olarak özgün karakterinde ve dinlerinin ayrıksılığında bulunmalıdır. Parya statüleri sadece endüstriyel emek organizasyonuna katılmalarına mani olacak dışsal güçlükleri teşkil etti. Yahudilerin hukuksal ve fiili olarak belirsiz konumları sabit sermayeli rasyonel ve sürekli endüstriyel girişime hemen hiç izin vermedi, fakat sadece ticaret ve özellikle para ticaretine olanak sağladı. Ayrıca Yahudilerin öznel ahlaki durumları da temel öneme sahipti. Parya halkı olarak tüm toplumlarda ilkel ekonomik uygulamanın karak-

teri olan ahlaki çifte standardı korudular: Kişiye kardeşleri ile ilişkili olarak izin verilmeyen şeye yabancılarla ilişkisinde müsaade edilmiştir. Yahudi ahlakının Yahudilerden Yahudi din kardeşlerini destekleme davranışı talep etmede tümüyle geleneksel olduğu şüphe götürmez. Sombart'ın doğru olarak işaret ettiği gibi, hahamlar bu meselelerde dindaş Yahudiler ile ticari muameleler konusunda dahi ödün vermesine rağmen, bu sadece gevşekliğe ödün anlamına geliyordu; bunları kullananlar Yahudi ticaret ahlakının en yüksek standartlarının çok gerisinde kalıyordu. Her halükarda, böyle bir davranışın bir Yahudinin kendi dinsel meziyetini sergileyebildiği bir alan olmadığı kesindir.

Bununla birlikte,Yahudiler için yabancılarla ekonomik ilişki alanı, özellikle dindaş Yahudilerle ilişkili olarak yasaklanan ekonomik ilişkiler bir ahlaki kayıtsızlık alanıydı. Bu, kuşkusuz her yerdeki tüm halkların temel ekonomik ahlakıdır. BununYahudi ekonomi ahlakı olarak kalmış olması kaçınılmaz bir sonuçtu çünkü Antikite'de dahi Yahudiler neredeyse her zaman düşmanlar olarak görüldüler. Hahamların özellikle Yahudi olmayanlara karşı adaleti emreden ünlü öğütleri dinsel yasanın dindaş Yahudilerden faiz almayı yasaklamasını ancak Yahudi olmayanlarla yapılan muamelelerde buna müsaade etmesini değiştiremedi. Hahamların nasihatleri, yine Sombart'ın doğru biçimde ifade ettiği gibi, yasanın bir yabancı, yani düşman ile alışverişte, diğer tarafın yaptığı bir hatadan faydalanmak gibi bir meselede, başka bir Yahudiyle ticarette olduğundan daha az derecede örnek bir yasaya uygunluğu talep ettiği gerçeğini de değiştiremedi. Kısacası, Yahudilerin içinde bulunduğu ve Yahve'nin vaadlerinin sonucu olduğunu gördüğümüz parya durumunun ve sonuçta Yahudilerin Yahudi olmayanlar tarafından sürekli aşağılanmalarının, Yahudi halkının yabancılarla olan ilişkileri açısından dindaş Yahudilerle olduğundan farklı bir ekonomik ahlakı sürdürmesine kaçınılmaz olarak neden olduğunu göstermek için hiçbir kanıt gerekmez.

2. Püriten Asketizmine Karşı Yahudi Rasyonalizmi

Katolikler, Yahudiler ve Protestanların ekonomik kazanım açısından kendilerini içinde buldukları karşılıklı ilgililik durumunu özetleyelim. Dindar bir Katolik ekonomik meseleler söz konusu olduğunda, kendini sürekli papalık emirlerini ihlal eder ya da ihlalin eşiğinde bir tutum sergiler halde buldu. Onun ekonomik davranışı günah çıkarmada sadece *rebus sic stantibus* prensibine dayanarak göz ardı edilebiliyordu ve ona sadece gevşek, olasılıkçı bir temelde müsaade edilebilirdi.

Dolayısıyla belli bir dereceye kadar, iş yaşamının kendisi ayıp ya da, en iyi ihtimalle, pozitif olarak Tanrı'nın rızasına uygun olmayan bir şey olarak görülmek zorundaydı. Bu Katolik durumunun kaçınılmaz sonucu, dindar Yahudilerin Yahudiler arasında icra edildiğinde Yahudi cemaati tarafından kat'i biçimde Yahudi yasasına aykırı ya da en azından Yahudi geleneğinin bakış açısından şüpheli olarak görülecek ekonomik faaliyetleri Hristiyanlar arasında icra etmeye teşvik edilmesiydi. En iyi ihtimalle bu gibi muameleler, Yahudi dinsel hukukunun gevşek bir yorumu temelinde ve o zaman da sadece yabancılarla olan ekonomik ilişkilerde müsaade edilebilirdi. Asla pozitif ahlak değeriyle donatılmadılar. Dolayısıyla, Yahudilerin ekonomik davranışı; Yahudilerin dinsel yasasına herhangi bir biçimsel aykırılık yokluğunda Tanrı tarafından müsaade edilmiş, fakat bu tür davranışın toplum ekonomisindeki ortalama kötülüklerle ilişkisi nedeniyle ahlaki olarak kayıtsız görünüyordu. Bu Yahudiler arasındaki ikinci dereceden ekonomik meşruiyet standardıyla ilgili gözlemlerde var olan her fiili hakikatin temelidir. Tanrı'nın böyle başarılı bir ekonomik faaliyeti taçlandırması, Yahudi işadamına bu alanda açıkça itiraz edilebilir ya da yasak hiçbir şey yapmamış olduğu ve gerçekte diğer alanlarda da Tanrı'nın emirlerine sıkı sıkıya bağlı kalmış olduğunun bir işareti olabilir. Fakat Yahudi için kendi ahlaki meziyetini ayırt edici biçimde modern iş davranışıyla göstermek yine de zor olacaktı.

Fakat bu, kesinlikle dindar Püritenin durumuydu. Püriten dinsel meziyetini ekonomik faaliyetiyle gösterebiliyordu; çünkü o ahlaki olarak kınanacak hiçbir şey yapmıyor, dinsel kanunların gevşek yorumlamalarına ya da çifte ahlak sistemlerine başvurmuyor ve ahlaki geçerliğin genel alanında kayıtsız hatta ayıplanacak biçimde davranmıyordu. Aksine, Püriten dinsel meziyetini tam olarak ekonomik faaliyetinde gösterebiliyordu. İş yaşamında mümkün olan en vicdanlı tavrı sergiliyordu, çünkü ekonomik faaliyetindeki rasyonel ve meşru davranışı vasıtasıyla bütünsel yaşam modelinin rasyonel metodolojisini fiilen somutlaştırıyordu. Ahlaki modelini kendi gözlerinde ve aslında cemaatinin çevresinde, ekonomik davranışı—göreceleştirilmiş değil—mutlak değiştirilemezliği tartışmasız kılacak derecede meşrulaştırıyordu. Hiçbir gerçek dindar Püriten —bu en önemli noktadır—faizcilikten, (Yahudilere izin verilen) başkasının hatasından çıkar sağlama, pazarlık ve hileli ticaret ya da politik veya kolonyal sömürüye katılmakla elde edilen herhangi bir kazancı Tanrı'nın rızasına uygun telakki edemezdi. Quaker'lar ve Baptistler dini meziyetlerinin, sabit fiyatları ve herkesle koşulsuz olarak yasal ve tamahsız, mutlak anlamda güvenilir iş ilişkileri gibi uygulamalarla tüm insanlık önünde onaylanacağına inanıyordu. Tam

olarak bu gibi uygulamaların dinsizleri kendi cinslerinden ziyade onlarla ticaret yapmaya ve paralarını kendi halkınınkilerden ziyade dinsel mezhep üyelerinin tröst şirketleri ya da sınırlı sorumlu teşebbüslerine bağlamaya teşvik etti. Tüm bunlar, kendi iş uygulamaları onları Tanrıları huzurunda makbul kılarken dahi dinsel mezhepleri zengin yaptı.

Buna karşın, uygulamada Yahudilerin parya yasası olan ve yabancılar için geçerli olan Yahudi yasası onların, sayısız çekinceye rağmen, Püritenlerin Yahudi olmayanlarla tüccarın açgözlülüğünün göstergesi olarak şiddetle reddettiği alışverişe girmesini sağladı. Ancak dindar Yahudi, böyle bir tutumu katı yasallıkla, kanunların tam icrasıyla, dininin tüm maneviyatıyla, kendi ailesi ve cemaatine yönelik en fedakârca sevgiyle ve aslında Tanrının bütün mahlûkatına yönelik şefkat ve merhametle birleştirebilirdi. Çünkü yabancılara ilişkin kanunların işleyişi nedeniyle Yahudi dindarlığı, izin verilen ekonomik davranış alanını gerçek uygulamada hiçbir zaman bir kimsenin Tanrı'nın emirlerine itaatinin samimiliğinin gösterilebildiği bir alan olarak görmüyordu. Dindar Yahudi iç ahlaki standartlarını ekonomik bağlamda izin verilebilir gördüğü şeyle asla ölçmüyordu. Konfüçyüsçünün gerçek yaşam idealinin dinsel tören estetiği ve edebiyatta kapsamlı bir eğitim görmüş ve ömrünü klasiklere çalışmaya adamış soylu olması gibi, Yahudi de kendi ahlaki idealini yasa ve vaka çözümlemede eğitimli bilge, çok sık olarak karısının yönetimine terk ettiği işi pahasına kendini kutsal yazmalara ve yorumlara kaptırmış entelektüel olarak oluşturdu.

İsa'nın başkaldırdığı, otantik geç Yahudiliğin edebi irfanına ilgisiyle birlikte işte bu entelektüel karakteriydi. Eleştirisinin arkasında bazılarının ona atfettiği "proleter" güdüler değil, daha ziyade her ikisi de küçük bir kent sakinine uygun ve onun Kudüs kent-devletinin toprağında yetişmiş hukuk bilgisi virtüözlerine yönelik temel muhalefetini teşkil ediyordu. Bu gibi yasacı kent çevrelerinin üyeleri, "Nasıra'dan iyi bir şey çıkabilir mi?" diye klasik dünyada herhangi bir seyyah tarafından yöneltilebilecek türde bir soru soruyordu İsa'nın yasa bilgisi ve ona riayeti, Şabat Günü'nde dahi koyunlarının kuyularda yatmasına izin veremeyecek, gerçekte pratik işlerle meşgul olan insanlar tarafından kanıtlanan ortalama yasacılığın temsiliydi. Öte yandan gençlerinin yasacı eğitimlerinin yanı sıra gerçek anlamda dindar Yahudiler için zorunlu olan yasa bilgisi, hem nicelik hem de nitelik olarak Püritenlerin İncil karakteristiği ile fikri meşguliyete baskın gelmişti. Bilgisi dindar Yahudiler için zorunlu olan dinsel yasanın faaliyet alanı sadece Hindular ve Persler arasındaki ritüel yasanın faaliyet alanı ile karşılaşırıla-

bilir, ancak Yahudi yasası bunları ahlaki emirleri salt ritüel ve tabucu normların ötesinde kapsaması açısından çok fazla aşmıştı.

Yahudilerin ekonomik davranışı, ancak bu yasacı ahlaki normların kendilerine izin verdiği en az direnç doğrultusunda hareket etti. Bu uygulamada farklı derecelerde bütün gruplarda ve uluslarda bulunan kazanç güdüsünün burada öncelikle çoğu kez düşman olarak görülen yabancılarla ticarete yönelmiş olduğu anlamına geliyordu. Yeşu zamanı ve şüphesiz sürgün sonrası dönemde dahi dindar Yahudi bir kent sakiniydi ve tüm Yahudi yasası bu kent statüsüne yönelikti. Ortodoks Yahudiler bir kurban töreni ibadetlerini talep ettiği için, tek başına değil mutlaka topluluk içinde yaşamak zorundaydı. Bugün dahi örneğin Birleşik Devletler'de olduğu gibi, Reform grubu Yahudileriyle karşılaştırıldığında kentsel yerleşim Ortodoks yahudilerin karakteristiğidir. Benzer biçimde, bugünkü biçimiyle muhtemelen yasada bilgili sürgün sonrası kentli bilginlerin bir ürünü olan Şabatik yıl, Yahudilerin sistematik olarak yoğun toprak tarımını sürdürmesini imkânsız kılmıştı. Günümüzde dahi, Alman hahamlar Şabatik yıl emrini Filistin'deki Siyonist kolonizasyona uygulama çabasındalar ki, bu sayede ortadan kaldırılacaktı. Ferisiler asrında bir köylü Yahudi yasaya sıkı biçimde uymadığı ve uyamadığı için ikinci sınıf idi. Yahudi yasası ayrıca Yahudilerin lonca ziyafetlerine katılmalarını, gerçekte ise Yahudi olmayanlarla aynı masada yemek yemesini tamamıyla yasaklıyordu; Orta Çağ larda olduğu gibi Antikite'de de aynı masada yemek yeme, çevre dünyada herhangi türden bir kentsel bütünleşmenin kaçınılmaz temeliydi. Öte yandan, Doğu'ya özgü ve aslen kızları mirastan mahrum etmeye dayanan Yahudi drahoma kurumu Yahudi damadı evlilikte küçük bir dükkancı olmasını destekliyordu. Bu olgunun izleri Yahudi tezgahtarların gelişmemiş sınıf bilincinde hâlâ görülmektedir.

Yahudi, daha önce tartıştıklarımızın yanı sıra bütün diğer alışverişlerinde –dindar Hindu gibi– Yasa'dan kaynaklanan tereddütlerle kontrol ediliyordu. Guttman'ın doğru biçimde vurguladığı gibi, özgün bir Yasa incelemesi, en kolay biçimde görece az sürekli emeği gerekli kılan faizcilik mesleğiyle birleştirilebilirdi.[4] Yahudi yasacı ve entelektüel eğitiminin sonucu, Yahudinin metodik yaşam modellemesi ve rasyonalizmiydi. "İnsan bir uygulamayı asla değiştirmemelidir." bir Talmud buyruğudur. Gelenek yaşamın başka hiçbir sahasında değil, sadece yabancılarla ekonomik ilişki alanında ahlaki olarak görece kayıtsız bir davranış alanı bıraktı. Gerçekte, Tanrı huzurunda tüm ilişkili şeylerin alanı, tabii hukuktan doğan ve daha fazla varsayım olmadan metodik eylem planlarına

yönelen rasyonel amaçlarca değil gelenek ve onun yorumuyla ilgili sistemli vaka çözümleme yöntemi ile belirlendi. Yahudinin Tanrı'nın Yasası'ndan korkusunun "rasyonelleştirici" etkisi her yöne nüfuz etmişti fakat tamamen dolaylı idi.

Genellikle uyanıklık, dengelilik ve dinginliğin eşlik ettiği kendini kontrol Yahudilerin yanı sıra Konfüçyüsçüler, Püritenler, Budistler ve diğer türden keşişler, Arap şeyhleri ve Romalı senatörler arasında da bulunuyordu. Fakat kendini kontrolün temeli ve önemi her durumda farklı idi. Püriten'in kendini kontrolü, kendi kurtuluş kesinliğini sağlayabilmek için tüm hayvani dürtülerini rasyonel ve metodik bir davranış planına tabi kılma zorunluluğundan kaynaklanıyordu. Kendini kontrol Konfüçyüsçü için, onun avam irrasyonelliğini hor görmesinden kaynaklanan kişisel bir gereklilik olarak görünüyordu; bu, klasik eğitim almış ve onur ve asaletten beslenen eğitimli birinin hor görmesiydi. Öte yandan antik zamanların dindar Yahudisinin kendini kontrolü, zihninin içinde eğitilmiş olduğu Yasa'yla meşgul olmasının ve Yasa'nın kesin biçimde icrasıyla sürekli ilgilenmesinin gerekliliğinin bir sonucuydu. Dindar Yahudinin kendini kontrolü Yasanın icrasıyla dindar biçimde meşgul olma durumundan karakteristik bir renk ve etki aldı. Yahudi sadece kendisinin ve halkının bu yasaya sahip olduğunu düşünüyordu; dünyanın onlara zulüm etmesi ve onları aşağılaması bu yüzdendi. Ancak bu yasa bağlayıcıydı ve bir gün, herhangi bir zamanda aniden gelebilecek fakat kimsenin hızlandırmayacağı bir eylemle Tanrı, Yasa'sına sadık kalanlar için bir Mesih krallığı yaratarak dünyanın sosyal yapısını dönüştürecektir. Dindar Yahudi sayısız kuşağın tüm alaylara rağmen bu Mesihsel olayı beklediğini ve onu beklemeye devam ettiğini biliyordu. Bu, dindar Yahudide huzursuz bir uyanıklık duygusu üretti. Fakat boşuna beklemeyi sürdürmek onun için gerekli olmaya devam ettiği için, tek başına yasaya titizlikle riayet ederek kendine saygı duygularını besledi. Sonuncu ama çok önemli olarak, dindar Yahudi güçlü ve merhametsiz düşmanlara karşı tutkularının özgür ifadesine hiçbir zaman imkân vermeyerek sürekli tetikte kalmaya devam etti. Bu baskı kaçınılmaz olarak ,yukarıda Yahve'nin vaadlerinden ve bu halkın sonuçta ortaya çıkan benzersiz acılarından kaynaklanan *hınç* duygusunun kaçınılmaz etkisiyle birleşiyordu.

Bu koşullar aslen Yahudiliğin rasyonalizmini belirliyordu, ancak bu kullandığımız anlamda "asketizm" değildir. Tabii ki Yahudilik'te asketik nitelikler vardır ancak bunlar merkezde değildir. Bunlar daha çok yasanın yan ürünleridir ya da Yahudi dindarlığının kendine özgü gerilimlerinin ürünleridir. Her halükarda, Yahudilikte gelişmiş mistik özellikler gibi bu dindeki asketik özellikler de ikinci dereceden önemlidir.

Burada, Yahudi mistisizmi hakkında başkaca bir şey söylemeye gerek yoktur; çünkü ne Kabalizm, Hasidizm ne de onun başka bir formu -Yahudiler için ne kadar semptomatik öneme sahip olursa olsun- ekonomik alanda pratik davranışa yönelik önemli güdüler üretmiyordu.

Dindar Yahudilerin estetik olan her şeyden asketik nefreti aslen, Yahudilerin bir zamanlar çok iyi geliştirilmiş Melek Bilimi'nin artistik biçim almasını engelleyen On Emrin ikinci emrine dayanıyordu. Fakat estetik şeylere yönelik hoşnutsuzluğun diğer nedeni Tapınak kültünün bozulmasından çok önce Diaspora'da uygulandığı şekliyle dahi Sinagog'taki dinsel ibadetin salt pedagojik ve emir kipinde olmasıdır. O zamanda bile, Yahudi peygamberliği orgiastik, orkestral ve dansla ilgili faaliyetleri etkin biçimde yok ederek plastik unsurları kültten fiilen kaldırmıştı. Roma dini ve Püritenizm'in, Yahudilikten oldukça farklı nedenlerle olsa da estetik unsurlara ilgili olarak benzer yolları izlemesi ilgi çekicidir. Bu yüzden, Yahudiler arasında plastik sanatlar, resim ve drama başka yerde oldukça normal olan din ile temas noktalarından yoksundu. Bunun nedeni (Süleyman'ın) Ezgiler Ezgisi'nin belirgin tenselliğiyle karşılaştırıldığında seküler lirisizmin ve özellikle cinselliğin erotik yüceltilmesinin çarpıcı biçimde azalmasıydı. Tüm bunların temeli Yahudiliğin cinselliğe yönelik ahlaki tutumunun natüralizminde bulunacaktır.

Yahudiliğin tüm bu özellikleri genel bir tema ile karakterize edilmiştir: Hayatın, Tanrı tarafından seçilmiş (mevcut statülerine rağmen mutlak biçimde seçilmiş) halka dayatılan cehennemi karakterinden kurtarılmayla ilgili sessiz, inançlı ve sorgulayıcı beklentinin dinin eski vaadleri ve yasalarına nihai olarak yeniden odaklanması. Diğer taraftan, bu dünyanın artistik ya da romantik olarak yüceltilmesine serbestçe teslimin tamamıyla boş olduğu ve Yahudileri Tanrı'nın yol ve gayelerinden saptırma eğilimi olduğu savunuluyordu. Hahamların bu konuyla ilgili sözleri vardır. Sonuç olarak, bu dünyanın yaratılma gayesi bile zaman zaman geç Makkabi dönemi Yahudileri için de sorunsal olmuştu.

Hepsinden önemlisi, Yahudilikte eksik olan, içsel dünyaya ait bir asketizmin belirleyici niteliği idi: Bireyin başka her şeyi besleyen kurtuluş inancının (*certitudo salutis*) bakış açısından dünya ile bütüncül ilişkisi. Yine bu önemli meselede Yahudilik için nihai anlamda belirleyici olan şey dinin parya karakteri ve Yahve'nin vaadleri idi. Bu dünyanın Kalvinizme özgü olan gibi asketik bir idaresi geleneksel bakımdan dindar olan bir Yahudinin aklından geçireceği en son şeydi. Çünkü o İsrail'in günahları yüzünden allak bullak olmuş ve herhangi

bir insan eylemi ile değil, sadece Tanrı'nın zamanı geldiğinde bazı açık mucizeleriyle düzelebilecek mevcut dünyayı kontrol etmeyi metodik olarak düşünemezdi. O Tanrı'nın şanı için ve kendi kurtuluşunun tanımlayıcı bir işareti olarak, bu dünyayı ve onun günahlarını tecelli etmiş kutsal iradenin rasyonel normları altına sokmayı "misyonu", dinsel "mesleği" olarak alamazdı. Dindar Yahudinin öteki dünyada seçilmişler arasında olmaktan emin olabilen Püritene göre üstesinden gelmek zorunda olduğu çok daha zor bir kaderi vardı. Tanrı dünyanın olduğu gibi kalmasına müsaade ettikçe, dünyanın Tanrı'nın vaadlerine itaatsiz kalmaya devam edeceği gerçeğiyle barışık olmak Yahudi bireyin göreviydi. Yahudinin sorumluluğu, hahamların emirlerine uyarak kendisine karşı sabırlı ve yasalarına uygun davranmak zorunda olduğu Tanrı'nın kendisine halkının düşmanlarına karşı mücadelede lütuf ve başarı göndermesinden memnuniyet duyarken dünyanın bu itaatsizliğiyle de barışık olmaktı. Bu Yahudi olmayanlara objektif ya da kişiler üstü biçimde, sevgi ve nefret olmadan, sadece izin verilene uygun davranmak anlamına geliyordu.

Yahudiliğin Yasaya sadece zahiri olarak uyulmasını talep ettiği yaygın görüşü doğru değildir. Bu doğal olarak genel eğilimdir; fakat dinsel olarak gerçek takvanın koşulları çok daha yüksek bir düzlemde duruyordu. Her halükarda, Yahudi yasası, kendi takipçilerinde bireysel eylemleri birbiriyle karşılaştırma, hepsinin net sonucunu hesaplama eğilimini teşvik etti. İnsanın Tanrı ile belirsiz bir toplama sahip sade bir sevap ve günah muhasebesi ilişkisiyle ilgili bu anlayış (Püritenler arasında da ara sıra bulunabilecek bir anlayış olarak) Yahudiliğin hâkim resmi görüşü olmamış olabilir. Ancak, Yahudiliğin çifte standart ahlakı ile birlikte Yahudilik içerisinde böyle bir yönelimin Püritanizm'de geliştiği ölçekte yaşam idaresine metodik ve çileci bir yönelimi engellemek yeterli idi. Yahudilikte, Katoliklikte olduğu gibi bireyin belirli dinsel emirleri uygulamaktaki eylemlerinin kendi kurtuluş fırsatlarını garanti etmesine eşdeğer olması da önemlidir. Bununla birlikte hem Yahudilik hem de Katoliklik'te, Tanrının lütfuna olan bağımlılık Yahudilik'te Katoliklik'te olduğu gibi evrensel olarak kabul görmemekle birlikte, Tanrı'nın lütfuna insanın yetersizliğinin tamamlayıcısı olarak ihtiyaç duyuluyordu.

Dinsel lütuf statüsü Yahudilik'te, Filistin *Teşuvasının* (pişmanlık) bozulmaya uğramasından sonra, Katoliklik'te olduğundan daha az gelişmişti. Uygulamada bu Yahudinin kendisi için daha büyük bir sorumluluk üstlenmesiyle sonuçlandı. Kişinin bu sorumluluğu ve aracı bir dinsel kurumun yokluğu Yahudi yaşam modelini zorunlu olarak, benzer Katolik yaşam modelinden daha sistematik ve

kişisel olarak daha sorumlu kıldı. Yine de, yaşamın metotlu kontrolü Yahudilik'te, Püritenlere özgü ayırt edici asketik güdülenmenin yokluğu ve aslen bozulmamış olan Yahudi içsel ahlak geleneğinin sürekli varlığı tarafından sınırlanmıştı. Hiç kuşkusuz, Yahudilik'te asketik olarak adlandırılabilecek uygulamalara yönelik çok sayıda bağımsız uyarıcı mevcuttu; fakat temelde asketik bir dinsel güdünün birleştirici gücü eksikti. Yahudi dindarlığının en yüksek formu fiili davranışta değil dinsel ruh hali'nde (*Stimmung*) bulunur. Bir Yahudi için bu dünya tümüyle çelişkili, düşman ve—Hadrian zamanından beri bildiği gibi—insan eylemiyle değiştirilmesi imkânsız iken, dünyaya yeni bir rasyonel düzen dayatmakla Tanrı'nın iradesinin insan icracısı olacağını düşünmesi nasıl mümkün olabilirdi? Bu dindar Yahudi için değil, özgür düşünceli Yahudiler için mümkün olabilmiştir.

Püritenlik Yahudiliğe her zaman içsel bir benzerlik hissetti, ancak bu yakınlığın sınırlarını da hissetti. Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki prensip benzerliği, tüm farklılıklarına rağmen, Aziz Paul'ün Hristiyan takipçilerinde için olduğu gibi Püritenler için de aynı kalmıştı. Hem Püritenler hem de ilk Hristiyanlar Yahudilere her zaman bir zamanlar Tanrı tarafından seçilmiş bir halk olarak tepeden baktı. Fakat Aziz Paul'ün benzersiz eylemlerinin erken Hristiyanlık için şu önemli etkileri oldu. Bir taraftan Aziz Paul Yahudilerin kutsal kitabını Hristiyanların kutsal kitaplarından biri ve başlangıçta tek kitap haline getirdi. Bu sayede, Paul Wernle'ın özel olarak belirttiği gibi, Yunan özellikle Gnostik Entelektüalizminin tüm saldırılarına karşı güçlü bir engel oluşturdu.[5] Fakat öte yandan, Aziz Paul sadece bir hahamın sahip olabildiği bir diyalektiğin yardımıyla ara sıra Yahudi yasasındaki en karakteristik ve etkili olan şeyleri, yani tabucu normları ve Mesihin benzersiz vaadlerini aşıyordu. Bu tabu ve vaadler Yahudilerin tüm dinsel değerini parya konumlarına bağladığı için Aziz Paul'ün atılımı etkisi açısından çok önemliydi. Aziz Paul bu atılımı, bu vaadleri İsa'nın doğumuyla kısmen uygulanmış ve kısmen kaldırılmış olarak yorumlayarak başardı. O İsrail atalarının, kutsanmışlığı Tanrı'nın seçiminin teminatı olan inançla bulduklarını göstererek Yahudi tabularının ve Mesihçi vaadlerin ortaya çıkışından çok önce Tanrı'nın iradesine uygun yaşadıklarına ilişkin son derece etkileyici kanıtı başarıyla kullandı.

Aziz Paul'ün benzersiz misyoner emeklerinin arkasındaki dinamik güç, onun yahudilere parya statüsünden kurtulma bilinci tarafından sağlanan muazzam bir kurtuluş teklifiydi. Böylece bir Yahudi, Yahudiler arasında bir Yahudi olabildiği gibi Grekler arasında bir Grek olabiliyor ve bunu dine yönelik aydınlanmış bir düşman-

lık vasıtasıyla değil inanç paradoksu içerisinde başarabiliyordu. Bu, Aziz Paul tarafından getirilen tutkulu özgürleşme hissiydi. Yahudi gerçekte bu gerçek Tanrı tarafından çarmıhta terk edildiğine inanan yeni kurtarıcıya inanarak kendisini Tanrısının antik vaadlerinden kurtarabiliyordu.

Yahudileri parya konumlarına sıkıca bağlamış olan bu dayanıklı zincirlerin parçalanmasıyla çeşitli sonuçlar ortaya çıktı. Bunlardan biri, Diaspora Yahudilerinin bu tek adama, Aziz Paul'e olan yoğun nefretiydi ki bunun doğruluğu yeterince kanıtlanmıştır. Diğer sonuçlar arasında ilk Hristiyan cemaatinin dalgalanmaları ve mutlak belirsizliğinden; havari James ile "büyük havarilerin" İsa'nın kendi seküler hukuk anlayışıyla uyumlu, herkes için geçerli ve bağlayıcı olacak minimum ahlaki bir hukuk tesisi çabalarından ve son olarak Yahudi Hristiyanlarının açık düşmanlığından söz edilebilir. Aziz Paul'ün yazdığı her satırda, Mesih'in kanı vasıtasıyla umutsuz "köle hukuku"ndan özgürlüğe kavuşmadaki çok güçlü hazzı hissedebiliriz. Genel sonuç bir Hristiyan dünya misyonu olasılığıydı.

Aziz Paul gibi Püritenler de Tanrı'nın iradesinin eski Ahit'te şahit olunan çeşitli diğer ifadelerini –tüm esnekliklerine karşın- benimsemelerine ve bağlayıcı olarak kabul etmelerine rağmen Talmut hukukunu ve hatta Eski Ahit'in karakteristik ritüel hukukunu reddettiler. Püritenler bunları benimsedikçe ayrıntılı meselelerde dahi Yeni Ahit'ten elde ettikleri normları daima birleştirdiler. Püriten uluslar, özellikle de Amerikalılar tarafından gerçekten hoş karşılanan Yahudiler, dindar Ortodoks Yahudiler değil, daha ziyade Ortodoksluğu bırakmış, Educational Alliance'da eğitim almış ve son olarak vaftiz olmuş zamanımızın Yahudileri gibi reforma uğramış Yahudilerdi. Bu Yahudi grupları başta hiçbir tartışma olmadan kabul edildiler, hatta şu an dahi oldukça içten kabul edilmektedirler. Öyle ki herhangi bir farklılık işareti dahi görünmeyecek şekilde özümsenmektedirler. Püriten ülkelerdeki bu durum; Yahudilerin -uzun kuşaklardan sonra dahi -"asimile edilmiş Yahudiler"- olarak kaldığı Almanya'daki durumla mukayese edilebilir. Bu olaylar açık biçimde Püritenizmin Yahudilikle olan fiili akrabalığını ortaya koyar. Ancak Püritenizm'deki kesin biçimde Yahudi olmayan unsur Püritenizm'in modern ekonomik ruh halinin oluşumunda özel rolünü oynamasını ve din değiştirmiş Yahudilerin -Püriten yönelimlerden başka yönelimleri sahip başka uluslar tarafından başarılamayan- yukarıda sözü geçen özümsenmesini gerçekleştirmesini olanaklı kıldı.

3. İslam'ın Dünyeviliği ve Ekonomik Ahlakı

Yakın Doğu monoteizminin görece geç ürünü olan ve içinde Eski Ahit ve Yeni Ahit unsurlarının çok önemli bir rol oynadığı İslam, kendini Yahudilikten çok farklı bir biçimde dünyayla "uyumlu kıldı." İslam'ın birinci Mekke döneminde Muhammed Peygamber'in eskatolojik dini, dünyadan çekilme eğilimi sergileyen dindar gizli kent cemaatlerinde gelişti. Fakat Medine'deki sonraki gelişmelerde ve erken Müslüman toplulukların oluşumunda din kendi saf formundan bir ulusal Arap savaşçı dinine ve hatta daha sonra, çok güçlü statü vurgusuna sahip bir dine dönüştü. İslama dönmeleri Peygamberin kesin başarısını sağlayan takipçiler sürekli biçimde güçlü ailelerin üyeleriydi.

Kutsal savaşla ilgili dinsel emirler ilk planda din değiştirmeye yönelik değildi. Daha ziyade, temel amaç, " (kitap sahibi yabancı dinlerin takipçileri) àlçakgönüllülükle vergi (*cizye*) verinceye", yani İslam, başka dinlerden vergi alarak dünyanın sosyal skalasının zirvesine yükselene kadar savaş idi. İslam'ı bir efendiler dini olarak damgalayan tek faktör değildir. Askeri ganimet, buyruklarda, vaatlerde ve hepsinden önemlisi özellikle dinin en antik dönemini karakterize eden beklentiler de önemlidir. İslam'ın Ekonomik ahlakının nihai unsurları dahi salt feodal idi. Dinin, ilk kuşağındaki en dindar bağlıları en zengin hale geldiler, ya da daha doğrusu, kendilerini –en geniş anlamda– askeri ganimetle inancın diğer üyelerinden daha çok zenginleştirdiler.

Savaş ganimetleri ve İslam'daki siyasal büyüme vasıtasıyla artan zenginlik tarafından oynanan rol, Püriten dinindeki zenginliğin oynadığı rol ile taban tabana zıttır. Müslüman geleneği, dindarın gösterişli kıyafetini, kokusunu ve özenli sakal biçimini memnuniyetle tasvir eder. Hadise göre Muhammed tarafından pejmürde bir kılıkla huzurunda bulunan varlıklı birine söylenen – "Allah bir kuluna ihsanda bulunduğunda, onu üzerinde görmeyi ister." -sözü Püriten ekonomik etiğine son derece zıttır ve bütünüyle feodal statü kavramlarıyla ilişkilidir. Bu söz, dilimizde, varlıklı bir insanın "statüsüne uygun yaşamaya" mecbur olması anlamına gelecektir. Kuran'da Muhammed Peygamber, her tip manastır hayatını (*rahbaniye*) tümüyle reddeder şekilde temsil edilir. Bununla birlikte asketizmi bütünüyle reddetmez; çünkü oruç, yakarış ve riyazete saygı gösteriyordu. Muhammed'in bekarlığa karşı olması Luther'in güçlü biçimde tensel doğasını ifade eden ünlü ifadelerinde açıkça görülenlere benzer kişisel güdülerden, yani Talmud'da da bulunan, "belli bir yaşa geldiğinde evlenmeyen ki-

şinin günahkâr olduğu inancından kaynaklanmış olabilir. Fakat Muhammed'in kırk gün et yemekten sakınan birinin ahlaki karakteri hakkında şüphe ifade eden hükmünü; ayrıca, antik İslam'ın bazıları tarafından bir Mehdi olarak göklere çıkarılan ünlü bir destekçisinin babası Ali'nin aksine neden saçında güzellik malzemesi kullandığı sorusuna "kadınlar konusunda daha başarılı olmak için" cevabını ahlaki bir kurtuluş dininin azizler edebiyatında (hagiology) eşsiz olarak telakki etmeliyiz.

Fakat İslam, gerçekte hiçbir zaman bir kurtuluş dini değildi; kurtuluşla ilgili ahlaki kavram gerçekte İslam'a yabancıydı. Onun öğrettiği tanrı merhametli olmasına, emirlerinin yerine getirilmesi insanın gücünün ötesinde olmamasına rağmen, mutlak güce sahip bir Tanrıydı. İslam'ın en önemli bütün emirlerine temelde siyasal bir karakter damga vuruyordu : Dış düşmanlara karşı grubun savaş gücünü artırmak adına şahsi kan davalarını kaldırma, cinsel davranışın gayrı meşru formlarının yasaklanması ve meşru cinsel ilişkilerin güçlü ataerkil çizgilerde düzenlenmesi (boşanma imkânı ve kadın kölelerin cariyeler olarak korunması göz önüne getirilecek olursa, bu gerçekte sadece zenginler için cinsel ayrıcalıklar yaratıyordu), faizciliğin yasaklanması; savaş için vergi düzenlemesi ve yoksulların desteklenmesi emri. Karakter olarak aynı derecede siyasi olan, İslam'daki karakteristik dinsel yükümlülük, onun tek zorunlu dogması idi: Allah'ı tek ilah ve Muhammed'i onun peygamberi olarak tasdik etmek. Ayrıca, bir müslümanın hayatında bir kez Mekke'ye yolculuk etmesi, ramazan ayında oruç tutması, haftada bir kez toplu ibadet yapması, günlük ibadetlerini yerine getirmesi yükümlülükleri vardı. Son olarak İslam günlük yaşamda (bugün dahi medeniyetten uzak kabilelerin İslam'a döndüklerinde önemli ekonomik sonuçları olan bir gereklilik olarak) kendine özgü giyim biçimi ve temiz olmayan belli yiyeceklerden, şaraptan ve kumardan sakınma gibi koşulları dayattı. Kumarın yasaklanmasının dinin spekülatif iş girişimlerine yönelik tutumu açısından önemli sonuçları olduğu açıktır.

Antik İslam'da ne bireysel bir kurtuluş arayışı ne de mistik bir yönelim vardı. İslam'ın en erken dönemindeki dinsel vaadler bu dünyayla ilgiliydi. Servet, güç ve şeref tamamen askeri vaadlerdi ve öteki dünya dahi İslam'da bir askerin tensel cenneti olarak tasvir edilir. Dahası orijinal İslami günah kavramı benzer bir feodal yönelime sahiptir. İslam Peygamberinin günahsız olarak tasviri, Muhammed'in güçlü nefsi tutkuları ve çok küçük provokasyonlara karşı öfke patlamalarının gerçek doğasıyla pek de tutarlı olmayan geç teolojik bir yorumla-

madır. Aslında böyle bir tasvir, aynen Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra herhangi bir trajik günah duygusundan yoksun olması gibi Kuran'a dahi yabancıdır. İlk feodal günah kavramı Ortodoks İslam'da egemen kaldı; İslam için günah dinsel açıdan bozulmuşluk, küfür (*şirk*, yani politeizm) Peygamber'in kesin emirlerine itaatsizlik ve sözleşme ya da adaba aykırı davranarak statü hükümlerini ihlalin bir karışımıydı. İslam ayırt edici bir feodal ruhun başka niteliklerini de sergiler: Köleliğin, serfliğin ve çok eşliliğin açık biçimde sorgusuz kabulü; kadınların hor görülmesi ve bağımlı kılınması; dinsel yükümlülüklerin temel törensel karakteri ve son olarak, dinsel yükümlülüklerin büyük sadeliği ve mütevazı ahlaki emirlerin daha da büyük sadeliği.

Teolojik ve hukuki vaka çözümleme yönteminin doğuşu sayesinde elde edilen kapsamlı bir başarı, (Hindistan kaynaklı Fars Sufizmi'nin nüfuzunu izleyen) hem mistik hem de aydınlanmacı felsefi ekollerin ve (bugün hala güçlü biçimde Hint etkisi altında olan) Dervişler tarikatının oluşumu gibi gelişmeler İslamı nihai meselelerde Yahudilik ve Hristiyanlığa yakalaştırmadı. Yahudilik ve Hristiyanlık özellikle medeni burjuva-kent diniydi; fakat kent, İslam için sadece siyasal öneme sahipti. Yaşam idaresindeki belirli bir ciddiyet, İslam'daki resmi kültün doğası ve onun cinsel ve ritüel buyrukları tarafından üretilmiş olabilir. Küçük burjuva sınıfı büyük oranda neredeyse her yerde yayılmış ve gücü tedrici olarak artmış, son olarak resmi kurumsal dini aşan derviş dininin taşıyıcısı idi. Bu tip din, orgiastik ve mistik unsurlarıyla, temelde irrasyonel ve sıra dışı karakteriyle ve resmi ve bütünüyle gelenekçi gündelik yaşam ahlakıyla, büyük sadeliği dolayısıyla İslam'ın yayılma girişiminde etkili oldu. Yaşam idaresini, Püritenlerde ve gerçekte dünyanın kontrolüne yönelik her tür asketizmde bulunan metodik yaşam denetimine zıt yollara soktu.

İslam,Yahudiliğin aksine kapsamlı bir yasa bilgisi gerekliliğinden ve Yahudiliğin rasyonalizmini besleyen vaka çözümlemesi yönteminde entelektüel eğitimden yoksundu. İslam dinindeki ideal kişilik tipi, fıkıh bilgini (*Literat*) değil savaşçıydı. Ayrıca, İslam İsrail'de yasaya titiz bağlılıkla ilişkili ve – tarih, seçim, günah, ve Yahudilerin dağılmasıyla ilgili ruhban doktriniyle birlikte – Yahudi dininin kaçınılmaz parya karakterini belirleyen dünya üzerindeki Mesih krallığının tüm bu vaadlerinden yoksundu.

Hiç şüphesiz, Müslümanlar arasında asketik mezhepler vardı. Antik İslam'ın geniş savaşçı grupları sadeliğe yönelik bir eğilimle karakterize ediliyordu; bu onların başından itibaren Emevi saltanatına muhalefet etmelerine neden oldu. Bu, sonrakilerin dünyanın zevkini çıkarmaları Ömer'in İslam savaşçılarını fethedil-

miş topraklarda topladığı ordugâh kalelerinin katı disiplinine en güçlü karşıtlığı sunuyordu; onların yerinde şimdi bir feodal aristokrasi yükseliyordu. Fakat bu keşişlerin değil, askeri bir kastın, savaşçı bir şövalyeler tarikatının asketizmiydi. Bu kesinlikle, yaşam idaresinin bir orta sınıf asketik sistemleşmesi değildi. Ayrıca, sadece periyodik olarak etkiliydi ve o zaman dahi kaderciliğe karışmaya eğilimliydi. Bu gibi koşullarda ilahi takdire inanç tarafından ortaya çıkarılan oldukça farklı bir etkiden daha önce söz etmiştik. İslam azizler kültünün ortaya çıkışı ve son olarak büyü tarafından herhangi bir gerçek yaşam kontrolünden tamamen başka yöne saptı.

4. Budizmin Öte Dünyacılığı ve Bunun Ekonomik Etkileri

Dünyadaki ekonomik meselelerin kontrolüyle meşgul dinsel ahlak sistemlerinden ortaya çıkan karşıt uçta (Budizm'in Tibet, Çin ve Japon popüler dinlerinde kazandığı tamamıyla değişmiş görünümleri değil) değişikliğe uğramamış antik Budizm'in mistik aydınlanmacı yoğunlaşması olan dünya-redci nihai ahlak yer alır. Dünyayı en çok reddeden bu ahlak dahi amaçları bakımından iç dünyacı asketizmlerden tamamen farklı olmasına rağmen, tüm doğal içgüdüsel dürtülerin sürekli bir uyanık kontrolünü üretmesi anlamında "rasyonel"dir. Yalnızca günahtan ve acı çekmekten değil, aynı zamanda fanilikten de kurtuluşa çalışılır; bunun için *karma* nedensellik çarkından ebedi huzura hedefi izlenir. Bu arayış belirli bir insanın son derece bireyselleşmiş görevidir ve böyle olabilir. Kader yoktur; ancak herhangi bir lütuf, dua ya da herhangi bir dinsel ibadet de yoktur. Her iyi ya da kötü davranış için mükâfat ve cezalar, kozmik telafi mekanizmasının *karma* nedenselliği ile otomatik olarak kurulur. Bu ceza daima orantılıdır ve dolayısıyla zamanla sınırlıdır. Birey yaşam arzusuyla eyleme itildikçe, her yeni insan varlığında davranışının meyvelerini tam anlamıyla tecrübe etmelidir. Anlık durumu ister hayvani,ister ilahi isterse şeytani olsun, zorunlu olarak kendisi için gelecekte yeni şanslar yaratır. En soylu coşku ve en alçak şehvet bu bireyleşme zincirinde eşit olarak yeni varlığa neden olur (bu süreci ruh göçü olarak tanımlamak oldukça yanlıştır), zira Budist metafiziği ruh hakkında hiçbir şey bilmez. Bu bireyleşme süreci bu dünyada ya da öteki dünyada, yaşam arzusu mutlak biçimde tükenmediği sürece devam eder. Süreç, bireyin tüm yanılsamalarıyla özellikle de karakteristik bir ruh ve kişilik yanılsamasıyla birlikte kişisel varlığı için gösterdiği zayıf mücadelesiyle sürdürülür.

Tüm rasyonel amaçlı eylemlerin, ruhu yaşam tutkusundan ve dünyevi ilgilerle her türlü bağlantıdan arındıran yoğunlaşmış tefekkürcü öznel eylem dışında kurtuluştan uzaklaştırdığına inanılır. Kurtuluş başarısı çok az insan için; ve hatta yoksulluk, bekarlık ve işsizlik (çünkü emek amaçlı eylemdir) ve dolayısıyla dilencilik içinde yaşamaya karar verenler için dahi mümkündür. Bu seçilmiş azınlık, aile ve dünyayla tüm kişisel bağlardan bağımsız, doğru yola (*dharma*) ilişkin emirleri ifa etmekle mistik aydınlanma hedefini gözeterek -yoğun yağmurlar zamanı dışında- durmaksızın dolaşmak zorundadır. Böyle bir kurtuluş kazanıldığında, , böyle bir aydınlanmayı karakterize eden derin haz ve yumuşak başkalaşmamış sevgi, hiçbir değişimin olmadığı tek durum olan *Nirvana*'nın ebedi rüyasız uykusuna dalamayan bu varlıkta en yüksek kutsamayı sağlar. Bütün diğer insanlar, yaşam kuralı buyruklarına yaklaşarak ve bu varlıktaki büyük günahlardan kaçınarak gelecekteki varlıklarda kendi durumlarını iyileştirebilirler. Bu gibi gelecek varlıklar, *karma* nedensellik doktrinine göre kaçınılmazdır; ahlaki sebep açıklığa kavuşturulmadığı için yaşam arzusu, deyim yerindeyse, "dinginliğe ulaşmamıştır." Dolayısıyla çoğu insan için mevcut yaşam sona erdiğinde yeni bireyleşme kaçınılmazdır ve gerçek anlamda ebedi kurtuluş erişilmez olarak kalır.

Dünyadan kaçışın bu yalnızca gerçekten tutarlı konumundan herhangi bir ekonomik ahlaka ya da rasyonel bir sosyal ahlaka giden bir yol yoktur. Tüm yaratıklara uzanan evrensel merhamet hali herhangi bir rasyonel davranışın taşıyıcısı olamaz ve gerçekte ondan uzaklaştırır. Bu evrensel merhamet hali kontemplatif mistisizmin tüm canlı ve dolayısıyla fani varlıkların dayanışma durumunun mantıksal sonucudur. Bu dayanışma bütün canlı varlıklara hâkim olan ortak *karma* nedenselliği sonucu ortaya çıkar. Budizm'de, bu evrensel merhametin psikolojik temeli dinin mistik, manevi, evrensel ve akozmik aşkıdır.

Budizm eğitimli Hintli katmanların entellektualizmi tarafından önce ve sonra üretilen kurtuluş doktrinlerinin en sistematiğidir. Bireyi, etkisi bakımından kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayan, böyle bir yaşamdan sakin ve gururlu biçimde özgürleştirmesi – ki bu etkisi bakımından onun kendi ayakları üzerinde durmasını sağlıyordu– asla popüler bir kurtuluş inancı olamadı. Budizm'in eğitimli çevrenin ötesindeki etkisi, büyüsel ve tanrısal bir karizmaya sahip *shramana*, yani asketik tarafından geleneksel olarak sahip olunan muazzam prestij nedeniyleydi. Budizm yayılmacı bir popüler din haline gelir gelmez kendini beklendiği gibi, ibadet teknikleri, kültik ve sakramental lütuf ve merha-

met davranışlarıyla garanti altına alınan öteki dünya umutlarıyla, *karma* telafisine dayanan bir kurtarıcı dine dönüştürdü. Doğal olarak, Budizm salt büyüsel kavramları olumlu karşılamaya da eğimliydi.

Budizm Hindistan'da, üst sınıflar arasında Vedalara dayanan yeniden canlanan bir kurtuluş felsefesine boyun eğdi; ayrıca Hinduist kurtuluş dinlerinin, özellikle Vişnuizm'in çeşitli formlarının, Tantristik büyünün ve orgiastik gizem dinlerinin, en önemlisi *bhakti* (tanrı aşkı) inancının rekabetiyle karşılaştı. Lamaizm'de; Budizm bütünüyle büyüsel nitelikte dinsel güçleriyle ruhban olmayan kesimi kontrol eden bir teokrasinin saf manastırcı dini haline geldi. Budizm, Doğu'da yayıldığı her yerde Çin Taoizmi ile rekabet ettikçe ve onunla çeşitli bileşimlere girdikçe ayrıksı karakteri çarpıcı bir dönüşüm yaşadı ve dolayısıyla bölgenin öte dünyaya ve ata kültlerine işaret eden ve lütuf ve kurtuluş dağıtan tipik kitle dini haline geldi.

Her halükarda Budist, Taocu ya da Hindu dininden yaşamın metodik kontrolü için rasyonel bir sisteme yönelik hiçbir güdü kaynaklanmadı. Özellikle Hinduizm, daha önce ileri sürdüğümüz gibi, en güçlü olası gelenek gücünü korudu; çünkü Hinduizmin varsayımları organik toplum görüşünün en tutarlı dinsel ifadesini teşkil ediyordu. Mevcut dünya düzeni, güç dağıtımında orantılı bir cezalandırmanın mekanik işleyişi ve bireylerin ilk varlıklarında meziyetleri ve başarısızlıkları temeline dayanan mutluluk açısından kesinlikle koşulsuz biçimde doğrulanıyordu.

Asya'nın tüm bu popüler dinleri tüccarın kazanç güdüsüne, zanaatkarın geçim kaygısına (*Nahrungs-Interesse*) ve köylünün gelenekçiliğine yer bıraktı. Bu popüler dinler, hem felsefi düşünüşe hem de imtiyazlı grupların statü yönelimli geleneksel yaşam kalıplarına dokunmadı. İmtiyazlıların bu statü yönelimli kalıpları Japonya'daki feodal karakterleri; Çin'deki patrimonyal-bürokratik ve dolayısıyla güçlü biçimde faydacı özellikleri; ve Hindistan'daki bir soylu, patrimonial ve entelektüel niteliklerin bir karışımını ortaya çıkardı. Ancak, Asya'nın bu kitle dinlerinin hiçbiri yaratılmış bir dünyanın ilahi buyruklara uygun olarak rasyonel ahlaki dönüşümüne ilişkin güdüler ve yönelimler sağlamadı. Daha ziyade, hepsi bu dünyayı ezeli olarak belirlenmiş ve dolayısıyla tüm mümkün dünyaların en iyisi olarak kabul etti. En yüksek tipte dindarlığa sahip bilgelere açık tek tercih ya kendilerini kişilik üstü dünya düzeni ve spesifik anlamda kutsal tek şey olan Tao ile uyumlu kılmak ya da tek sonsuz varlığa, *Nirvana*'nın rüyasız uykusuna geçerek kendilerini amansız nedensellik zincirinden kurtarmaktı.

"Kapitalizm" tüm bu dinler arasında Batı Antikitesi'nde ve Orta Çağ dönemindeki olduğu gibi var oldu. Fakat modern kapitalizme yönelik bir gelişme ve hatta o yönde herhangi bir kıpırtı dahi yoktu. Daha da önemlisi, asketik Protestanlığa özgü olan türde bir "kapitalist ruh" da gelişmedi. Fakat Hindu, Çin ya da Müslüman tüccar, esnaf, zanaatkâr ya da vasıfsız işçinin asketik Protestan'dan daha zayıf bir "kazanç güdüsü" ile yaşadığını varsaymak hakikatleri hiçe saymaktır. Aslında aksinin gerçek olduğu görülecektir, çünkü Püritenizm'e özgü olan şey kâr arayışının rasyonel ve ahlaki olarak sınırlanmasıdır. Bu anlamdaki gerçek farklılıktan daha zayıf bir doğal teknik ekonomik rasyonalizm "yeteneğinin" sorumlu olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Hâlihazırda tüm bu insanlar bu "malı" Batı'nın en önemli ürünü olarak ithal etmektedirler ve var olan engeller herhangi bir yetenek ya da irade eksikliğinden değil, Orta Çağlar'da aramızda var olanlar gibi katı geleneklerden kaynaklanmaktadır. Rasyonel ekonomik gelişmeye yönelik bu gibi engeller daha sonra ele alacağımız salt siyasal koşullarda, egemenlik yapılarında aranmaması gerektiği kadarıyla, öncelikle dinin alanında araştırılmalıdır.

En yüksek formu entelektüel ve tefekküri aydınlanma olan büyü ve doğaüstü kurtuluş arayışını sadece asketik Protestanlık tam olarak ortadan kaldırdı. Tek başına, bir kimsenin öncelikle kendini dünyevi mesleğine (*Beruf*) adaması yoluyla kurtuluş arayışına yönelik dinsel güdüler yarattı. Kişinin mesleki sorumluluğunun metodik olarak rasyonelleştirilmiş yerine getirilmesi üzerindeki bu Protestan vurgu Hinduizm'in mesleklerle ilgili güçlü biçimde geleneksel kavramına taban tabana zıttı. Dünya asketik Protestanlığın aksine Asya'nın çeşitli popüler dinleri için büyük büyülü bir bahçe olarak duruyordu. Bu bahçede kişinin kendini bu ya da öteki dünyaya yönlendirmesinin ve onlarda güven bulmasının pratik yolu ruhları kutsamak ya da onları zorlamak ve ritüelist, putperest ya da sakramental prosedürler yoluyla kurtuluş aramaktı. Asya'nın entelektüel olmayan sınıflarının dindarlığından rasyonel, metodik bir yaşam kontrolüne giden bir yol yoktu. Bu metodik kontrole Konfüçyüsçülüğün dünyayla uyumundan, Budizm'in dünyayı reddinden, İslam'ın dünyayı fethinden ya da Yahudiliğin mesihçi beklentilerinden ve ekonomik parya yasasından da herhangi bir yol gitmiyordu.

5. İsa'nın Dünyaya Karşı İlgisizliği

Terimin bizim kullandığımız özel anlamı içerisinde dünyayı reddeden ikinci büyük din, beşiğinde büyü ve kötü ruhlara inancın hala mevcut oldu-

ğu erken Hristiyanlıktı. Kurtarıcısı öncelikle, büyüsel karizması eşsiz bireylik duygusunun kaçınılmaz kaynağı olan bir büyücüydü. Fakat Yahudiliğin mutlak biçimde eşsiz dinsel vaadleri erken Hristiyanlığın ayrıksı karakterinin belirlenmesine katkıda bulundu. İsa'nın en yoğun mesihçi beklentiler döneminde ortaya çıktığı hatırlanacaktır. Hristiyanlığın özgün mesajına katkıda bulunan bir diğer faktör de Yahudi dindarlığına özgü olan, Yasa'da bilgeliğe eşsiz ilgi idi. Hristiyan müjdesi, entelektüel olmayanın entelektüel olmayanlara, "ruhları yoksul olanlara" yönelik ilanı olarak bu yasacı bilgeliğe muhalefet olarak ortaya çıktı. İsa bir harf dahi çıkarmayı arzu etmediği "yasa"yı, Helenleşmiş, zengin ve üst sınıf insanların ve engin bilgi sahibi bilginlerin ve vaka çözümlemesi yönteminde eğitim almış Ferisilerin aksine, Yasa'yı kendilerine göre ve mesleki ihtiyaçlarına uygun olarak anlayan kırsal kesimin düşük sınıftan ve eğitimsiz, dindar halkına özgü biçimde anladı ve yorumladı. İsa'nın Yahudi yasasıyla ilgili yorumu ayin yönergeleri özellikle de Şabat'a uyma açısından daha ılımlı, fakat diğer açılardan , örneğin boşanma sebepleriyle ilgili olarak daha katıydı. Burada Yahudi yasasının koşullarının yüzeysel olarak dindar olanların günahkarlığı tarafından belirlendiği şeklindeki Aziz Paulcü görüşün öngörüsü görünmektedir. Her halükarda, İsa'nın antik geleneğin spesifik emirlerine doğrudan karşı olduğu örnekler vardı.

İsa'nın ayrıksı onuru "proleter bir içgüdüye" benzer bir şeyden değil Tanrı'ya giden yolun –kutsal Baba ile birliğinden dolayı – zorunlu olarak kendinden geçtiği bilgisinden geliyordu. Onun onurunun temelinde bilgin olmayan biri olarak hem kötü ruhların kontrolü için gerekli karizmaya hem de bir bilginin ya da Ferisininkini fazlasıyla aşan muazzam bir tebliğ kabiliyetine sahip olduğu bilgisi vardı. Bu onur şeytanları çıkarma gücünün memleketinde ve kendi ailesinde, ülkenin zengin ve soyluları, bilginler ve yasa virtüözleri arasında değil – bunların hiçbirinin arasında ona mucizeleri gösterecek büyüsel gücü verecek inancı bulamadı– dinsiz bile olsalar sadece ona inananlar arasında işlevsel olduğu kanaatini içeriyordu. O böyle bir imanı yoksullar ve ezilenler, meyhaneciler ve günahkârlar ve hatta Roma askerleri arasında buldu. Bu çeşitli karizmatik güçlerin İsa'nın Mesihliğiyle ilgili duygularında mutlak biçimde belirleyici bileşenler olduğu asla unutulmamalıdır. Bu güçler Galiçya kentlerini kınaması ve meyvesiz incir ağacına yönelik öfke dolu bedduasında temel meseleydi. Onun kendi güçleriyle ilgili duyguları, Ferisiler ve bilgelerin reddi onun için gittikçe kesin hale gelmekle beraber, İsrail'in seçiminin onun için neden

her zamankinden daha problemli hale geldiğini ve Tapınağın öneminin neden her zamankinden daha belirsiz olduğunu da açıklar.

İsa iki mutlak ölümcül günah kabul ediyordu. Biri, karizmaya ve onun taşıyıcılarına saygısızlık eden kutsal kitap bilginleri tarafından "ruha karşı işlenen günahtı". Diğeri, entelektüel kendi kardeşine "Seni ahmak!" nidasıyla hakaret savurduğunda, entelektüelin ruhen yoksullara yönelik kibri gibi kardeşçe olmayan kibirdi. Bilgine ait bu kibrin ve Helen ve haham irfanının antientelektüel bu reddi – çok ayrımsı olmasına rağmen– İsa'nın mesajının tek "statü unsuruydu". Genel olarak İsa'nın mesajı her Tom, Dick ve Harry, dünyanın tüm zayıfları için basit bir bildiri olmaktan çok uzaktır. Doğru, boyunduruk ışıktır, fakat sadece bir kez daha küçük çocuklar gibi olabilenler için. Gerçekte İsa kurtuluş için çok muazzam koşullar ileri sürmüştür; onun doktrini gerçek aristokratik niteliklere sahiptir.

İsa'nın zihninden hiçbir şey, ilahi lütfun evrenselliği kavramından daha uzak değildi. Aksine, o tüm tebliğini bu nosyona karşı yöneltti. Dar kapıdan geçebilecek, nedamet getirecek ve ona inanacak olanlar azdır. Tanrı bizzat diğerlerinin kurtuluşunu engeller ve kalplerini katılaştırır ve doğal olarak bu kadere maruz kalacakların çoğu mağrurlar ve zenginlerdir. Tabii ki bu unsur yeni değildir, çünkü eski peygamberliklerde de bulunabilir. Eski Yahudi peygamberleri, yüksek sınıfların kibirli davranışları dolayısıyla, Mesih'in yoksulların kullandığı yük hayvanı üzerinde Kudüs'e girecek bir kral olacağını öğretmişlerdi. Bu hiçbir "sosyal eşitlikçilik" ima etmez. İsa, yasa virtüözlerinin gözünde ritüel olarak kınanması gereken şekilde zenginler tarafından ağırlanmıştı; fakat o kendisini ağırlayan zengin gence servetini bağışlamasını teklif ettiğinde, İsa bu eylemi sadece genç adam "mükemmel", yani havari olmayı dilerse açık bir şekilde emretmişti. Tüm dünya bağlarından, mal ve mülkün yanı sıra aileden, Buda ve benzer peygamberlerin öğretilerinde bulacağımız gibi bir bağımsızlık sadece havarilerden talep ediliyordu. Ancak, Tanrı için her şey mümkün olmasına rağmen, servete sürekli bağlılık Tanrı'nın Krallığı'nda kurtuluş önünde en zor engellerden birini oluşturur. Çünkü servete bağlılık, bireyi dünyadaki en önemli şey olan kurtuluştan saptırır.

İsa, servetle meşgul olmanın kardeşliğe zarar vereceğini hiçbir yerde açıkça vurgulamaz, fakat bu anlayış meselenin özüdür; çünkü kanunla belirlenmiş emirler, daha yoksul insanların komşuluk birliklerine özgü olan temel karşılıklı

yardımlaşma ahlakını içerir. En önemli fark, İsa'nın mesajında karşılıklı yardımlaşma eylemlerinin kardeşçe bir sevgi duygusunu içeren bir *Gesinnungsethik*'de sistemleşmiş olmasıdır. Karşılıklı yardım emri de evrensel olarak yorumlandı, herkese genişletildi. "Komşu" en yakında bulunandır. Aslında, karşılıklı yardım anlayışı Tanrı'nın tek başına mükâfat verebildiği ve vereceği aksiyomuna dayanan akozmik bir paradoks biçiminde genişletilmiştir. Koşulsuz bağışlama, koşulsuz hayırseverlik, düşmanlara dahi koşulsuz sevgi, kötülüğe güçle karşılık vermeden adaletsizlikten koşulsuz acı çekme— bu dinsel kahramanlık taleplerimistik olarak belirlenmiş bir sevgi akozmizminin ürünleri olmuş olabilir. Fakat İsa'nın akozmik sevgi ile Yahudilerin ceza kavramını birleştirdiği, çoğu zaman olduğu gibi, göz ardı edilmemelidir. Tanrı tek başına bir gün telafi sağlayacak, öç alacak ve mükafatlandıracaktır. İnsan, yukarıda sözü geçen sevgi eylemlerinin herhangi birisini ifa etmede kendi erdemiyle övünmemelidir; çünkü övünmesi sonraki mükafatı önceden ayırır. Bir kimse Cennetteki hazineleri toplamak için bu dünyada kendilerinden geri ödeme beklenmeyecek insanlara borç para vermelidir; aksi halde eylemde bir meziyet yoktur. İsa tarafından Lazarus efsanesinde ve başka yerde kaderlerin adil biçimde eşitlendiğine yapılan güçlü bir vurgu ifae edildi. Sadece bu açıdan bakılınca, servet zaten tehlikeli bir hediyedir.

Fakat İsa genel olarak, kurtuluş için en belirleyici şeyin dünyaya ve onun kaygılarına mutlak bir kayıtsızlık olduğunu savundu. Göksel krallık, yeryüzündeki neşe âlemi, mutlak anlamda acısız ve günahsız olarak tamamen yanı başımızdadır; aslında bu kuşak onu görmeden ölmeyecektir. Geceleyin bir hırsız gibi gelecektir; zaten insanlar arasında ortaya çıkma aşamasındadır. Bırakın insan servet tanrısının zenginliğine sımsıkı sarılmak yerine, onda serbest olsun; bırakın insan Sezar'ın hakkını Sezar'a versin [Matta 22:21]—yoksa bu gibi meselelerde nasıl bir kâr vardır? Bırakın insan günlük ekmeği için Tanrı'ya dua etsin ve ertesi gün için endişelenmesin. Hiçbir insan eylemi krallığın gelişini hızlandıramaz, fakat insan kendini onun gelişine hazırlamalıdır. Bu mesaj yasayı resmi olarak feshetmemesine rağmen, vurguyu baştan sona dinsel duyguya yaptı. Yasanın ve peygamberlerin esasları, kişinin Tanrı'yı ve akranını sevmesiyle ilgili basit emir şeklinde yoğunlaştırılmıştır; buna gerçek dinsel ruh halinin meyveleri ve inançlı gösterimi (*Bewährung*) tarafından yargılanacağı şeklindeki kapsamlı anlayış ilave edildi.

Yeniden-doğuş görüşleri, hiç kuşkusuz geniş ölçüde yayılmış soteriolojik mitlerin etkisi altında; karizmanın ruhani tezahürlerinde, İsa'nın kendi ailesiyle başlayan, aslen İsa'nın inancını paylaşmamış olan cemaatlerin oluşumunda ve dinsizler arasındaki misyonerlik faaliyetinde muazzam bir gelişme üretti. Yeni oluşan Hristiyanlık, Aziz Paul'ün hayati önemdeki din değiştirmesinin parya dininden kopuşla sonuçlanmasından sonra dahi, daha eski Yahudi peygamberlikleriyle devamlılığı korudu.Bu gelişmeler sonucunda Hristiyan misyoner cemaatlerinde dünyaya yönelik iki tutum belirleyici oldu. Biri, İkinci Geliş beklentisi ve diğeri ruhun karizmatik kabiliyetlerinin muazzam öneminin tanınması idi. Dünya Efendi, yeniden gelene kadar olduğu gibi kalacaktı. Bireyden, yerinde ve çağrıldığı durumda (κλῆσις), ölümcül bir günah işlemesini emrettikleri durum dışında otoritelere bağlı, kalması isteniyordu.[6]

NOTLAR

1. Wagner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (London: Fischer Unwin, 1913), 230 vd.
2. Bkz. Weber, *Protestant Ethic*, 175.
3. *Commenda ve commandite* ile ilgili olarak bkz. Weber, *Handelsgesellschaften* (1889), 1924 *GAzSW*'de yeniden basım, 339 vd. ve Economic history, bölüm 17, "Forms of Commercial Enterprise." *Maona* İtalyan şehirlerinde bir donanmanın işletilmesi ya da denizaşırı bir koloninin sömürülmesi için kullanılan çeşitli türlerde birliklerden oluşuyordu.
4. Bkz. Julius Guttmann, "Die Juden and das Wirtschaftsleben" AfS, cilt.36,1913,149 vd. bu Sombart'ın kitabının bir eleştirisidir.(W)
5. Paul Wernle, *The Beginnings of Christianity* (New York: Putnam, 1904), cilt II, bölüm IX, özellikle 192 vd.
6. El yazmasındaki notlara göre, bu kısım daha çok genişletilmiş olmalıydı. (W)

VII. BÖLÜM

PAZAR: KİŞİLER ÜSTÜ OLUŞU VE ETİK (Parça)[1]

Bu noktaya dek sosyal eylemlerini ancak kısmen rasyonelleştiren, fakat bunun dışında çok farklı grup yapılarına sahip olan – daha dağınık ya da daha rasyonel olarak örgütlenmiş, daha sürekli ya da daha kesintili, daha açık ya da daha kapalı – grup oluşumlarını tartıştık. Hepsinin aksine, tüm rasyonel eylemlerin (*rationales Gesellschaftshandeln*) arketipi olarak *pazarda* mübadele aracılığıyla ittifak (*Vergesellschaftung*) devam eder.

Bir pazarın, potansiyel tarafların çokluğu arasında mübadele fırsatları için, tek taraflı olsa bile, rekabetin olduğu her yerde ortaya çıkacağı söylenebilir. Yerel pazar meydanı, panayır ("şehirlerarası pazar") ya da borsa (tüccarların pazarı) gibi bir mekanda fiziksel olarak toplanmaları ancak pazar oluşumunun en devamlı türünü oluşturur. Bununla birlikte, pazarın en ayırt edici özelliğinin, yani, pazarlıkta uzlaşmanın, tam olarak ortaya çıkmasına izin veren sadece bu fiziksel toplanmadır. Pazar olgusuyla ilgili bir tartışma temelde ekonominin içeriğini (*Sozialökonomik*) oluşturduğu için, burada sunulmayacaktır. Sosyolojik bakış açısından, pazar, takas edilebilir malların devredenlerine mülkiyet ya da zilyetliğin garantisi olarak yasal kazançlarının güvencesini dayatan bir norm yayımlanmadıkça, herbiri malların mübadelesi eylemi ile ortadan kaldırıldığı ölçüde belirli bir biçimde geçici olan rasyonel ittifakların bir arada var oluşunu ve birbirini izlemesini temsil eder. Tamamlanan takas ancak doğrudan ortakla bir ittifak oluşturur. Ancak, hazırlık niteliğindeki pazarlık, potansiyel ortaklar tekliflerinde sadece kendi eylemlerinden ziyade belirsiz şekilde büyük gerçek ya da hayali rakip gruplarının olası eylemleri tarafından yönlendirildiği ölçüde, her zaman bir sosyal eylemdir (*Gemeinschaftshandeln*). Bu ne kadar doğruysa, pazar o kadar çok sosyal eylem oluşturur. Ayrıca, paranın kullanımını içeren herhangi bir takas eylemi (satış) tamamen bir

sosyal eylemdir, çünkü kullanılan para, değerini diğerlerinin olası eylemleriyle ilişkisinden elde eder. Geçerliliği özellikle istenilir olmaya devem edeceği ve ödeme aracı olarak daha fazla kullanılabileceği beklentisine dayanır. Paranın kullanımıyla grup oluşumu (*Vergemeinschaftung*) rasyonel olarak anlaşılmış ya da dayatılmış normlarla oluşan herhangi bir ittifakın eşidir.

Para, pazarın fiili ve olası katılımcıları ve ödemeleri arasındaki maddi çıkar ilişkileri nedeniyle bir grup oluşturur. Tam olarak gelişmiş aşama olan sözde para ekonomisinde, sonuç olarak elde edilen durum onu meydana getirme amacı için kurulmuş bir takım normlar tarafından oluşturulmuş gibi görünür. Açıklama şunda yatar: Pazar topluluğunda her takas eylemi, özellikle para mübadelesi tek başına, özel işleme taraf olan bireyin eylemi tarafından yöneltilmez; fakat rasyonel olarak ne kadar hesaba katılırsa, mübadeleyle potansiyel olarak ilgilenen tüm tarafların eylemleri tarafından o kadar yönlendirilir. Gerçekte pazar topluluğu, pratik hayatın insanların birbirleriyle kurabildiği en kişiler üstü ilişkisidir. Bunun nedeni, pazar ilişkisi içinde doğal olarak var olan ilgili taraflar arasındaki mücadele olasılığı değildir. Herhangi bir insan ilişkisi, en yakını bile ve hatta en koşulsuz kişisel bağlılıkla nitelense bile, bazı açılardan görecelidir ve ortakla, örneğin canını kurtarmakla ilgili bir mücadeleyi içerebilir. Pazarın kişiler üstülüğünün nedeni onun gerçekçiliği, ve sadece mala yönelimidir. Pazarın kendi bağımsız eğilimlerini takip etmesine izin verildiği yerde, katılımcıları birbirlerinin kişilerine değil sadece mala bakar; kardeşlik ya da saygı yükümlülükleri ve kişisel birlikler tarafından devam ettirilen bu doğal insan ilişkilerinin hiçbiri yoktur. Hepsi sadece serbest pazar ilişkisinin özgür gelişimine engel olacaktı ve özel çıkarları bu engellerin dayandığı fikirleri zayıflatmaya yarar. Pazar davranışı çıkarların rasyonel, anlamlı takibi tarafından etkilenir. Bir alışverişin tarafının rasyonel yasallığına göre davranması ve özellikle, bir kez verilen bir sözün biçimsel dokunulmazlığına saygı duyması beklenir. Bunlar pazar etiğinin içeriğini oluşturan niteliklerdir. Bu son açıdan pazar aslında spesifik olarak kesin kavramları aşılar. Sadece hiç kaydedilmemiş işaretlerle yapılsalar ve kanıttan yoksun olsalar bile, anlaşmaların ihlali borsa kayıtlarında hemen hiç duyulmamıştır. Böyle mutlak bir kişiler üstüleştirme, insan ilişkilerinin tüm temel formlarına terstir. Sombart bu zıtlığı defalarca ve ustalıklı bir şekilde ifade etmiştir. [2]

Çıkarlar ve tekel konumları kümelerinin sömürüsü ve pazarlığıyla "serbest" pazar, yani etik normlarla sınırlanmamış pazar, kardeşlik ahlakına sahip her sistemin nefret ettiği bir şeydir. Belli derecede kişisel dostluğu ve hatta kan akra-

balığını her zaman koşul olarak gerektiren tüm grupların kesin olarak aksine pazar, temelde kardeşlik ilişkisinin herhangi bir türüne yabancıdır.

Başlangıçta, serbest mübadele ancak komşuluk ve kişisel ortaklığın dışındaki dünya ile gerçekleşir. Pazar; komşuluğun, akraba gruplarının ya da kabilenin sınırlarını aşan bir ilişkidir. Aslen, bu gerçekte bu türden tek barışçıl ilişkidir. Başlangıçta, ortak üyeler bir diğeriyle kar elde etme niyetiyle ticaret yapmaz. Kendine yeten tarım birlikleri döneminde aslında alışveriş ihtiyacı yoktu. İlkel ticaretin en karakteristik biçimlerinden biri olan "sessiz" ticaret [bakın, bölüm VIII:ii:2], pazar topluluğu ve kardeşlik topluluğu arasındaki karşıtlığı çarpıcı biçimde gösterir. Sessiz ticaret, tüm yüz yüze temastan kaçınan ve arzın malın bir geleneksel mekana konulması biçimini aldığı bir takas biçimidir; karşı öneri de aynı şekli alır ve pazarlık, taraflardan biri memnun olmadan malları geri çekene ya da diğer tarafın bıraktığı malı alana ve memnun ayrılana kadar, her iki tarafın önerdiği nesnelerin sayısındaki artışla yapılır.

Normalde takasa taraf olan her iki kişi de, ister belli bir tarafla ister diğerleriyle olsun, herbirinin takas ilişkisinin gelecekte devamıyla ilgileneceği ve bu nedenle sözüne bağlı kalacağı ve en azından iyi niyet ve adil pazarlık kurallarını ciddi biçimde ihlal etmekten kaçınacağını varsayar. Takas taraflarının yasaya uygunluğunu güvence altına alan sadece bu varsayımdır. Bu çıkar var olduğu ölçüde, "dürüstlük, en iyi ilkedir." Yine de, bu önerme evrensel olarak uygulanabilir değildir ve ampirik geçerliliği düzensizdir; normalde, bu istikrarlı alıcısı olan rasyonel girişimler durumunda en yüksektir. Zira, pazar etiğine göre karşılıklı kişisel değerlendirme olasılığı sunan böyle istikrarlı bir ilişki temelinde, ticaret kendini en başarılı şekilde sınırsız pazarlıktan muaf tutabilir ve tarafların yararına, fiyatlardaki dalgalanmanın ve geçici çıkar kümesinin sömürüsünün görece sınırlanmasına dönebilir. Sonuçlar, fiyat oluşumu için önemli olmalarına rağmen, burada ayrıntılı olarak konuyla ilgili değildir., Herhangi bir özel alıcı tercihi olmadan sabit fiyat ve mutlak ticaret dürüstlüğü, Yakın ve Uzak Doğu'nun aksine, orta çağ Batısının denetim altındaki yerel semt pazarlarının oldukça özel nitelikleridir. Ayrıca, bunlar, Erken Kapitalizm olarak bilinen kapitalist ekonominin bu özel aşamasının bir ürünü olmakla beraber bir koşuludur da. Bu aşamanın artık var olmadığı yerde onlar da yoktur. Mübadele ile düzenli ve aktif olmaktan ziyade zaman zaman ve pasif olarak uğraşan bu statü grupları ve diğer gruplar tarafından da uygulanmazlar. *Caveat emptor* ilkesi, deneyimin gösterdiği gibi, özellikle feodal tabakayı içeren alışverişlerde ya da her süvari

subayının bildiği gibi, arkadaşlar arasındaki at ticaretinde gerçekleşir. Pazar yerinin özel ahlakı onlara yabancıdır. Onlar ticareti, herhangi bir kırsal topluluğun komşularının yaptığı gibi, tek sorunun kimin kimi aldatacağı olan bir etkinlik olarak düşünürler.

Pazarın özgürlüğü tipik olarak kutsal tabular tarafından ya da statü gruplarının yabancılarla tekeli imkansız kılan tekelci ittifakı aracılığıyla sınırlanır. Bu sınırlamalara yönelik olarak, varlığı, kazanç fırsatlarının paylaşılması için bir cazibe oluşturan pazar topluluğunun devamlı saldırısını buluruz. Tekelci bir gruptaki edinme süreci yabancılara kapalı hale gelme noktasına ulaşabilir; örneğin toprak ya da ortak arazileri paylaşma hakkı açık bir şekilde ve kalıtımsal olarak kazanılmış hale gelebilir. Para ekonomisi ve onunla birlikte, hem dolaylı takasla doyurulabilen ihtiyaçların giderek artan farklılaşması hem de arazi sahipliğinden bağımsızlık genişledikçe, böylesi bir sabit, kalıtımsal edinme durumu normal olarak bireysel tarafların, kazanılmış mülk haklarını yabancı olsa bile en yüksek teklif veren ile takası için kullanma imkanına artan ilgisini oluşturur. Bu gelişme, uzun vadede endüstriyel bir girişimin ortak mirasçılarının paylarını daha özgürce satabilmek için bir birlik oluşturmasına neden olan gelişmeye oldukça benzerdir. Buna karşın, yeni geliştirilen kapitalist bir ekonomi ne kadar güçlü hale gelirse, pazar içinde kutsal bağlar ve statü bağları tarafından sınırlama olmadan üretim ve iş hizmetlerinin araçlarını elde etmede ve ürünlerini satma fırsatını statü gruplarının satış tekelleri tarafından dayatılan sınırlamalardan kurtarmada etkisi o kadar büyük olacaktır. Bu nedenle kapitalist çıkarlar serbest pazarın devamlı genişlemesini destekler; fakat bu sadece bazılarının, siyasal otoriteden ayrıcalıklar satın alma ya da açıkça sermayenin gücü aracılığıyla ürünlerinin satışında ya da üretim araçlarının elde edilmesinde kendilerine bir tekel elde etmeyi ve böylece pazarı kendi hesaplarına kapatmayı başardıkları noktaya kadar geçerlidir.

Bu nedenle statü gruplarının tekellerinin dağılması tüm maddi üretim araçlarının tam olarak elde edilmesinin doğrudan sonucudur. Bu, kapitalist sistemde çıkarı olanların, kendi yararlarına, malların sahipliğini ve kullanım biçimlerini düzenlemeyi sağlayan bu toplulukları etkileme konumunda olduğu yerde; ya da tekelci bir statü grubu içinde üstünlüğün pazarda kazanılmış mülk haklarının kullanımıyla ilgili olanlar tarafından kazanıldığı yerde gerçekleşir. Bir başka sonuç, mülkiyeti düzenleyen topluluğun zorlayıcı aygıtı tarafından kazanılmış ya da kazanılabilir olarak güvence altına alınan bu hakların kapsamının maddi

mallardaki haklarla ve sözleşmeli iş haklarını kapsayan sözleşmeden doğan haklarla sınırlı hale gelmesidir. Bütün diğer sahiplenmeler, özellikle alıcılarınkiler ya da statü gruplarının oluşturduğu tekellerinkiler, ortadan kaldırılır. Serbest rekabet olarak adlandırdığımız bu gidişat, mülkiyetin gücü aracılığıyla pazarda elde edilen yeni, bu kez kapitalist, tekellerle yer değiştirene dek sürer. Bu kapitalist tekeller salt ekonomik ve rasyonel nitelikleriyle statü gruplarının[3] tekellerinden ayrılır. Statü gruplarının tekelleri pazarlığı ve rasyonel hesaplamasıyla pazarın mekanizmasını ya olası satışların kapsamını ya da izin verilebilir fiyatları sınırlayarak, eylem alanlarının dışında bıraktı. Öte yandan sadece mülkiyetin gücüne dayanan bu tekeller, aksine, yine de biçimsel olarak her zamanki kadar özgür kalabilen pazar koşullarının tamamen rasyonel biçimde hesaplanmış hakimiyetine dayalıdır. Aşamalı olarak tasfiye edilen kutsal bağlar, statü bağları ve salt geleneksel bağlar rasyonel pazar fiyatlarının oluşumu üzerinde sınırlamalar oluşturuyordu; öte yandan, salt ekonomik olarak belirlenmiş tekeller, onların nihai sonuçlarıdır. Rasyonel ekonomik bir tekelci pazar aracılığıyla egemenlik kurarken; bir statü grubu tekelinin yararlanıcısı pazarı sınırlar ve ona karşı karşı gücünü sürdürür. Resmi pazar özgürlüğü tarafından gücü elde etmesi sağlanan bu çıkar gruplarını pazar-çıkar grupları olarak adlandıracağız.

Belirli bir pazar, özerk olarak katılımcılar tarafından üzerinde anlaşılmış ya da çok sayıda farklı gruplardan, özellikle siyasal ve dinsel kuruluşlardan herhangi biri tarafından dayatılan normlar bütününe tâbi olabilir. Bu gibi normlar pazarın serbestliğinin sınırlamalarını, pazarlık ya da rekabet kısıtlamalarını kapsayabilir; ya da pazar yasallığının gözlenmesi amacıyla, özellikle ödeme biçimleri ve araçları için güvenceler oluşturabilir ya da bölgeler arası güvensizlik dönemlerinde normların pazarın huzurunu güvence altına alması amaçlanabilir. Pazar aslen aynı grubun üyeleri olmayan ve bu nedenle "düşman" olan kişilerin bir ortaklığı olduğu için barışın güvencesi, kabul edilebilir savaş biçimleriyle ilgili sınırlandırmalarınınki gibi, genellikle ilahi güçlere bırakıldı[4]. Çok sıklıkla pazarın huzuru bir tapınağın koruması altına alındı; sonrasında şef ya da prens için gelir kaynağına dönüştürülme eğilimine girdi. Ancak, takas ekonomik gücü elde etmenin spesifik olarak barışçıl biçimi olmakla beraber açıkça güç kullanımı ile birlikte bulunabilir. Antikite'nin ve Orta Çağların gemicisi güçle elde edebildiği her şeyi para ödemeden almaktan memnundu ve barışçıl pazarlığa sadece kendisine eşit bir güçle karşılaştığı yerde ya da aksi halde tehlikeye düşebilecek gelecekteki takas fırsatlarının hatırına böyle yapmayı akıllıca saydığı yerde

başvurdu. Fakat takas ilişkilerinin yoğun şekilde artması görece bir barış süreci ile birlikte oldu. Orta Çağların "kamu barışı" düzenlemelerinin tümü takas çıkarlarına hizmet etmek anlamına geliyordu.[5] Malların serbestçe, salt ekonomik olarak rasyonel takasla elde edilmesi, Oppenheimer'in defalarca söylediği gibi, malların herhangibir zorlama türüyle, fakat özellikle düzenlenmiş uygulaması siyasal topluluğun çok yapıcı unsuru olan fiziksel zorlamayla elde edilmesinin kavramsal karşıtıdır.

NOTLAR

1. Başlık mevcut editör tarafından; tüm notlar Rheinstein tarafından yazıldı. (R)2. DIE JUDEN UND DAS WIRTSCHAFTSLEBEN (1911, Epstein çevirisi 1913, 1951, s.t. THE JEWS AND MODERN CAPITALISM); DER BOURGEOIS (1913); HÄNDLER UND HELDEN (1915); DER MODERNE KAPITALISMUS, cilt III, I. Fasıl, sayfa 6; ayrıca bakın DEUTSCHER SOZIALISMUS (1934) (Geiser çevirisi, s.t. A NEW SOCIAL PHILOSOPHY, 1937). İlişkilerin sözde "insani özelliklerden ayrılmasına" karşı tepki şair Stefan George etrafındaki grup, genç hareket, Hıristiyan Sosyalistler vb. gibi grup ve hareketlerin Alman neo romantizminde önemli bir unsur oluşturdu. Bu duygular, bu kapitalist ruhu Yahudilere atfetme ve onları bu ruhun doğuşundan ve yayılmasından sorumlu tutma eğilimiyle, örgütlü anti Semitizmin ve özellikle Nasyonal Sosyalizmin gelişmesinde oldukça etkili hale geldi.
3. Örneğin lonca üyelerinin belli malları şehirde satma tekeli ya da bir malikane lordunun bölgenin tüm köylülerinin tahılını öğütme tekeli ya da, on dokuzuncu yüzyılda çoğu Avrupa ülkesinde yürürlükten kaldırılan bir tekel olarak baro üyelerinin hukuki tavsiye verme tekeli.
4. Pazar barışı üzerine, bakın S. RIETSCHEL, MARKT UND STADT (1897); H. PIRENNE, VILLES, MARCHÉS ET MARCHANDS AU MOYEN ÂGE (1898).
5. Düşmanlıkları ve özel savaşları ortadan kaldırmayı amaçlayan ve ya baronlar, şehirler ve diğer krallar arasında, çoğu zaman kilisenin ya da krallığın işbirliği ile imzalanan ya da kral tarafından asi halkına dayatılmaya çalışılan saldırmazlık paktları olarak ortaya çıkan bu gibi ortaçağ barış düzenlemeleri *(Landfrieden*) ile ilgili olarak, bakınız Quidde, *Histoire de la paix publique en Allemagne au moyen âge* (1929), 28 RECUEIL DES COURS DE L'ACADÉMIE DE DROIT INTERNATIONAL 449.

Dizin

Semboller

16. Yüzyıl rusyası 644
16. Yüzyıl rusyası'ndaki josefit 644
1905 Rusya devrimi 106

A

Adalet yönetimi 388
Adet 126, 137, 143, 144, 186, 313, 440, 443, 453, 518, 558
Adil olmayan savaşlar 724
Aforoz 456, 591, 650, 718
Afrika 313, 348, 368, 516, 594, 598
Ahlaki din ve sanat arasındaki gerilimler 11, 740
Ahlaki tanrılar 10, 554
Akademik hukuk 642
Akademik öğretim 26, 571
Akademik unsur 646
Akdeniz 22, 30, 35, 86, 267, 309, 494, 501, 504, 536, 539, 601, 639, 654, 715, 737, 748
Akraba grupları 63,165, 444, 489, 502
Alfred heuss 31, 34, 99
Allah 653, 706, 758, 759
Alman köylü savunucuları 598
Alsace lorraine 160
Alt sınıf 68
Ampirik 19, 20, 21, 22, 43, 53, 55, 76, 111, 112, 118, 120, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 137, 140, 141, 142, 149, 150, 159, 161, 163, 171, 172, 176, 180, 181, 185, 192, 203, 224, 226, 273, 306, 330, 335, 336, 345, 350, 402, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 441, 446, 453, 530, 679, 680, 683, 684, 686, 742, 771
Ampirik eğitim 350, 427
Ampirik tarihi 336
Amsterdam 160, 721
Anadolu 119, 654, 684
Anaerkillik 490, 491, 495
Analojiler 23, 30, 36
Analojiler ve benzerlikler 23
Anarşizm 20
Angarya 229
Anglo-sakson 94, 645, 646, 647, 698
Animizm 530
Anstalt 54, 163, 433, 601
Antakya 560
Antik 5, 10, 22, 23, 27, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 47, 85, 99, 154, 309, 473, 583, 589, 590, 605, 606, 611, 614, 622, 624, 631, 632, 639, 656, 661, 663,

676, 696, 714, 729, 738, 739, 747, 759, 760
Antik budist manastır sistemi 583
Antik hristiyanlıkta 714
Antikite 5, 23, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 42, 74, 75, 76, 79, 82, 83, 85, 241, 244, 281, 283, 315, 319, 354, 356, 371, 392, 394, 399, 414, 416, 424, 425, 465, 468, 472, 476, 495, 502, 503, 506, 522, 540, 551, 598, 608, 615, 664, 748, 749, 752, 773
Antik kapitalizm 24
Antik polis 23, 37
Anti otoriter 386
Antropolojik 481, 509, 510, 511, 512, 517
Arabistan 183, 575
Arap şeyhleri 351
Aristokrasi 39, 80, 398, 607, 671, 697, 698, 761
Aristokrat 36, 37, 67, 85, 359, 400, 411, 412, 515, 359, 679
Aristokrat tüccarlar 412
Arpalıklar 216, 313, 356, 370, 380, 465
Arpalıklar ve tımarlar 8, 355
Aryanlar 548
Askeri disiplin 85
Askeri ganimet 758
Askeri komutan 373
Askeri komünizm 40, 79, 99
Askeri teknoloji 36
Asketizm 11, 369, 563, 628, 629, 652, 673, 674, 676, 677, 680, 683, 687, 693, 697, 701, 705, 718, 726, 727, 728, 738, 753
Asketizme karşı mistisizm 11, 676
Astroloji 530
Asur 39, 540
Aşiretler 35
Atharva veda'nın kurban ritüelleri 548
Atina 244, 394, 411, 466, 472, 474, 538, 555, 568, 577
Atina demokrasisi 411, 466
Avrupa feodalizmi 83
Avrupa kültürü 647
Avrupa ve asya tarım tarihi 35
Avustralya 414, 490, 566
Avusturya 267, 295, 301, 302, 303, 304, 310, 436, 459, 496
Avusturya ve rusya 295, 303, 304, 310, 496
Aydınlanma 636,647, 667, 668, 676, 677, 679, 762, 764
Ayni hesaplama 216
Ayni müşterek liturji 241
Azat edilmiş köleler 347
Aziz bernard 669, 683, 703
Aziz paul 365, 560, 587, 615, 619, 640, 641, 642, 681, 690, 698, 699, 700, 701, 738, 739, 745, 756, 757, 767

B

Babil 39, 193, 204, 459, 503, 506, 540, 541, 542, 553, 631, 632, 635, 654, 715, 747
Baden 399, 477
Bağımsızlık 727
Bağlılık ideolojisi 374
Bankacı gruplar 607
Barışçıl 147, 148
Batı feodalizmi 8, 375
Batı hristiyanlığı 643
Batı katolikliği 583
Batıl inanç 491, 509, 646
Batı rusya 267
Bedeviler 30
Berlin 15, 27, 100, 101, 103, 104, 105,

106, 107, 172, 283, 327, 328, 506, 522, 577, 648, 721
Biçimsel rasyonellik 226, 258, 302, 310, 360
Bilgi 68, 698
Bilim adamları 31, 100
Bireysel ideal tip 22
Birinci dünya savaşı 20, 21, 63, 72, 74, 99, 459, 678
Birleşik devletler 45, 86, 329, 374, 408, 517, 521, 714, 752
Bodhisattva 617, 618, 691
Bologna 102
Bonapartçı 86
Bosna 669, 687
Bölgesel kurumsal örgüt 162
Brahma 534, 647
Brahmanizm 631
Brauch 137, 170
Budist manastır 567, 583
Budizm 370, 371, 527, 551, 580, 583, 586, 589, 590, 591, 594, 599, 600, 604, 618, 619, 629, 632, 634, 643, 649, 653, 656, 657, 658, 661, 670, 676, 677, 678, 682, 683, 703, 714, 725, 727, 761, 762, 763, 764
Budizm'de ruh 656
Budizmin öte dünyacılığı 11, 761
Burjuvazi 418, 420, 496, 590, 611, 612, 614, 620, 640, 644, 696, 697
Bücher 36, 37, 45, 100, 101, 175, 214, 231, 245, 260, 328
Bürokrasi 7, 8, 39, 81, 341, 342, 348, 605
Bürokratik 38, 39, 41, 42, 43, 67, 79, 83, 84, 86, 104, 128, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 364, 371, 374, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 392, 401, 402, 405, 496, 500, 502, 541, 542, 574, 587, 589, 600, 604, 605, 622, 634, 711, 763
Bürokratikleşme 25, 41, 42, 43, 67, 345, 411
Bürokratikleşmenin tohumları 411
Bütçe birimi 202, 214
Bütçe mübadelesi 206
Bütçe yönetimi 204
Büyüsel 66, 67, 198, 260, 367, 369, 523, 524, 525, 526, 528, 529, 530, 532, 534, 543, 544, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 557, 559, 562, 563, 566, 569, 571, 572, 573, 584, 585, 586, 587, 588, 591, 592, 593, 594, 599, 601, 605, 607, 611, 613, 614, 616, 618, 622, 623, 624, 636, 637, 642, 652, 654, 655, 659, 660, 661, 663, 666, 668, 669, 671, 687, 689, 690, 691, 692, 694, 695, 699, 705, 707, 709, 710, 712, 723, 724, 735, 736, 741, 762, 763, 764, 765
Büyüsel-ritüel 622

C

Caynacılık 634, 727
Cehennem 651, 653, 658
Cemaatler 74, 272, 580, 582, 583, 671, 682, 686
Cemaatsel 6, 150, 151, 157, 591, 712, 727
Cennet 653
Ceza hukuku 145
Cinsel ilişkiler 481, 486, 487, 488, 518, 740
Constitutum usus 719, 722
Çartal para 457
Çiftçi 231, 235, 245, 263, 270, 574, 600, 613
Çin 47, 60, 83, 183, 193, 194, 230, 241, 253, 263, 266, 267, 269, 278, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 304,

307, 308, 309, 312, 313, 315, 316, 317, 319, 325, 329, 348, 350, 356, 359, 363, 368, 370, 373, 374, 377, 378, 379, 380, 395, 400, 402, 403, 500, 502, 528, 535, 536, 539, 541, 551, 552, 554, 556, 560, 567, 571, 572, 573, 574, 575, 582, 589, 592, 599, 604, 606, 607, 611, 612, 614, 620, 622, 631, 633, 634, 636, 638, 651, 666, 669, 685, 700, 707, 712, 738, 745, 761, 763, 764
Çin bürokrasisi 556
Çoklu toplumsal kökenleri ve teorik belirsizlikler 9, 511

D

Dante 652, 732
Demiurge ve yahve 689
Demokratikleşme 25, 67, 81, 85, 93, 106
Demokratikleşme 85
Demokratik meşruiyet 8, 386
Demokratik parti 92
Demosthenes 244, 328, 504, 506
Devamlılık 54, 361
Devlet 32, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 54, 61, 72, 73, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 92, 100, 106, 121, 122, 135, 149, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 188, 192, 193, 204, 206, 216, 227, 275, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 298, 301, 305, 308, 311, 316, 317, 322, 330, 337, 339, 342, 354, 356, 357, 371, 374, 380, 394, 395, 396, 402, 407, 408, 413, 415, 426, 434, 436, 437, 438, 439, 444, 449, 451, 457, 470, 473, 475, 476, 485, 486, 490, 500, 503, 519, 522, 538, 551, 570, 604, 605, 606, 634, 640, 647, 664, 698, 712, 717, 726, 729, 730, 733, 734
Devlet ritüelleri 606
Devlet-sosyalist 54, 83, 92
Devlet sosyalizmi 80
Devlet sosyolojisi 95, 106, 407, 408
Devlet yönetimi 38
Diktatör 388, 390, 398, 544
Dindar hindu ve asyalı budistler 627
Dindarlık 133, 562, 563, 601, 628, 639, 661, 662, 663, 686, 700, 703
Dini ahlak 557
Dinin imtiyazsız sınıfları 627
Dini örgütler 6, 164
Dini zorlama 165
Dinsel 10, 165, 523, 530, 539, 549, 562, 574, 637, 638, 647, 665, 666, 669, 673, 674, 697, 698, 711, 717, 728, 731, 755
Dinsel örgüt 165
Din tarafından kurtuluş 703
Disiplin 85, 144,163,164, 256, 266, 281, 340, 385, 389, 452, 681, 688, 705
Doğal ekonomi 215, 289, 313, 380
Doğal normlar 441
Doğrudan demokrasi 80, 411, 413
Doğu ve batı kurtuluşu arasındaki belirleyici farklar 11, 683
Dostoyevski 646
Dönüşüm 32, 37, 85, 93,352, 504, 513, 563, 593, 599, 667, 681, 702, 725, 763
Dr. Frank 669
Dr. Otto neurath 219
Dualist 576
Duygusal olmayan ekonomik kardeşlik 9, 483
Düalizm 11, 654, 657
Dünya formülü 21
Dünyevi ve uhrevi 11, 657

Düzen 38, 42, 53, 54, 55, 75, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 154, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 177, 180, 182, 185, 186, 187, 189, 239, 240, 245, 284, 299, 311, 321, 325, 337, 368, 373, 374, 431, 432, 433, 437, 442, 445, 446, 447, 449, 450, 453, 454, 457, 464, 490, 541, 554, 556, 568, 574, 575, 618, 638, 667, 681, 711, 731, 734, 756
Düzenlenmiş para 190
Düzenleyici düzen 162

E

Eduard meyer 37, 82, 119, 169
Efendisiz köleliği 733
Egemenlik sosyolojisi 5, 71, 77, 104, 146
Egemenlik terminolojisi 82
Egemenlik tipleri 77
Egemenlik ve devlet 104
Egemenlik ve ekonomi 8, 358
Eğitim 10, 591
Ekonomi 5, 6, 8, 9, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 57, 59, 60, 61, 68, 71, 77, 87, 91, 94, 95, 99, 100, 101, 104, 106, 212, 358, 374, 389, 404, 429, 454, 461
Ekonomik avantaj 148, 181
Ekonomik destek 483, 502, 644
Ekonomik düzen 9, 54, 311, 431, 432
Ekonomik düzenle ilişkiler 417
Ekonomik eylem 26, 175,177, 176, 179,199, 223, 462
Ekonomik faktörler 30, 500
Ekonomik fırsatlar 171, 199, 449, 465
Ekonomik ilişkiler 99, 358, 454, 749
Ekonomik örgütler 188
Ekonomik politikalar 234
Ekonomik sistem 312
Emperyalizm 75
Endüstrisi işgücü 244
Enflasyon 193, 232, 289, 299, 300, 301, 304, 305, 306, 307, 308
Enflasyon politikası 301
Enkarnasyon 561, 668, 691
Entelektüalizm 637
Erkek evleri 480
Erkekler evi 271, 356, 494
Erken hristiyanlık 601
Erken kapitalizm 771
Eski ahit kefaret terimleri 615
Eşit yetkili kurullar 417
Etik 66, 142, 144
Etnik övünç 515
Etnisite 9, 63,511,514, 515, 516, 518
Evlat saygısı 500
Evliliğin ve kadınların dini statüsü 11, 737

F

Fahişelik 149, 737, 740
Farmasonluk 647
Fayda 6, 181
Fayda kavramı 6, 181
Fenomen 23, 559, 563
Feodal 28, 29, 30, 32, 36, 37, 39, 62, 79, 82, 83, 128, 159, 200, 229, 231, 258, 272, 313, 314, 316, 323, 332, 353, 354, 356, 357, 359, 361, 374, 376, 377, 378, 379, 381, 383, 384, 389, 392, 402, 414, 417, 422, 427, 428, 472, 496, 503, 505, 520, 597, 599, 601, 603, 613, 644, 687, 758, 759, 760, 761, 763, 771
Feodal egemenliği 79
Feodalizm 8, 83, 375, 379

Feodal lord 377
Feodal ve dini 422
Filistin 537, 538, 597, 598, 600, 629, 752, 755
Finansman 199, 279, 284, 312, 313, 314, 318, 380
Fiziksel zorlama araçları 434
Floransa 26, 408, 499, 501, 719
Formel 189, 360
Formel ritüelist 710
Fransız devrimi 388, 391, 520
Fransız evlilik yasası 496
Frenk usulü 28

G

Galya kültür 647
Ganimet 30, 99, 262, 365, 372, 383, 490, 570, 758
Garanti 142, 254
Geç antikite 28, 319, 472
Geç roma imparatorluğu 41, 317
Gelenekçi devrim 347
Gelenekçilik 146, 598, 693
Gelenekler 53, 63, 170, 192, 346, 427, 452, 481, 521, 591, 593, 605, 716
Geleneksel otorite 335, 364
Geleneksel ritüelist dinsel lütuf 594
Geniş aileler 487
Gereçsel rasyonellik 175
Germanist 25, 26
Geverbe 231
Gnostizm 633, 635, 636, 654, 689, 690, 697
Göçebe 29, 493
Göçmen hasat işçileri 260
Gönüllü birlik 151
Gönüllü emek 484
Göreneksel 181
Grup hısımlığı 513
Güç 5, 6, 8, 27, 74, 91, 163, 164, 165, 172, 177, 324, 333, 357, 522, 728, 733
Güç bölüşümü 8, 357
Güç dağılımı 207
Güç ve egemenlik 6, 163
Günah 10, 562, 563, 592, 601, 650, 694
Günah çıkarma 470, 571, 592i 663, 693, 694, 695, 701
Günlük yaşam 532, 663, 706

H

Hakemlik 93, 489, 568
Haksız fiil 448
Halife ömer 30, 271, 569, 671, 706
Halk komiserleri 395
Haller patriarkalizm 82
Hamilik tipi 471
Hane ekonomisi 37
Haneler 62, 260, 498
Hayır işleri 195, 701
Hayır kurumu 261, 720
Hegelci 29
Hellenik kültürü 590
Heredot tarihleri 511
Hesaplamanın rasyonelliği 201
Hesiod 631
Heteredoks sankhya 696
Heterosefallik 160
Hınç 10, 623, 624, 625, 629, 630
Hınç kavramı 624
Hikmet edebiyatı 746
Himaye 498, 644
Hindistan 60, 72, 155, 156, 239, 241, 243, 248, 266, 267, 269, 272, 302, 309, 312, 313, 316, 317, 319, 328, 354, 356, 359, 370, 373, 379, 380, 381, 413, 422, 477, 494, 510, 529, 533, 534, 538, 541, 547, 548, 552,

555, 560, 561, 563, 569, 571, 572, 573, 574, 580, 582, 584, 585, 589, 593, 607, 608, 611, 612, 614, 618, 620, 623, 631, 632, 633, 635, 638, 666, 669, 670, 671, 683, 686, 694, 697, 700, 703, 723, 725, 732, 735, 748, 760, 763
Hindu aydınlanması 647
Hinduizm 579, 592, 594, 600, 617, 620, 632, 633, 636, 643, 649, 696, 713, 745, 763, 764
Hinduizme karşı yahudilik 10, 623
Hindu kutsal 570, 693, 737
Hindu savaşçı 603
Hint düalist sankhya felsefesi 634
Hint-germen 27
Hiyerokrasi 40, 79, 86
Hiyerokratik 48, 338, 360, 428
Hiyerokratik egemenlik 48
Hizmetler 35, 54, 59, 159, 181, 195, 230, 241, 242, 258, 260, 311, 317, 322, 355, 358, 375, 380, 432, 461, 468, 471, 472, 490, 504
Homeros 504
Hristiyan apolojistler 683
Hristiyanlıkta sadaka verme 714
Hristiyan mezhepleri 714
Hristiyan sevgisi kardeşleri 708
Hukuk 6, 9, 11, 13, 48, 71, 72, 73, 95, 103, 104, 142, 143, 144, 145, 146, 161, 162, 189, 345, 432, 453, 454, 458, 642, 730
Hukuk bilimi 71
Hukukçular 103
Hukuk felsefesi 71
Hukuki önermeler 432
Hukuk mesleği 71
Hukuk profesörü 27
Hukuk sosyolojisi 13, 71, 72, 95, 103, 144, 146, 189, 345, 458
Hukuk tarihçisi 71
Hukuk ve ekonomi 25, 431, 454
Hurafe 685
Hümanist 23, 633, 644
Hümanistlerin reformasyon 644
Hür 84, 99, 231, 243, 244, 247, 250, 258, 263, 267, 269, 273, 281, 283, 387, 497, 504, 505, 515, 679

I

Irksal antipati 510
İbrani peygamberliği 575, 603, 741
İdari para 190
İdeologların oyunları 179
İlahi takdir 11, 653
İleri gelenler 80, 104, 411, 412, 413
İleri gelenlerin yönetimi 8, 411
İlk yeni ulus 86
İlyas 567
İnandırıcı hipotezi 35
İncil 561, 577, 586, 629, 632, 638, 645, 682, 694, 696, 698, 701, 715, 751
İngiliz kraliyet 394
İran 72, 400, 538, 541, 542, 573, 582, 647
İran aydınlanması 647
İrrasyonel 69, 114, 116, 117, 128, 129, 179, 213, 217, 224, 256, 259, 280, 284, 301, 310, 349, 358, 359, 360, 397, 400, 402, 404, 428, 467, 500, 524, 528, 549, 550, 555, 563, 605, 613, 670, 673, 675, 681, 683, 686, 704, 717, 740, 760
İsa 11, 68, 506, 565, 566, 569, 577, 618, 619, 628, 629, 641, 658, 683, 689, 690, 691, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 702, 703, 711, 712, 713, 715, 718, 725, 737, 739, 751, 756, 757, 764, 765, 766, 767

İskoçya 645
İslam 11, 47, 72, 85, 253, 359, 539, 542, 543, 551, 560, 579, 583, 588, 589, 591, 592, 594, 603, 604, 611, 618, 619, 623, 631, 633, 639, 643, 649, 653, 658, 669, 671, 672, 687, 696, 697, 699, 700, 701, 702, 705, 706, 713, 714, 715, 720, 726, 728, 731, 732, 737, 739, 742, 745, 758, 759, 760, 761, 764
İslam propagandası 594
İsrail 34, 40, 157, 367, 513, 517, 535, 536, 537, 542, 553, 562, 565, 567, 568, 569, 575, 584, 589, 597, 599, 602, 603, 622, 625, 632, 639, 754, 756, 760, 765
İsrail tanrısı 537
İstatiksel tekbiçimlilikler 120
İsteklerin karşılanması 225
İsviçre 40, 74, 302, 395, 397, 398, 399, 412, 417, 482, 521, 597
İş bölümü 175, 539
İşçiler 35, 124, 156, 211, 245, 246, 247, 248, 253, 255, 260, 261, 263, 264, 266, 269, 270, 279, 280, 281, 283, 311, 425, 426, 504, 505, 614, 717, 718
İş gücü 180, 227, 243, 244, 245, 246, 260, 280, 419, 420
İtalya 85, 266, 267, 313, 407, 409, 482, 501, 630, 644, 719

J

Jakob burckhardt 33
Japonya 83, 289, 368, 370, 374, 379, 382, 402, 763

K

Kabileler 35, 248, 272, 399, 493, 518
Kabul 19, 21, 26, 29, 32, 35, 37, 42, 43, 46, 54, 58, 65, 66, 73, 77, 90, 93, 100, 102, 113, 115, 119, 127, 130, 136, 138, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 153, 157, 161, 163, 166, 167, 168, 178, 183, 189, 191, 192, 193, 197, 203, 209, 211, 226, 227, 228, 230, 241, 285, 287, 290, 294, 296, 298, 303, 304, 306, 308, 310, 313, 327, 329, 333, 334, 336, 347, 351, 362, 367, 368, 373, 376, 377, 385, 387, 394, 403, 406, 412, 413, 420, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 441, 442, 446, 448, 449, 450, 452, 454, 463, 469, 476, 485, 486, 500, 501, 510, 512, 515, 516, 517, 526, 527, 529, 536, 537, 539, 540, 544, 549, 553, 557, 562, 566, 587, 590, 601, 602, 604, 605, 606, 608, 609, 612, 613, 618, 619, 624, 625, 643, 647, 651, 664, 665, 666, 671, 677, 681, 695, 701, 706, 707, 710, 712, 724, 725, 727, 729, 731, 737, 741, 746, 755, 757, 763, 765, 773
Kader 11, 66, 653, 761
Kadınların dini eşitliği 10, 619
Kağıt paralar 190
Kahramanlık 96, 520, 570, 586, 665, 696, 724, 767
Kahvehane entelektüelleri 68
Kale krallığı 39
Kalıtımsal karizma 336, 370, 374, 412, 428
Kalvinizm 65, 69, 653, 706, 707, 720, 727, 728
Kamu hukuku 162
Kamu maliyesi 38, 241, 301, 305, 318
Kamusal ve özel hukuk 71
Kamu tedavül parası 290

Kamu yönetimi 270, 341
Kanonik metinler 10, 585
Kanun koyucu 554, 568
Kanunlaştırma 575, 585
Kapital 95, 100, 326, 426
Kapitalist ticaret 360
Kapitalizm 9, 10, 11, 473, 554, 560, 745, 763, 771
Kapitalizmin gelişmesi 317, 358
Kar araçları 205
Kardeş sevgisi 682
Kar etme eylemi 205
Kar için mübadele 205
Karizma 81, 105, 335, 362, 365, 369, 372, 524
Karizmatik hukuk 71
Karizmatik lider 366, 367, 369, 387
Karizmatik meşruiyet 386
Karizmatik temeller 335
Karizma ve bürokrasi 96
Kar kavramı 6, 205
Karl bücher 36, 45, 100, 101, 175, 214, 231, 328
Karl escherich 124
Karl marx 60, 103, 426
Karl rodbertus 28, 36, 99
Karşılıklı sorumluluk 157
Karşı-reformasyon 630, 669
Kartaca 250, 267, 281
Kartaca ve roma 250, 267, 281
Kast 10, 560, 561
Kast tabusu 10, 560
Katı gelenekçilik 146
Kaybetmiş sınıflar 10, 619
Kayıtsızlık 129, 385, 607, 699, 702, 705, 728, 729, 749, 767
Kazuistik 587, 592, 593, 627, 640, 664, 710, 746
Kehanet 554
Kendi kendini atamış otorite 157
Kesin para 285, 290
Keşiş 632, 643, 672, 679, 714
Kırgızlar 30
Kilikya 640
Kilise hukuku 436
Kişisel verimlilik 281
Kitleler 67, 196, 372, 387, 398, 400, 520, 570, 592, 593, 606
Kitle psikolojisi 442
Klan devleti 370
Klanların ekonomik menfaatleri 740
Klan yönetimi 38
Klientler 347, 463
Koloniler 513
Komünizm 7, 30, 40, 79, 99, 228, 271, 272, 482, 483, 486, 497
Komünizm biçimleri 7, 271
Konfüçyüs 567, 571, 601, 711
Konfüçyüsçü hanlin akademisi 403
Kontemplatif mistisizm 676
Kontrolsüz mücadele 91
Kozmogonik 567, 696
Köleler 29, 34, 37, 39, 82, 167, 181, 205, 243, 273, 323, 341, 347, 349, 351, 354, 377, 506, 515, 607, 614, 615, 714
Kölelik 36, 99, 229, 243, 597, 658, 725
Köylü entelijansiyası 646
Kraliyet 39, 199, 241, 244, 251, 254, 258, 260, 267, 319, 328, 349, 354, 380, 394, 471, 487, 497, 504, 506, 536, 748
Kraliyet ekonomileri 504
Kraliyet hanesi 39
Kraliyet hazinesi 380
Kraliyet hizmetlileri 356
Kraliyet tekelleri 199, 319
Kredi 6, 194, 195, 196, 212

Kudüs 119, 542, 552, 569, 582, 598, 640, 714, 751, 766
Kuran 586, 587, 696, 758, 760
Kurban 548
Kurbanın kökeni 547
Kurtuluş dinine eğilimleri 10, 611
Kurtuluş dinleri 67, 633, 634, 684, 699, 709, 714, 725, 734
Kurtuluş doktrini 540, 571, 589, 629, 636
Kurtuluş peygamberleri 667
Kurtuluş yolları 573
Kutsal hukuk 533, 568
Kutsal kitap dini 10, 585
Kutsal savaşlar 603
Küçük burjuvazi 496, 590, 611, 612, 614, 620, 640, 696, 697
Kültik danslar 685
Kültürel prestij şeması 63

L

Laik 104, 312, 343, 371, 391, 536, 542, 543, 549, 552, 564, 576, 577, 582, 583, 585, 586, 587, 590, 592, 593, 594, 595, 602, 618, 635, 644, 737, 739, 740, 741
Lamaizm 632, 686, 763
Lao tzu 573, 594, 633, 676, 682
Latin birliği 292
Lenin 85, 228
Liberalizm 408
Liguria'lı korsan gruplar 271
Liverpool 330
Loncalar 719
Londra 326, 327, 328, 477, 600
Lordlar kamarası 86, 396
Lütfun kesinliği 11, 669
Lütuf ihsanı 693
Vasıtasıyla kurtuluş 689

M

Maddi hukuk 72
Madencilik 251, 264, 265
Madenci zanaatkar 231
Madeni para 286, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 303, 309, 329, 505
Mahayana 586, 589, 594, 691
Majesteleri 609, 652
Makam karizması 368, 369
Mali avantajların feodalleşmesi 230
Malikane yönetimi 495
Malların üretimi 207, 215, 284
Manastır sistemi 583, 589, 701
Manastır tarikatleri 156
Manastır toplulukları 271
Marathon savaşı 22
Maraton 41, 98
Marduk 540
Marksist 72, 74, 646
Marksist dogma 646
Marksist evrimcilik 72
Marx 36, 58, 60, 65, 66, 82, 85, 100, 101, 102, 103, 105, 228, 426
Medine 570, 602, 758, 760
Medyenliler 536
Meitzen 27, 28, 29, 45
Mekke 570, 602, 758, 759
Memluk rejimi 316
Memuriyetler 465
Memurlar 39, 58, 122, 143, 211, 337, 338, 339, 341, 347, 348, 371, 381, 384, 385, 387, 389, 391, 399, 400, 402, 412, 413, 424, 426, 466, 504, 637
Memur sınıfı 338, 605
Mesihler 598
Meslek ahlakı 561, 687, 730, 732
Mesleki kast ahlakı ve kapitalizm 10, 560
Mesleki pozisyonları 259

Meslek olarak siyaset 20
Meşru düzen tipleri 6, 142
Meşru olmayan egemenlik 86
Meşru otorite 147, 566
Metodolojik 20, 21, 25, 53, 60, 71, 90, 111, 114, 127, 128, 168, 169, 170, 172, 330, 736
Mezmurcular 603
Mezopotamya 24, 34, 38, 575, 597
Mısır 34, 38, 39, 42, 43, 119, 184, 204, 230, 237, 241, 253, 266, 267, 316, 317, 319, 326, 348, 359, 382, 471, 472, 475, 496, 504, 529, 538, 539, 540, 542, 555, 558, 575, 582, 587, 588, 593, 597, 598, 631, 632, 636, 639, 650, 658, 716, 718
Mistagoglar 573
Mistagogların cemaatleri 580
Mistagog ve öğretmen 10, 572
Mistisizm 11, 676, 682
Mitler 689
Mitolojik 531, 696
Mitos 590
Mitraizm 604
Modern batı devleti 342
Modern demokrasi 80, 81, 86, 105
Modern demokrasi teorisi 79
Modern devlet 48, 79, 106, 166, 284, 436
Modern dünyanın kökenleri 21
Modern entelektüel statü grupları 11, 645
Modern halk 79
Modern hukuksal formlar 747
Modern komünist hareketler 272
Modern proleterya 616
Modern ulus devletler 519
Monarşi 24, 38, 339, 368, 417, 459
Monogami 62, 497
Monoteizm 10, 537,539,545,552, 554, 575, 649
Morfolojik 23, 33, 124
Moskova 409, 544, 648
Muhafazakârlık 408
Muhammed 565, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 584, 586, 594, 602, 603, 658, 682, 690, 704, 737, 739, 758, 759
Muhammed peygamber'in eskatolojik dini 758
Muhasebe 218
  Sermaye malları 208
Mübadele 69, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 205, 208, 216, 225, 230, 272, 283, 287, 288, 310, 311, 322, 323, 324, 326, 449, 484, 487, 500, 503, 769, 771
Mülkiyet yasaları 63
Müslüman hariciler 702

N

Napolyon 39, 364, 383, 387, 388, 390, 496, 660, 733
Naturalizm 9, 527
Negatif ayrıcalık 316
Nesnellik 130, 168
Nil nehri 315, 575
Nirvana 617, 629, 691, 762, 763
Normatif 19, 53, 54, 122, 135, 141, 142, 145, 170, 304, 335, 431, 445, 446, 451, 452, 486
Novgorod 544

O

Oikos 22, 36, 59, 62, 83, 196, 216, 229, 239, 240, 241, 245, 258, 264, 265, 267, 272, 314, 358, 470, 501, 503, 504, 505, 506, 507
Onbirler meclisi 395

On dokuzuncu yüzyıl rusyası 615
On emir 737, 743
Ordu 62, 122, 183, 314, 340, 342, 380, 381, 438, 446, 475, 605, 729, 742
Ordular 310, 342, 351, 353, 358
Orta çağların feodal egemenliği 79
Ortaçağ şehir 79
Ortak etnisite inancı 9, 511
Ortak mülkiyet 496
Orta sınıflar 424, 634
Ortodoks 334, 595, 696, 737, 752, 757, 760
Osmanlı hanedanı 368
Ostende 470
Oswald spengler 33, 87
Otorite 7, 8, 73, 79, 83, 103, 104, 136, 143, 144, 146, 157, 163, 166, 167, 172, 173, 180, 185, 240, 250, 251, 254, 266, 282, 285, 288, 296, 299, 302,312, 320, 323, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 346, 351, 352, 357, 362, 364, 366, 367, 368, 371, 373, 374, 377, 383, 387, 391, 392, 398, 401, 403, 405, 410, 411, 414, 421, 437, 440, 454, 455, 479, 481, 487, 489, 490, 500, 565, 566, 580, 582, 590, 642, 682, 694, 731
Otoriter birlik 82
Otoriter karizmatik meşruiyet 386
Otosefallik 160
Oy verme 162
Örgütler 6, 164
Örgütlerde konsensus düzeni 6, 160
Örgütlerin ekonomik politikası 425
Örgütlü eylem 165, 422
Örnekler 106, 394, 397, 398
Örnek peygamberler 580
Örnek tip 573
Özel hukuk 71, 162, 434
Özgür germanik 28
Özgür temsil 414
Özsel rasyonellik 19, 199, 200, 224, 302, 327, 345

P

Papa urban 603
Para basımı 286, 289, 290, 291, 293, 295, 300, 303, 304, 309
Paraguay 272
Para hesaplamaları 195
Para kullanımı 194, 196
Paralı ordu 342, 475, 729
Para muhasebesi 201, 217, 219, 223
Para politikası 278, 285, 296, 301, 302, 303, 304, 305, 306
Parasal ekonomi 372
Parasal muhasebe 222
Para teorisi 191, 308
Parlamento 320, 396, 398, 415, 418, 459
Parsons 13, 14, 15, 91, 96, 102, 106, 107, 167, 168, 172, 325, 329, 421, 543
Parti örgütlenmesi 80, 366, 420
Parya halklar 10, 623, 628
Parya statüleri 748
Patriarkalizm 79, 360
Patrimonyal 8, 31, 62, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 128, 173, 234, 235, 341, 342, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 364, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 386, 389, 392, 395, 400, 401, 402, 403, 413, 417, 428, 472, 482, 485, 536, 707, 711, 763
Patrimonyal bürokrasi 341
Patrimonyal bürokratik 83
Patrimonyal devlet 82

Patrimonyal geçim 8, 355
Patrimonyalizm 8, 40, 79, 81, 83, 350, 351, 354, 358, 360, 370, 375, 384
Patriyarkal 352, 425
Patriyarkalizm 8, 350, 351
Pazar durumu 75
Pazar ekonomileri 7, 225
Pazar ekonomisi 179, 225, 227, 228, 229, 238, 268, 274, 290, 301
Pazar için üretim 471
Pazar serbestliği 197
Persli kraliyet prensi kambyses 506
Peygamberliğin meşruiyeti 649
Peygamber ve ruhban arasinda cemaat 579
Pietist dinsel cemaatler 671
Pisa 26, 719, 722
Planlı ekonomi 225, 227
Planlı ekonomiler 7, 225
Plebisiter demokrasi 389
Plebisiter rejimler 390
Polinezya 477
Politeizm 545
Polonya 267
Popüler dinler 763
Popülizm 646
Pozitivist görecelik 72
Profesyonel fahişelik 740
Profesyonel savaşçı 30
Proleter rasyonalizmi 616
Proleterya 616
Prosedür 160, 533, 668, 687, 703, 719
Protestanlık 102, 608, 645, 687, 698, 701, 702, 715, 720, 745, 764
Prusya 72, 92, 98, 100, 316, 342, 394, 401, 404, 459, 471, 477, 520, 604, 734
Prusya teşkilatı 394
Psikoloji 127
Psikoloji formu 127

Q

Quaker cemaati 714

R

Radikal komünist ingiliz küçük çiftçileri 598
Rahiplerin büyücülerden farklılaşması 10, 549
Rahiplik 535, 538, 551
Rahip ve büyücüye karşı peygamber 10, 565
Rasyonel 47, 54, 59, 69, 76, 78, 86, 93, 94, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 137, 138, 148, 150, 151, 153, 154, 162, 163, 167, 177, 178, 180, 184, 185, 186, 187, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 250, 255, 256, 257, 259, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 306, 307, 310, 313, 314, 317, 318, 320, 323, 325, 326, 327, 331, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 344, 349, 350, 352, 359, 360, 361, 364, 365, 369, 370, 371, 379, 389, 390, 391, 402, 403, 405, 407, 411, 417, 420, 427, 432, 442, 443, 444, 445, 450, 451, 452, 453, 456, 457, 461, 462, 464, 467, 468, 470, 474, 484, 499, 501, 502, 513, 523, 525, 530, 532, 533, 540, 541, 549, 550, 551, 552, 555, 556, 558, 561, 562, 572, 574, 575, 587, 590, 593, 597,

598, 601, 608, 612, 613, 614, 615, 616, 618, 628, 652, 654, 657, 662, 674, 675, 678, 679, 680, 681, 682, 684, 685, 686, 687, 688, 694, 696, 698, 699, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 711, 714, 716, 717, 718, 720, 721, 724, 726, 728, 729, 733, 736, 738, 740, 741, 743, 747, 748, 750, 753, 755, 756, 761, 762, 763, 764, 769, 770, 771, 773, 774
Rasyonel ekonomik eylem 175
Rasyonel hesaplama 42, 180
Rasyonelleştirme 139, 171, 359, 561
Rasyonel para politikası 278, 301, 302, 304
Rasyonel teknoloji 180
Rasyonel yönetim 291
Realist 23, 55, 172, 601, 644, 724
Refah 46
Reform grubu 752
Rekabet 6, 91, 147, 148, 149, 155, 184, 185, 186, 187, 197, 231, 247, 279, 281, 289, 292, 314, 316, 348, 361, 379, 398, 413, 450, 463, 464, 469, 475, 476, 488, 489, 586, 588, 590, 594, 700, 763, 773
Resmi örgüt 6, 162
Roma cumhuriyeti 31, 34
Roma - katolik kilisesi 436
Roma katolikliği 665, 738
Romanist 25
Roma papaz listeleri 532
Roma soyluları 601
Roma tarihçileri 31
Rotbertus 503
Ruhani eğitim 10, 591
Ruhban olmayanların sürekli birliği 10, 579
Ruhbansal otorite 590
Ruh göçü 11, 654
Rus köylü mezhepleri 598
Rusya'da serflerin özgürlükleri 506
Rutinleşme 372

S

Sadaka verme 11, 713
Saf tip 7, 8, 336, 339, 346, 347
Sağcı 409
Sahiplenme 7, 8, 81, 262, 352, 369, 465
Salt duygusal davranış 133
Samuel butler 645
Sanat 11, 740, 741
Sanatlar 690, 754
Satış vergisi 314
Savaş 183, 221, 300, 301, 530, 604, 758
Savaşçı arpalığı 465
Savaş tanrıları 539, 664
Seçilmiş memurlar 39, 387
Sekülerizm 706
Seküler kurtuluş ideolojileri 68
Sembolik 168, 169, 411, 417, 515, 526, 527, 528, 529, 530
Sembolizm 9, 527
Serflik ve kalıtsal bağımlılığı 243
Sermaye malları 7, 272
Sermaye muhasebesi 7, 206, 207, 272
Sermayenin rolü 6, 205
Sermaye pazarı 212
Servet 746, 759
Seymour martin lipset 86
Sezar'ın hakkını sezar'a vermek 729
Sezaropapizm 79, 86, 403
Sezaropapizm ve hiyerokrasi 79
Sınıf birliği 426
Sınıf durumu 76, 423
Sınıfın ideolojisi 644
Sınıf pozisyonları 423
Sınırlamalar 182, 189, 197, 246, 304, 559,

567, 714, 773
Sicilya 313, 320, 402, 501
Siena 630
Silezya 505, 507, 520
Sina 537
Siyasal birimler 315
Siyasal otorite 73
Siyasal örgütlenme 539
Siyasal örgütler 727
Siyasal partiler 469
Siyasal topluluklar 63, 74, 439, 456
Siyasal ve yerel tanrılar 10, 536
Siyasi kuruluşlar 277, 278, 315
Siyasi kurumların finansmanı 7, 312
Siyasi örgüt 164
Siyasi partiler 340, 342, 412, 438, 469
Siyasi ve dini örgütler 6, 164
Slavofil romantik 646
Sombart 13, 45, 59, 60, 65, 74, 90, 94, 102, 104, 105, 327, 616, 630, 746, 749, 768, 770
Sorumluluk yükleme 157
Sosyal bilimciler 19
Sosyal darvinizm 21, 91
Sosyal eylem 6, 19, 54, 55, 59, 73, 75, 90, 91, 103, 104, 106, 122, 123, 125, 126, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 162, 165, 168, 176, 180, 224, 230, 336, 462, 463, 467, 470, 481, 483, 485, 486, 509, 518, 523, 569, 769
Sosyal ilişkiler 149, 181, 182, 366, 391, 673, 685
Sosyalizm 180
Sosyalizmde para 290
Sosyal politikada nesnellik 130
Sosyal sınıflar 312, 426
Sosyoloji 41, 47, 54, 97, 112, 132, 168, 522
Sosyolojik yasa kavramı 431
Sosyoloji teorisi 22
Soteriolojik mitler 689
Soylular 24, 39, 85, 198, 348, 417, 601, 602, 606, 618, 634, 637, 685
Soziales handeln 476
Sözleşmeler 449
Sparta 271, 382, 392, 398, 494, 554, 665
Sparta naibi 554
Spekülatif kalan 19
Statü grubu 75, 81, 352, 353, 358, 376, 385, 412, 444, 480, 510, 521, 581, 671, 714, 772, 773
Statü grupları 66, 76, 82, 83, 90, 421, 428, 438, 472, 515, 568, 621, 671
Statü onuru 355, 375
Statü onuru anlayışı 355
Statü ve statü grupları 8, 427
Stratejisinin sistematik bilgisini 25
Sufizm 669, 703
Sultanizm 351, 352, 360
Syssitiae 494
Şehir devleti 38
Şehir devletleri 154, 408, 410, 416
Şehirlerin tipolojisi 48

T

Taboritler 598
Tabular 559
Tahsis 153, 188, 242, 243, 320, 352, 355, 413, 414
Tanrının insan biçimine sokulması süreci 547
Tanrının oğlu 363
Tanrı vergisi 524, 566
Tanrıya ibadet 547
Tao 574, 682, 685, 763
Taocu rahipler 554
Taoizm 373, 532, 556, 633, 649, 686
Tarımsal olmayan serbest ticaret 265

Tashi lama 387
Teamül 6, 9, 55, 142, 143, 170, 439, 440, 452
Teamül ve hukuk 6, 142
Tedavüldeki para 191
Tekbiçimlilikler 120, 121
Tekeller 197, 359, 449, 464, 465, 473, 489, 773
Teknoloji düzeyi 183
Temsili yönetim 8
Tımarlar 8, 319, 350, 353, 355, 356, 373, 375, 376, 603
Tibet 761
Ticari sınıflar 424, 425
Tolstoy 646
Totemizm 488, 559
Tübingen 1800 229
Tüccarlar 265
Tüccar loncaları 278, 719
Tüketici 36, 199, 204, 207, 213, 216, 264, 271, 276, 356, 423, 469, 513, 715
Tüketim vergisi 314
Tyrannis ve signoria 86

U

Ulusal kimlik 75, 519
Ulusallaştırma komisyon 92
Ulus devlet 519
Ulus hissi 520
Ulus ve devlet 522
Univira 737
Üretim araçları 180, 184, 198, 206, 210, 213, 216, 217, 234, 235, 242, 243, 246, 248, 251, 255, 266, 283, 323, 390, 423

V

Vaaz 10, 591, 592
Venedik 85, 395, 398, 400
Venedik anayasası 400
Vergesellschaftung 54, 69, 91, 103, 150, 171, 184, 185, 433, 769
Vergi 317, 319
Vergi iltizamı 317, 323, 380, 608, 748
Vergi mültezimliği 319
Verimlilik 217, 219, 220, 257, 268, 269, 280, 281
Verstehen 167, 168, 169, 514
Vesali konseyi 589
Virtüözler 11, 669
Viyana 42, 43, 89

W

Weber'in marksçı sınıf analizi 75

X

X.Leo 719

Y

Yahudiler 152, 536, 571, 589, 602, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 636, 640, 641, 658, 664, 712, 715, 724, 726, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 754, 756, 757
Yahudilik 10, 11, 60, 67, 539, 543, 582, 583, 598, 600, 618, 619, 622, 623, 624, 626, 627, 631, 632, 643, 649, 694, 696, 702, 738, 739, 743, 745, 746, 753, 754, 755, 756, 760
Yahudilik ve islam 539, 631, 649, 739
Yahudi ruhbanlar 737
Yan meslek 261
Yarı-dinsel inanç 646
Yasal bulma 347
Yasal düzen 9, 75, 182, 431, 432, 437, 446, 447, 449, 450, 453, 454
Yasal normlar 432, 433, 452, 453
Yasal otorite 144, 285, 334, 338, 346,

387, 403
Yasal statü 383
Yasanın tekrarı 523, 639
Yaşlı mommsen 31
Yehova 157
Yeni ahit 579, 587, 699, 729, 757, 758
Yeni ahit aziz paul 587
Yeniden doğuş 659, 660
Yetki paylaşımı 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 404, 405
Yönetici bir örgüt 164
Yönetici örgüt 105, 164
Yönetim 6, 7, 8, 201, 230, 254, 257, 353, 354, 384, 407, 410
Yönetimin parasal 289
Yönetim mevkileri 258
Yönetim ve bütçeleme 6, 201
Yunan demokrasisi 390
Yunanistan 22, 34, 38, 244, 382, 567, 569, 573, 607, 611, 620, 633, 635, 670, 685
Yurttaş 156, 373

Z

Zenciler 521
Zend avesta 594
Zerdüştlük 590, 599, 631, 632, 738
Zerdüşt peygamberliği 599
Zina musa 737
Zinzendorf 669, 683, 703
Zümre tipi egemenlik 8, 352, 357
Zürih 388

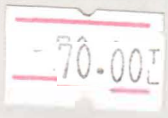
EKONOMİ & TOPLUM

MAX WEBER

Max Weber, Alman sosyo-kültürel yapısı içinde yetişmiş ve bu iklimin etkisi ile eserlerini kaleme almıştır. Buna rağmen yazmış olduğu eserler tesir bakımından Alman sınırlarını çoktan aşmıştır. Sanayi sonrası yakın dönemin toplumsal değerlendirmesini yapan Weber küresel diye nitelendirilen bu zamanlarda hala tartışılan ve metinlerine baş vurulan bir klasik olma özelliğini sürdürmektedir. Bu da sosyolojisinin özgünlüğünü ve tespitlerinin önemini göstermesi açısından dikkate şayandır.

Weber derin bir bilgi, ayrıntısı çok çözülmesi zor olan bir dil ve yoğun bir kavramsallaştırmayla, anlaşılması zor ve yanlış anlamaya müsait eserler vermiştir. Kuşkusuz Max Weber'in geliştirdiği anlayıcı sosyoloji ulaştığı sonuçlar ve kullandığı yöntem bakımından eleştiriye açıktır ve eleştirilmesi gerekmektedir, lâkin Weber'i eleştiren yaklaşımların bir çoğu maalesef yanlış anlaşılmadan veya tam olarak anlaşılamamadan kaynaklanmaktadır. Bunda da en çok Weber'in ağdalı dili ve pozitif olmaktan daha çok idealist felsefeye dahil edilebilecek bir metodoloji kullanmasının payı bulunmaktadır.





yarın
Topkapı Mh. Kahalbağı Sk. No: 49/A Topkapı-İSTANBUL
Tel: (0212) 524 7 524 /521 91 13 • Fax: (0212) 521 90 86
www.yarinyayinlari.com

ISBN-978-605-4533-60-2

online sipariş
www.kidap.com.tr