Doğan Özlem

MAX WEBER'DE BİLİM VE SOSYOLOJİ

DOĞAN ÖZLEM

MAX WEBER'DE BİLİM VE SOSYOLOJİ

ara

Yazarın yayımlanmış ve önümüzdeki yıl yayımlanacak telif ve çeviri çalışmaları şunlardır. **1) Telif Kitaplar:** Tarih Felsefesi" (1984), "Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi" (1986), "Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji" (1990), "Doğa Bilimleri ve Kültür Bilimleri" (1990), "Mantık" (1990), "Ahlâk Felsefesi" (1990). **2) Telif Yazılar:** "Tarihselci Bilim Felsefesi" (1984), "Max Weber'in Bilim Anlayışı" (1988), "Kant'ta Felsefe-Din ve Felsefe-Devlet İlişkisi Üstüne" (1989), "Max Weber"de İdeal Tip Kavramları ve Tarih-Sosyoloji İlişkisi" (1990), "Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik" (1990). **3) Çeviri Kitaplar:** E.Cassirer'den "Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi" (1988), Çeşitli yazarlardan "Günümüzde Felsefe Disiplinleri" (1990). E.Ströker'den "Bilim Kuramına Giriş" (1990), E.Rothacker'den "Tarihselcilik Sorunu" (1990). **4) Çeviri Yazılar:** E.Oeser'den "Egon Friedell Örneğinde Edebi ve Bilimsel Fantazi" (1985), K.Löwith'ten "Hegel Felsefesi" (1990), E.Ströker'den "Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim" (1989).

ara yayıncılık 35
Felsefe Dizisi 10
Birinci Baskı: 1990
© ara yayıncılık
kapak: Vedat Çorlu
dizgi: Ara Ajans 527 87 30
baskı: Özen Matbaası, İstanbul
Ara Yayıncılık, Ankara Cad. Konak Han
No: 43/15 Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel: 527 87 30

DOĞAN ÖZLEM

MAX WEBER'DE BİLİM VE SOSYOLOJİ

ara yayıncılık

ÖNSÖZ

Bu kitap, 12 yıl önce İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde Prof.Dr.İsmail Tunalı'nın danışmanlığında tamamlamış olduğum *Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi* adlı doktora tezimin yeniden gözden geçirilmiş şeklidir. Tezin planını ve içeriğini, aradan geçen uzun zaman dolayısıyla gerekli gördüğüm bazı kısaltma, genişletme ve eklemeler dışında aynen korudum. Tezin yazımından sonra Türkçede yayımlanmış olan bazı kitaplara "Bibliyografya"da yer vermeyi ve bazılarını sayfa altı notlarında anmayı, kitabın "Giriş"te belirtilen yararcı amacına uygun düşeceği inancıyla gerekli buldum.

Tezin kitap halinde basımını öneren ve gerçekleştiren Ara Yayıncılık yetkilileri Sayın Şükrü Çorlu ve Sayın Ertuğrul R.Turan'a teşekkür ederim.

Doğan ÖZLEM

İzmir / Karşıyaka
Aralık 1989

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 11
Giriş'in Notları 21

BİRİNCİ BÖLÜM
ALMAN SOSYOLOJİ GELENEĞİ VE WEBER 23

1. İdealist Gelenekte Bilgi ve Bilim Eleştirisi 24
a) Kant ve Hegel 24
b) Dilthey: Kültür (Tin) ve Anlama 28
c) Yeni Kantçılık 31
d) Rickert'in Bilim Öğretisi: Doğa Bilimi ve Kültür Bilimi 32

2. Sosyolojik Bilgi Eleştirisi 47
Birinci Bölüm'ün Notları 53

İKİNCİ BÖLÜM
WEBER'İN BİLİM VE SOSYOLOJİ KURAMININ ÖN TEMELLERİ 57

1. Bilgide ve Eylemde Özgürlük 57
a) Bilim ve Rasyonelleştirme 57
b) Bilimde ve Politikada Özgürlük 61
c) Kültür Bilimlerinde Seçmeci Tutum 65

2. Bilim ve Gerçeklik 67
a) Empiri ve Mantık: İçerik ve Biçim 67
b) Değer Yargısı ve Değer İlişkisi (Değere-İlişkinlik) 72
c) Comte Sosyolojisi ve Rickertçi Kültür Felsefesi Karşısında Weber'in Kültür Bilimi Anlayışı 77

3. Anlama ve Açıklama 82
a) Bir Anlama Biçimi Olarak Nedensellik 82
b) Tarihsel Nedensellik (Bireysel Olanın Nedenselliği) 87
c) Toplumsal Nedensellik (Genel Olanın Nedenselliği) 90

İkinci Bölüm'ün Notları 94

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İDEAL TİPLER KURAMI 97

1. Sosyoloji ve Eylem 98
a) Sosyolojinin Temel Konusu Olarak Eylem 98
b) Toplumsal Eylem ve Kültürel Anlam 103
c) Bilimsel Doğruluk ve Soru Sorma 105

2. Eylem ve İdeal Tip 110
a) Sosyolojik İkilemi Aşma Denemesi: İdeal Tipler 110
b) Diğer Kavram Türleri Karşısında İdeal Tipler 115
c) Pozitivist ve Rickertçi Talepler Karşısında İdeal Tipler 120

3. Anlama ve İdeal Tipler 123
a) Kültür Bilimleri ve Anlama 123
b) Anlamanın Kaynağı: Yaşanmışlık ve Rasyonellik 124
c) Sosyolojide Nedensel Anlama Olanağı: Anında Anlama ve Açıklayıcı Anlama 130
d) Motif ve Tipsel Olanı Anlama: Sosyolojik Yöntem 132
Üçüncü Bölüm'ün Notları 137

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TOPLUM ÇÖZÜMLEMESİ: İDEAL TİPLER VE TOPLUMSAL GERÇEKLİK 141

1. Tarihsel ve Toplumsal Gerçeklik Karşısında İdeal Tipler 142
a) Tarihsel İdeal Tipler: Bireyselliğin Kavramsal Olarak Yeniden Kurulması 142
b) Toplumsal İdeal Tipler: Bireyselde Tekrar Edeni Kavramsal Olarak Yeniden Kurma 145

2. Toplum Çözümlemesi 148
a) Eylem Tipolojisi 148

b) Toplumsal İlişki Tipolojisi.....154
c) Toplumsal Oluşum Tipolojisi.....164

3. Sosyolojide Yasa ve Kuram.....167
a) Sosyolojide Kurallılık ve Düzenlilik.....167
b) Sosyolojide Kuramsallık.....169
Dördüncü Bölüm'ün Notları.....173

BEŞİNCİ BÖLÜM
TARİH VE SOSYOLOJİ.....175

1. Tarihten Sosyolojiye.....176
a) Kronolojik Bir Bakış.....176
b) Nomolojik Bilme.....180
c) Tarihte ve Sosyolojide Tipsel Düşünme.....184

2. Sosyolojide Sistematik.....188
a) Eylem ve İlişki Kalıbı.....188
b) Tarihte ve Sosyolojide İşlevselcilik.....191
c) Sosyolojide "Sistematik".....194
Beşinci Bölüm'ün Notları.....198

ALTINCI BÖLÜM
WEBER'İN BİLİM KURAMI VE SOSYOLOJİSİNE BİR TOPLU BAKIŞ.....201

1. Bir Toplu Bakış Denemesi.....202
a) Weber'in Bilim Kuramı ve Sosyolojisinin Tarihsel Çerçevesi Üzerine.....202
b) Varoluşçu Weber, Bilim ve Sosyoloji Kuramcısı Weber.....208

2. Günümüzün Tartışmaları Karşısında Weber'in Bilim Kuramı ve Sosyolojisi.....217
a) Sosyolojide Formalizm.....217
b) Pozitivizm-Tarihselcilik Tartışması ve Weber.....221
c) Makrososyoloji, Mikrososyoloji ve Weber.....224

d) Marksizm ve Weber 226

3. Bir Değerlendirme Denemesi 232
Altıncı Bölüm'ün Notları 236

Bibliyografya 239

Ad Dizini 247
Kavram Dizin 253

GİRİŞ

I.

Bu kitap, Max Weber'in (1864-1920) bilim anlayışına ve bu anlayışın dayandığı felsefi temellere ve tarihsel arka plana, bilgi kuramı ve bilim felsefesi açısından, kültür bilimlerinde bilginin niteliği ve değeri ve bağlı olarak kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi sorunu çerçevesinde betimleyici ve eleştirel bir yaklaşım denemesi olmak ve Weber sosyolojisinin ancak böyle bir felsefi yaklaşım altında gerçek boyutlarıyla kavranılabileceğini göstermek istemektedir. (*)

Bu doğrultuda, kitabın yararcı ve eleştirel olmak üzere, içiçe iki amacı vardır:

a) Batı'da ve özellikle Anglo-Amerikan dünyasında uzun yıllar dar alan araştırmaları, anket, istatistik, v.b. gibi yollarla salt empiri'ye (**) ağırlık vermiş olan kültür bilimlerinde ve bu bilimler arasında merkezcil bir konuma sahip olan sosyolojide, 1960'lardan sonra kuram sorununun yeni bir ilgi ile gündeme geldiği ve bizzat sosyologların kendi bilimlerinin metodolojik ve hatta bilgi-kuramsal (epistemolojik) temellerini yeniden ve eleştirel bir bakışla ele aldıkları görülmektedir. Hatta bu durumu kültür bilimleri ve özellikle sosyolojide bir

---

(*) **Kültür bilimi** terimi "sosyal bilimler", "tarih bilimleri", "tin bilimleri", "insan bilimleri", "idiografik bilimler", "hermeneutik bilimler", v.b. gibi çok değişik adlarla anılan ve *doğa bilimleri*nden ayrılan bilimler grubunun tümü için bizzat Weber'in kullandığı bir terimdir. Türkiye'de *kültür bilimi* teriminden çok *sosyal bilim(ler)* terimi yaygındır. Ancak *sosyal bilim(ler)* teriminin *kültür bilimi(leri)* terimine göre bir kapsayıcılığı olduğu, yeri geldiğinde Weber'e dayanılarak gösterilecektir.

(**) **Empiri** (empeiria) terimi, duyum (Sensation), algı (Perception), gözlem (Observation), deney (Experience), deneyleme (Experiment) terimleriyle ifade edilen duyusal kaynaklı tüm bilgi öge ve bileşenlerinin epistemolojik genel adıdır. Türkçede buna *deneyim* teriminin karşılık olarak önerilmesi yerindeyse de, "deneyim"in zaman zaman yalnızca "deney" ve "deneyleme" yerine kullanıldığı da görülmektedir. Bir karıştırmayı önlemek amacıyla, kitap boyunca *empiri* terimini korumak yolunu seçtik.

"Rönesans" olarak adlandıran sosyologlara rastlamak olanaklıdır (1). Şüphesiz kültür bilimlerinde kuram sorununa karşı yeni bir ilginin ortaya çıkmasında, özellikle Anglo-Amerikan dünyasında 1930-60 yılları arasında yaygınlık kazanmış biçimiyle "sosyoloji"ye yöneltilen eleştirilerin büyük payı vardır. Bu eleştirilerden bazılarına göre, bu "sosyoloji", özellikle aşırı olgucu (hyperfactualiste) yanıyla kuramdan iyice uzaklaşmak ve gitgide "bir kuramsız araştırma" olmakla, "bilim"den çok bir "toplumsal olgu toplama tekniği"ne dönüşmüştür (2). Böylesine köktenci eleştirilerin sonunda, kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi tartışması, gitgide bu bilimlerde bilginin niteliği ve değerini kapsayacak boyutlara ulaşmıştır. Bu "Rönesans" hareketi içinde, sosyolojinin kuruluş dönemlerine, yani birinci kuşak kurucular olarak Spencer, Marx ve Comte ile ikinci kuşak kurucular sayılan Durkheim, Max Weber ve Pareto'ya yönelmelerin, özellikle empiri-kuram ilişkisi sorunu ile ilgili olarak arttığı görülmektedir.

Son yıllarda Türkiye'de de özellikle sosyoloji alanında kuramsal ve metodolojik konulara daha yoğun bir ilginin doğduğu şüphesizdir. Ancak, bu konudaki çalışmaların henüz büyük ölçüde çeviri ve derleme düzeyinde kaldığı da açıktır. Konuya bilgi kuramı ve bilim felsefesi destekli bakış açılarından yaklaşan çalışmalar ise parmakla sayılabilecek kadar azdır (*).

İşte, kitabın *yararcı* amacı burada belirmektedir. Bilgi ve bilim filozofu olarak Max Weber'in, sosyolojisini temellendirirken başlıca kaygılarından birinin ve belki de birincisinin, kültür bilimlerinde bilginin niteliği ve değeri ve bağlı olarak bu bilimlerde empiri-kuram ilişkisi sorununa bir çözüm getirmek olduğu söylenebilir. Bilgi ve bilim filozofu ve sosyoloji kuramcısı Max Weber'i tanıtmak isteyen yanıyla bu kitap, ülkemizde bu konuda görülen büyük boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmak istemektedir.

(*) Bu çalışmalar arasında özellikle *İlkay Sunar*'ın önemli kitabı "Düşün ve Toplum"u anmak şarttır. *Kadir Cangızbay*'ın Gurvitch sosyolojisi üstüne kitap ve yazıları ile *Ayşe Buğra*'nın "İktisatçılar ve İnsanlar"ı, değerli katkılar içermektedir. Ayrıca "Bibliyografya"ya bakınız.

b) Kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi sorunu, öncelikle "kültür bilimi" veya "sosyal bilim" kavramı üzerine geliştirilen değişik tanım ve betimlere koşut olarak değişik biçimlerde çözülmeye çalışılmıştır. Bugün de üzerinde tam bir uzlaşım sağlanacak bir "kültür bilimi" veya "sosyal bilim" kavramı bulmak hemen hemen olanaksızdır. "Kültür bilimi" veya "sosyal bilim" kavramı üzerine değişik tanımlamaların ardında değişik felsefi görüşlerin, hatta "felsefeler"in yattığı söylenebilir: *Pozitivist* bilim anlayışı, *Marksist* bilim anlayışı, *pragmatist* bilim anlayışı, *tinselci/tarihselci/hermeneutik* bilim anlayışı v.b.. Bunun yanısıra, bu farklı bilim anlayışları ve "felsefeler" ile Batı kültürü bazına oturmakla birlikte, çeşitli ülke ve ülke öbeklerinde geleneksel leşmiş farklı felsefi ve bilimsel tutumlar arasında da bir koşutluk olduğu açıktır. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Anglo-Amerikan felsefe geleneği ile Alman felsefe geleneği arasında kökten farklılıklar vardır. Böyle bir çoğulculuk ve çokseslilik, zaten felsefenin doğasından kaynaklandığından, bu bilim anlayışları ve "felsefeler" arasında bir rekabet ve hatta bazan kıyasıya çatışmanın olması olağandır. Şimdi böyle bir çerçeveden bakıldığında, Max Weber'in "kültür bilimi" veya "sosyal bilim" anlayışı da, büyük ölçüde Alman felsefe geleneğinin izinde tinselci/tarihselci bir bilim felsefesi içinde yer alır. Ama "büyük ölçüde" dedik; çünkü Max Weber'in bilim anlayışı, pozitivist ve Marksist bilim anlayışlarından etkiler de taşır. Ancak Max Weber'in bilim anlayışı eklektik de değildir; çünkü bu etkiler, tinselci/tarihselci bir anlayış içinde eritilmiş ve sindirilmiştir.

Alman felsefe geleneğinde, daha *Kant*'ta ifadesini bulan bir *doğal gerçeklik* ve *tinsel gerçeklik* ayırımı vardır. Tinsel gerçeklik, Kant tarafından *nesneler dünyası, nesnelerin varoluşu* olarak tanımlanan doğa yanında, doğadan farklı, hatta doğaya karşıt bir gerçekliktir (3). Bu Kantçı ayırım belirleyici olmuştur. Alman İdealizmi (Fichte, Schelling, Hegel) bu ayırımdan yola çıkmış ve özellikle Hegel'le bir "tin felsefesi" gelişmiştir. Bu Kantçı ayırım, bir başka koldan, Herder, Alman Tarih Okulu (Ranke, Droysen, Mommsen, vb), Dilthey, Yeni Kantçı okullar (Windelband, Rickert, Cohen,Cassirer) ve Max Weber'i içine alan bir gelenekte de korunmuştur. Örneğin *W.Dilthey* (1833-1911), doğal gerçekliği bir algı gerçekliği, tinsel gerçekliği ise,

insan yaratısı bir anlam gerçekliği olarak ayırmış ve bu iki gerçeklik alanına yönelen bilimleri *konu* ve *yöntem* bakımından birbirinden kesinlikle farklı yerlere koymuştur. Doğa bilimleri, doğayı *genel kavramlar* ve *yasalar* altında betimlemek ve açıklamak isterler. Tinsel gerçekliğe yönelen bilimler ise (Dilthey'in verdiği adla: "tin bilimleri"), konusunun tarihselliği ve bireyselliği yüzünden, doğa bilimlerinin genelleştirici/açıklayıcı yöntemleriyle çalışamazlar; onlar doğa bilimleri gibi *yasa bilimleri* olamazlar ve insan toplumunu ve insan kültürünü bir doğal belirlenimin sonucu gibi göremezler. Dolayısıyla bu bilimler, insan toplumunu ve insan kültürünü, yine insanın yaratıp içinde yer aldığı bir gerçeklik alanı olarak incelemeyi olanaklı kılacak özel yöntemlerle çalışabilirler.

Buna karşılık, *A.Comte*'un biçimlendirdiği 19.yüzyılın pozitivist bilim anlayışında, doğal ve tinsel gerçeklik arasında Alman felsefe geleneğinde karşılaştığımız bu köktenci ayırıma yer verilmez. Her ne kadar bu iki gerçeklik arasında bazı farklılıklar olduğu kabul edilse de, her iki gerçekliği doğa bilimlerinin yöntemleriyle ele almanın gerekliliği vurgulanır. Bu nedenle, değişik dönemlerde değişik adlar almış olan bu gerçeklik de, "bilim" kavramını "yasa bilimi" olarak anlayan ve bunun somut örneğini "doğa bilimi"nde bulan pozitivist bilim anlayışı altında, yasalarının bulunup ortaya konması gereken bir gerçeklik olarak görülür. 19.yüzyılının bu pozitivist bilim anlayışı, en somut örneğini, bizzat Comte'un temellendirdiği biçimiyle "sosyoloji" de (veya bu kitapta kullanılacak adıyla "Comte sosoyolojisi"nde) bulur. Renan, Saint Beuve, Taine gibi kültür eleştiricileri ve tarihçilerden Durkheim'a kadar uzanan bir gelenek içinde, pozitivist çıkışlı bir "sosyal bilim" anlayışının geliştirildiği görülür.

Alman felsefe geleneğinde ağır basan *tinselci* "kültür bilimi" anlayışıyla, *pozitivist* etiketli "sosyal bilim" anlayışı arasında, felsefe tarihi içinde kökleri 19.yüzyılın başlarına kadar giden ve birbirini izleyen dönemlerde Alman İdealizmi-pozitivizm, tarihselcilik-olguculuk, hermeneutik-doğalcılık karşıtlıkları halinde günümüze kadar ulaşan bir geleneksel karşıtlık oluşmuştur ki, bu karşıtlığın vurgulanması, Max Weber'in bilim anlayışını ve sosyolojisini anlamak bakımından gereklidir. Çünkü, Max Weber

büyük ölçüde Alman felsefe geleneğinde ağır basan tinselci bir bilim anlayışına bağlıysa da, bilimin genelleştirici/açıklayıcı bir etkinlik olmasını talep eden pozitivist bilim anlayışının da etkisindedir. Onun bilim anlayışı, büyük ölçüde bu iki kaynaktan beslenir ve sonuçta, yukarıda da değinildiği gibi, pozitivist etkiler tinselci bir bilim anlayışının içinde eritilmiş de olsalar, kendilerini gösterirler.

Kitabın *eleştirel* yönü ve bu yöne bağlı amacı da burada ortaya çıkmaktadır. Kitap, bugün de güncelliğini koruyan bir temel sorun olarak, kültür bilimlerinde (sosyal bilimlerde) bilginin niteliği ve değeri, bu bilimlerde empiri-kuram ilişkisi sorunu ve bağlı olarak aynı bilimlerde yöntem sorununu Max Weber'in ele alış, irdeleyiş, çözümleyiş tarzını ve buradan hareketle kendi sosyolojisini temellendiriş biçimini, günümüzde de devam eden ve yukarıda anılan iki gelenek arasındaki karşıtlığı sürekli gözönünde tutmaya gayret ederek ve nihayet günümüzdeki tartışmalara da değinerek incelemek ve eleştirmek istemektedir.

Bu doğrultuda, kitabın bir bilim felsefesi çalışması olduğu söylenebilir. Ancak, kitabın başlıca niteliğinin bu olmasına özen gösterilmişse de, Max Weber'in düşünür kimliğinin yoğunluğu, düşüncelerinin içiçeliği ile bilim adamı kimliğinin çok yönlülüğünü gözardı etmenin olanaksızlığı görülmüştür. Bu nedenle, kitabın yararcı amacına da uygun düşeceği inancıyla, özellikle betimsel yanı ağır basan bölümlerde, özlü olmasına gayret edilen yan açıklamalara ve bilgilere yer verilmiştir. Öyle ki, Max Weber, gerçekten de sözcüğün tam anlamıyla "çok yönlü" bir kişidir. Örneğin, R.Aron'a göre, Max Weber, "dünya tarihini bilen son kişidir" (4). Max Weber'i A.Toynbee ile karşılaştıran Aron, Max Weber'deki kavramsal duyarlılık ve zenginliğin Toynbee'deki kavramsal duyarlılık ve zenginliğe ağır bastığını belirtir (5). Yani, Max Weber, herşeyden önce gelmiş geçmiş en büyük tarihçilerden biridir.O, öğrenimini hukuk dalında yapmıştır, yani bir hukukçudur. Onun "Ekonomi Tarihi", bugün de Alman üniversitelerinde okutulur, yani o bir ekonomisttir. Max Weber, politika bilimcisidir ve bu bilimin kurucularındandır. O dinbilimcidir ve karşılaştırmalı din tarihinin hâlâ en büyük adıdır. Son olarak o sosyologtur ve sosyolojinin kurucularındandır. Ve tüm bu yönlerinin

ardında, bilgi ve bilim filozofu Max Weber vardır. O, hangi kültür bilimi veya kültür disiplini alanında çalışırsa çalışsın, her vesile ile daima kültür bilimlerinde bilginin niteliği ve değeri, yöntem, empiri-kuram ilişkisi sorunlarına dönüp durur. Öbür yandan, bilgi kuramı ve bilim felsefesi ile ilgili sorunlar, Max Weber'de yalnızca düşünsel kaygılarla ele alınmaz; bu sorunlar, Max Weber'de bir çeşit *varoluşsal* nitelik de kazanırlar. Çünkü, yukarıda sayılan yönlerinin yanında, Max Weber bir politikacıdır da. *Olgu* ve *değer*, *bilim* ve *değer yargısı*, *bilim* ve *politika* arasındaki ilişki veya ilişkisizlik sorunları, Max Weber için düşünsel olduğu kadar öz benliğine ve kişiliğine ilişkin varoluşsal sorunlardır. Bu yüzden, bilgi ve bilim filozofu olarak Max Weber'i ele alırken, filozof/bilim adamı Max Weber ile eylem adamı Max Weber'i birlikte incelemeyi gerektiren bir bakış açısına yer vermek kaçınılmazdır.

Tüm bu yönleriyle Max Weber'in, yine Aron'un sözleriyle, "artık çağımızda pek görülmeyen bir evrensel düşünürler kuşağına ait olduğu" şüphesizdir (6). Kitap, "evrensel düşünür" olarak Max Weber'i değil, bilgi ve bilim filozofu Max Weber'i ele almaktadır ve onun, tarihçi, hukukçu, ekonomist, politolog (politika bilimcisi), dinbilimci yönleriyle "evrensel düşünür" kimliğine ancak çok sınırlı değinmelerle göndermelerde bulunmakla yetinmektedir. Ama kitap, "evrensel düşünür" olarak Max Weber'i tanımanın yolunun, onun bilgi ve bilim filozofu olarak tanınmasından geçtiği inancıyla kaleme alınmıştır.

II.

Kitap, betimleme, çözümleme ve eleştirinin içiçe geçtiği bir anlatım yöntemine başvurmaktadır. Betimleyici bölümlerde tekrarlardan kaçınılmamıştır. Kitap boyunca görülebileceği gibi, Max Weber'de her konu çok çeşitli açılardan ele alınır ve sürekli geriye dönüşlerle, tekrarlarla işlenir. Max Weber'i buna zorlayan şeyin, ele aldığı konuların yoğunluğu, karmaşıklığı, hatta çetrefilliği olduğu açıktır. Bu kitapta da, yine bizzat Max Weber'i anlamayı sağlamak için, onun tekrarcı anlatım yöntemi yer yer örnek alınmıştır.

Kitap, altı ana bölümden oluşmaktadır. Bölümleme, Max Weber'in etkilendiği ana kaynaklar ve bu etkiler altında bilgi ve bilim filozofu olarak sosyolojisini temellendirme aşamaları göz önünde tutularak yapılmıştır.

Bilgi ve bilim filozofu Max Weber'i etkileyen en önemli felsefe okulu, *W.Windelband* (1848-1915) ile *H.Rickert* (1863-1936)'e bağlı Yeni Kantçı Heidelberg okuludur. Max Weber'in bir noktaya kadar bilgi kuramında ve bilim felsefesinde Rickert'in izleyicisi olduğu söylenebilir. Öbür yandan Max Weber, daha Herder ve Ranke'de geleneğini bulmuş olan *Alman Tarih Okulu* (Tarihçi Okul) içinde yetişmiş tarihçilerdendir. Öyle ki, Max Weber'de tarihsel ilgi daima ön plandadır ve onun sosyolojisinin ana temelleri, ya onun tarih felsefesi ve tarih kuramından doğrudan doğruya çıkarılmıştır veya bu felsefe ve kuramla şu ya da bu yönden ilgilidir. Onun, sosyolojinin kurucularından biri olmasına rağmen, filozof ve bilim adamı olarak esas ilgisinin tarihsel gerçeklik üzerinde yoğunlaştığı, kitap boyunca gösterilmeye çalışılacaktır. Max Weber'in sosyolojisini temellendirdiği dönem, Comte sosyolojisinin Almanya'da genel bir eleştiriye uğradığı bir döneme rastlar. Comte sosyolojisi, Almanya'da, özellikle bu sosyolojinin dayandığı felsefi ve metodolojik temeller bakımından çok geniş bir eleştiriye konu olmuştur. Dilthey, Rickert gibi filozofların yanısıra, Rachfall, Meinecke gibi Alman Tarih Okulu'ndan gelen tarihçiler de, Comte sosyolojisine karşı köktenci eleştiriler getirmişlerdir. Öyle ki, Alman sosyoloji geleneği, adına *sosyolojik bilgi eleştirisi* de denilen bir felsefi eleştiri dönemi ile başlamıştır. Bu dönem, Almanya'da, *tarihselci sosyoloji* ve *formel sosyoloji* adlarıyla da anılan farklı sosyolojilerin filizlenme ve gelişme dönemi de olmuştur. Bu dönemde Max Weber'in ilginç bir pozisyonu vardır. Max Weber, bu genel eleştiri döneminde, kendi sosyolojisini, sürekli, karşısında olduğu görüşleri eleştirmek amacıyla kaleme aldığı geniş hacimli yazılarında temellendirmiştir. Öbür yandan Max Weber, bu dönemde ortaya atılan hemen tüm görüşlerden kendisi de etkilenmiştir. Bu nedenle, onun bilim kuramı ve sosyoloji kuramı üzerine hemen tüm yazıları, birer polemik yazısı niteliği taşır. Özetle, Max Weber'in bilim kuramını ve sosyolojiyi temellendirmesini bir çerçeveye oturtabilmek için, şu üç etkenler topluluğuna betimleyici bir anlatım

ile özlü olarak yer vermek gereği vardır: 1) Kuramın felsefi temellerinde yer etmiş olan Yeni Kantçı Rickert'in bilim felsefesinin ana çizgileri, 2) Max Weber'in Alman Tarih Okulu'na bağlı tarih felsefesinin ve tarih kuramının bazı yönleri, 3) sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde Comte sosyolojisine yöneltilen felsefi eleştiriler.

Birinci Bölüm, bu üç etkenler topluluğunu, Max Weber'in bilim kuramına ve sosyolojiyi temellendirmesine geçişi sağlayacak biçimde betimlemeye ayrılmıştır. Ancak, bu Bölüm'ü, Max Weber'i etkileyen kaynakların oldukça genel (ve bu bakımdan -Rickert'e ayrılan sayfalar dışında- bazı yerde eksik, bazı yerde ister istemez yüzeysel) bir betimleme denemesi olarak değerlendirmek uygun olur. İkinci Bölüm, Birinci Bölüm'de belirtilenlerle ilgi içinde, Max Weber'in bazı temel kişilik özelliklerini ve özellikle varoluşçu yönünü ele almaktadır. Üçüncü Bölüm, Max Weber'in kültür bilimlerinde başat metodolojik sorun olarak gördüğü *anlama* ile *nedensellik*'in bağdaştırılması sorununa ayrılmıştır. Bu sorun, kültür bilimlerinde bilginin niteliği ve değeri ve empiri-kuram ilişkisi sorunlarıyla da doğrudan bağıntılıdır ve Max Weber'in *ideal tipler öğretisi*, doğrudan veya dolaylı, bu sorunların çözümü doğrultusunda geliştirilmiştir. Dördüncü Bölüm, Max Weber'in kendi bilim kuramı doğrultusunda geliştirdiği sosyolojisinin temelini oluşturan *toplumsal ilişki*, *toplumsal eylem* ve *toplumsal oluşum* kavramlarının bir çözümlemesini içermektedir. Ancak bu bölüme, onun bilim kuramının bir bakıma odak noktasını oluşturan ideal tipler öğretisinin, yine kendi sosyolojisi içinde somut örneğini bulan bir uygulamasını betimleyen bir bölüm olarak bakılmalıdır. Beşinci Bölüm'de, Max Weber'de *tarih-sosyoloji ilişkisi* ele alınmış ve onun tarih kuramından sosyoloji kuramına geçişi betimlemeye ve çözümlemeye çalışılmıştır. Bağlı olarak bölümde, Max Weber'in sosyolojisinin özgül niteliği ve aslında kendisi tarafından tam olarak geliştirilmemiş ve ölümünden sonra yorumcularca üzerinde çalışılmış olan "sistematik"i konu edinilmiştir. Altıncı Bölüm'de, Max Weber'in bilim ve sosyoloji kuramı ve yöntem anlayışı, kültür bilimlerinde bilginin niteliği ve değeri ve empiri-kuram ilişkisi sorunuyla ilgi içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde önce Max Weber'in bilim ve sosyoloji kuramının felsefe tarihi açısından tarihsel yerine ilişkin saptamalarda

bulunulmuş ve daha sonra, yukarıda değinilen idealizm-pozitivizm, tarihselcilik-olguculuk, hermeneutik-doğalcılık karşıtlıkları açısından, bu kuramın özgül ve özel durumu üstünde durulmuştur. Kitap, eleştirel amacına, bir bakıma, bu kuramın özgül ve özel durumunu ve kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi sorununa getirdiği özgün çözüm denemesini serimleyebildiği oranda ulaşmış olacaktır.

III

Max Weber, olağanüstü verimli, eski bir deyimle "velût" bir yazardır. Her biri birer küçük boy kitap hacmindeki makalelerinin çoğunluğu oluşturduğu eserlerinin sayısı 180'i geçmektedir. Ölümünden sonra bir araya getirilen bu yazılar, genellikle dört ana grupta toplanır: 1) Tarih ve ekonomi yazıları, 2) din tarihi, din sosyolojisi ve dinbilim yazıları. *Gesammelte Aufsaetze für Religionssoziologie* (Din Sosyolojisi Üzerine Toplu Makaleler) başlığı altında üç büyük ciltte toplanmış olan bu yazılarında Max Weber, yeri geldikçe bilim kuramı ile ilgili konulara sık sık döner, 3) Max Weber'in başyapıtı *Wirtschaft und Gesellschaft* (Ekonomi ve Toplum). Yine makalelerden oluşmuş iki büyük cilt halindeki bu yapıtın özellikle 1-180 sayfaları, Max Weber'in, bilgi, bilim ve sosyoloji kuramı açısından en önemli makalelerini içerir, 4) bilim felsefesi, bilim kuramı ve sosyoloji kuramı üzerine yazıları, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisi Üzerine Toplu Makaleler) başlığı altında bir büyük ciltte toplanmıştır. Kitapta ana kaynaklar olarak, bu ciltteki makaleler ile *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın 1-180. sayfaları arasındaki bölümlerine başvurulmuştur. Ayrıca, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*'nin konu ile ilgili bölümlerinden de yararlanılmıştır.

Rickert'in *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft* (Doğa Bilimi ve Kültür Bilimi) ile *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Doğabilimsel Kavram Kurmanın Sınırları) adlı yapıtları ve W.Dilthey'ın *Gesammelte Schrifften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Toplu Yazılar, I.cilt: Tin Bilimlerine Giriş) ve *Gesammelte Schrifften, VII.Band: Der Aufbau der*

geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Toplu Yazılar, VII.Cilt: Tin Bilimlerinde Tarihsel Dünyanın Kuruluşu) adlı yapıtlarına, Max Weber'i bilgi ve bilim filozofu olarak etkileyen birincil kaynaklar olarak başvurulmuştur.

Kitabın özellikle betimleyici bölümlerinde, A.Walther'in *Max Weber als Soziologe* (Sosyolog Olarak Max Weber), A. Scheltings'in *Max Webers Wissenschaftslehre* (Max Weber'in Bilim Öğretisi), R.Aron'un *Deutsche Soziologie der Gegenwart* (Çağdaş Alman Sosyolojisi) ile F.Jonas'ın dört ciltlik *Geschichte der Soziologie* (Sosyoloji Tarihi) adlı yapıtlarından yararlanılmıştır.

Burada bu kitabın yazarını uzun yıllar önce Max Weber'e yönelten ilk kaynaklar olarak şu Türkçe telif ve çeviri kitapların adlarını anmak gereklidir: Çoşkun San, Max *Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi;* R.Aron, *Pareto, Weber, Durkheim* (çev.Fevzi Yalım); H.Freyer, İçtimai Nazariyeler Tarihi (çeviren ve eklerini yazan: Tahir Çağatay); Hamide Topçuoğlu, *Max Weber'e Göre Hukuki Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları.*

IV.

Dilthey, Rickert ve Max Weber'in yapıtları, bölüm notlarında ve sayfa altı notlarda, adlarının uzunluğu nedeniyle, gelenekselleşmiş olan aşağıdaki kısaltmalarla verilmiştir:

Wirtschaft und Gesellschaft (Max Weber): WuG
Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre: WL
Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie: RS
Einleitung in die Geisteswissenschaften (W.Dilthey): *Einleitung*
Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: *Aufbau*
Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften (H.Rickert): NuK
Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: *Grenzen*

Kitabın bundan sonraki bölümlerinde "Max Weber" yerine yalnızca "Weber" sözcüğü kullanılacatır.

GİRİŞ'İN NOTLARI

1) Bottomore, T., *Toplumbilim*, s.IX ve s.X
2) Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch*, s.21
3) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 46
4) Aron, R., *Pareto, Weber, Durkheim*, s.34
5) Aron, R., agy., s.36
6) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s.98

BİRİNCİ BÖLÜM

ALMAN SOSYOLOJİ GELENEĞİ VE WEBER

20.yüzyıl başları, Comte, Spencer ve Marx'ın temellendirmek istedikleri biçimde, toplumu ve tüm insanlık tarihini *bütün* olarak ele almaya, toplumun ve insanlık tarihinin "genel yasalar"ını bulup ortaya çıkarmaya çalışan *ansiklopedik sosyoloji*nin, yerini, öncelikle bir "bilim" olarak kendi alan, sınır ve yöntemlerini belirlemek isteyen bir tutumla işe başlayan *analitik sosyoloji*ye bıraktığı bir dönemdir (1). Sosyolojinin böyle konu, alan ve yöntem bakımından "yeniden kurulması" (2) yolundaki çabalar, bilindiği gibi, Fransa'da *E. Durkheim* (1858-1917), İtalya ve İsviçre'de *W.Pareto* (1848-1923) ve Almanya'da *Weber*'in yapıtlarında en yüksek verimine ulaşmıştır. Ancak bu "yeniden kurucular", ayrı olduğu kadar benzer yanları da olan "sosyoloji"lerini, büyük ölçüde kendi uluslarının düşünce yaşamına egemen olan düşünce akımları, eğilimler ve geleneklerden etkilenerek ve aynı zamanda bunlarla hesaplaşarak geliştirmişlerdir (3). Bu bakımdan, örneğin Weber'in sosyolojisini, bu sosyolojinin dayandığı temelleri, felsefi dayanakları ve bu sosyolojinin arkasındaki yöntem öğretisini anlamak için, Giriş'te de belirtildiği gibi, 20.yüzyıl başlarında Almanya'da sosyolojinin bir "bilim" olarak temellendirilme aşamalarına yer vermek bir zorunluluktur.

Almanya'da *L.v.Stein*, *W.H.Riehl* ve *K.Marx* ile başlayan sosyolojik düşünüş, *Hegel* felsefesinin genel kalıpları içersinde, bu felsefenin devlet ve toplum hakkındaki görüşlerini destek alan (Stein ve Riehl) veya materyalist yönlü bir içerik değişikliği yaparak yadsıyan (K.Marx) yönlerde gelişmiş ve tüm toplum ve insanlık tarihini tarih ve toplum yasaları altında açıklamayı amaçlayan *evrenselci/ansiklopedist* şemalar halinde gelişmiştir. Ancak Hegel felsefesi, spekülatif yapısına, metafiziksel ve teolojik dayanaklarına rağmen, Kantçı doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımından hareketle geliştirdiği "tin felsefesi" ile kültür bilimlerinin felsefi yönden temellendirilmesi konusundaki çabaları da etkilemiştir. Hegel'in "tin" kavramı, onun, tanrısal akıl ile insan aklı, tanrısal tin ile toplum tini arasında koşutluklar içeren ve tanrısal aklın, kendisini tarih içinde

insan aklı ve insan eylemleriyle edimselleştirdiği görüşü doğrultusunda geliştirilmişti ve Hıristiyanlığın ünlü üçleme (teslis) öğretisinden esinlemeler taşıyordu. Ama "tin" kavramından bu metafiziksel/teolojik yönler arındırıldığında, geriye, "tin"in, yalnız ve yalnız, insanın kendi yaratıp içinde yer aldığı tarihsel/toplumsal/kültürel dünyasını anlamak olanaklıydı. İşte, örneğin *Dilthey*, Hegel'in "tin" kavramını böyle alarak, bu dünyaya yönelecek bilimleri ("tin bilimleri") felsefi yönden temellendirmeye çalışmıştı. Dilthey, Hegelci sosyoloji (Stein, Riehl) ve Marksçı sosyoloji yanında Comte'un "sosyoloji"sini de çeşitli yönlerden eleştiriyordu. Öyle ki, 20.yüzyıl başları, Almanya'da, Dilthey'ın açtığı yolda bir *sosyolojik bilgi eleştirisi* dönemi olmuştur (4). Bilim ve sosyoloji kuramını, bu dönemdeki eleştirilere katılarak kuran Weber'i anlamak için, bu döneme ve özellikle bu dönemde Rickert örneğinde ortaya çıkan Yeni Kantçı bilim eleştirisine yönelmek gerekir. Ancak, Weber'i etkilediğini Giriş'te de belirttiğimiz Yeni Kantçı bilim eleştirisini ele almak, Kant'a kadar geri gitmeyi gerektirir. Bu çok geniş bir çerçevedir ve dolayısıyla burada ancak sınırlı bir betimleme ile yetinilebilir.

1. İDEALİST GELENEKTE BİLGİ VE BİLİM ELEŞTİRİSİ

a) Kant ve Hegel:

"Aydınlanma yüzyılı" olarak da adlandırılan 18. yüzyıl, insanı evrenin merkezine koyan insancı (humanist) felsefeler yüzyılı olmuştur. Aslında Aydınlanma, 14. ve 15. yüzyılların Rönesans hareketlerinden en önemlisi olan insancılığın, yeniden ama çok geniş boyutlarda ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Ortaçağın insanı edilgin bir konuma yerleştiren teolojik dünya tasarımından, insanı evrenin merkezi konumuna yükselten sürecin "Aydınlanma" denen evresi, aslında düşünce yönünden bir çokçeşitlilik gösterir. Ama insancılık (humanizm) dönemin genel karakteristiğini, bu çokçeşitliliğe rağmen belirlemeye devam eder. İnsanı evrenin merkezine koymak, felsefede (ve özellikle bilgi kuramında) nesneye değil *özne*ye, toplum yaşamında ise birey-üstü bir totalite olarak topluma değil *birey*e öncelik ve birincillik vermeyi getirir. Bu insancı anlayışın tarihe ve topluma bakış tarzını etkileyeceği de açıktır. Örneğin, bilgi kuramında özneci/empirist olan İngiliz felsefe geleneği (özellikle: Hume), Locke ile liberal bir toplum öğretisi de geliştirecektir. Liberal toplum

öğretisi ise, bilindiği gibi, bireyden ve bireyin özgürlüğünden hareket eder. Fransa'da ise liberal toplum öğretisi, özellikle Rousseau'nun elinde bir "toplum sözleşmesi" öğretisiyle bütünleniyordu. Rousseau, toplumu, istenç (irade) sahibi bireylerin, bireysel istençlerini özgürce bir genel istenç altında birleştirerek oluşturdukları bir sözleşmeye dayatıyordu. Doğaldır ki, Rousseau, burada toplumda zaten *olan* bir durumu empirik yoldan saptamış olmuyor, *olması gerekeni* formüle etmeye çalışıyordu. Ama buradan, Rousseau'nun dolaylı olarak öğrettiği bir şey de çıkıyordu: Böyle özgür bir sözleşmeye dayalı toplum belki de hiç gerçekleşmeyecektir; ama toplumu, insanların kendi istek, amaç, değer, çıkar ve giderek inanç ve ideolojilerinin biçimlendirdiği de açıktır. Örneğin Hegel'in, insanların, Rousseau ve Kant'a kadar, kendi tarihlerini kendilerinin yaptığının pek farkında olmadıklarını belirtmesi anlamlıdır (5).

Hume ve Rousseau'dan etkilenmiş olan *I.Kant* (1724-1804), özne merkezli felsefeyi doruğuna çıkarmış bir filozof olarak görülebilir. O, bilgimizin kaynağını empiri'de bulan öznelci/empirist görüşü (Hume) onaylar, ancak yetersiz bulur. Bilgi, a priori ilke ve kavramlara sahip olan anlığımızın (zihin) duyusal verileri etkin bir biçimde işleyip biçimlendirmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bilgimizin içeriği, bize ancak ve ancak deneyimle (empiri) verilmiştir; ancak bilgi, bu içeriğin anlığımızca biçimlendirilmesinden sonra meydana gelir. Onun bilinen pek ünlü sözleriyle, "bilgimiz deneyimle başlar, ancak bundan dolayı bütün bilgimiz deneyimden çıkmaz" Bilginin anlığımızca biçimlendirilen bir şey olması, bilgide nesnelerin aynen yansıtılmış olduklarının yadsınmasını gerektirir. Yani bilgi, nesnenin bir yansısı değil, onun anlığımızın etkinliği altındaki görünüşünün bilgisidir. Bu, bizim, nesnenin bizden, özneden bağımsız haldeki gerçekliğini ("realite"sini) değil, onun ancak görünüşünü (veya: fenomenal gerçekliğini) bilebileceğimiz demektir. Bu görünüş dünyasını, bu fenomenal gerçekliği bilmemizde etkin ve biçimlendirici olan anlık kavramlarına, Kant ideler veya *anlık ideleri* adını verir. Bunlar, sadece ve sadece, empirik gerçeklik olarak bu fenomeal gerçekliği bilmemizde kullanılmaları gereken rasyonel araçlar, bilgi yapıcı, bilgi oluşturucu elemanlardır. Onların, fenomenal gerçekliğin ötesindeki şeylerin, örneğin ontolojik anlamıyla "varlık"ın ve "töz"ün veya fiziküstü "ilk nedenler"in bilinmesinde kullanılması gayrimeşrudur. Böylece Kant,

her türlü metafiziği ve teolojiyi dışlamış olur. Bu bilgi anlayışının ahlâk, tarih, toplum ve kültür felsefelerine yansıyan çok önemli sonuçları vardır. Bilgi öznesi olarak yalnızca fenomenleri bilebileceğini, "bilgi"nin yalnızca empirik gerçeklik bilgisi olabileceğini, "bilgi" adıyla sunulan her türlü metafiziksel/teolojik ifadelerin aslında "bilgi" olmadığını kavrayan insan, ahlâk alanında ve toplum yaşamında, kendi üstünde bir metafiziksel/teolojik belirleyici gücün veya nedenin olmadığını da gören insandır. Bu, onun, kendi yaşamını düzenlemek için, kendi akıl ve istenci ile kendine ilkeler koymasını sağlar ki, yine bu, onun özgür olduğunu gösterir. Kant, ahlâk felsefesini özgür insandan yola çıkarak temellendirirken, insanın dualist yapısından hareket etmiştir. Kant'a göre, insanda *hayvansallık* ile *akılsallık* birbirlerinden ayrı dururlar. İnsan bir doğa nesnesi olarak,güdülerinin, içgüdülerinin, istek ve tutkularının belirlenimi altındadır. Ama öbür yandan akılsallık, insana kendi yaşama biçimini seçmek ve diğer hayvanlar yanında bunu başaracak tek hayvan olma olanağını da vermiştir. Kant'a göre, toplumlaşma da (Vergesellschaftung), doğal içgüdünün sınırlarının çok ötesine geçmeyi başarabilmiş akıl sahibi varlık olarak insanın bir başarısıdır. Ancak, Kant'a göre, insanın bu dualist yapısı doğrultusunda, *toplumdışılık* ve *toplumsallık*, yine toplum içinde birlikte etkilidir ve toplum dinamiğini bunların birlikte etkililiği sağlar. Bu noktada Kant, Rousseau etkisiyle, akılsallığın hayvansallığa tamamen egemen olacağı, özgür genel istencin yön verdiği bir "dünya cumhuriyeti" idealine ulaşmayı bir amaç olarak koyar. Böyle bir "dünya cumhuriyeti"nin, tıpkı Rousseau'nun özgür sözleşmeye dayalı toplumu gibi *olan*'ı değil, *olması gereken*'i ifade ettiği açıktır. Ama Kant, bilgi alanından dışlamış olduğu metafizik ve teoloji de içinde olmak üzere, insanlık içinde yer almış olan herşeyi, doğal belirleniminin üstünde kendi aklı ve yaratıcılığı ile yine insanın yapıtı olarak görmekle, tarih ve toplum alanının doğadan farklılığının ve özgüllüğünün altını çizmiş oluyordu. Onun yapmış olduğu doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımı, kendisinden sonra Alman İdealizmi'nin temel çıkış noktasını oluşturacaktır [6].

Alman idealizmi içinde özellikle *Hegel* (1770-1831)'in "tin felsefesi"nin etkilerine daha önce de değinilmişti. Hegel, felsefe tarihinin tanıdığı en büyük felsefe sistemlerinden birinin kurucusudur.

Ama Hegel sistemi, genel karakteristiği bakımından, insanı, özneyi ve onun tarih içindeki düşünce, edim ve yaratılarını konu edinen, yani tinsel gerçekliğe yönelen bir sistemdir. Hegel'de doğa, hep arka planda ve siluetimsi bir görünüm içindedir. Bu sistemin metafiziksel/teolojik içermelerle (Implikation) yüklü olduğuna yukarıda da değinilmişti. Dolayısıyla, sistemi, en üst önceullerine sinmiş olan bu içermelerden soyutlayarak düşünmek olanaksızdır. Hegel sistemini, Spinoza'nın tanrı ile doğayı özdeşleştiren panteizmine hıristiyan üçleme (teslis) öğretisinin sokulmasıyla oluşmuş bir sistem olarak yorumlayanlar da vardır. Ancak burada belirtilmesi gereken, "tin" kavramını yalnızca insanın düşünce, edim ve yaratımlarıyla sınırladığımızda, onun tüm insanlık tarihini "tinin kendi eylemi" olarak gören bakış açısıdır. Bu, bir bakıma, insan dünyasının, kendi iç dinamiğiyle kendini kurup geliştiren bir dünya olduğunun ifadesidir. İşte Hegel, bu dünyanın bir doğa nesnesi gibi ele alınamayacağını, bu dünyanın, onun sözleriyle, "tinin kendi kendisini bilme edimi" ile bilinebileceğini belirtmekle, daha sonra Dilthey'da göreceğimiz tin bilimleri-doğa bilimleri ayrımının da ipuçlarını vermiştir (7).

Kant ve Hegel üstüne bu sınırlı saptamalar, Alman İdealizmi-pozitivizm, tinselcilik-olguculuk karşıtlığını bir önemli yönüyle görmeyi sağlayabilir. Örneğin pozitivistlerin Hegel felsefesini "olgulardan kopuk, spekülatif bir metafizik" olarak nitelemeleri, kısmen doğru sayılsa bile, onların, Hegel'in saptamış olduğu bir şeyi kavramakta zorluk çektikleri ve hatta yanlış kavradıkları söylenmelidir. Bu, insan dünyasının, tinsel gerçekliğin, özgül bir dünya,sadece insana ait bir gerçeklik olduğu, bu dünyanın doğal olgular gibi ele alınamayacağı ve sadece empirik yöntemlerle bilinemeyeceğidir.

Aslında Hegel'den önce, Kant'ın öğrencisi bir filozof, *Herder* (1744-1803), insan dünyasının, tarihsel/toplumsal/tinsel gerçekliğin, yine ancak insandan yola çıkılarak bilinebileceğini belirtmişti. Herder'e göre bu gerçeklik, tekrar ve sürekliliğin egemen olduğu, herşeyin, belli doğa yasaları altında hep aynı şekilde devinip durduğu doğal gerçeklik gibi ele alınamaz. Çünkü, bu gerçeklik, insanların her dönem ve çağda durmadan değişen değerleri, normları, ahlâksal, hukuksal, politik, ekonomik düzen ve düzenlemeleri ışığında

incelenebilir. Tüm bu değerler, normlar, düzenler değiştiğinden, tüm insan dünyası, tüm insanlık tarihi için genelgeçer açıklamalar yapılamaz. Tam tersine, her dönem, her çağ, her kültür, kendi tekliği ve bireyselliği içinde ve bir bireysel bütünlük halinde incelenebilir. Alman Tarih Okulu (Niebuhr, Ranke, Droysen, Mommsen, v.b.), buradan hareketle, her dönem, her çağ, her halk, her ulusu, v.b. kendi özgül ve bir defalık bütünlüğü içinde ele almayı hedefleyen bir tarih bilimi modeli içinde geniş bir tarihçilik etkinliği geliştirir (8).

b) Dilthey: Kültür (Tin) ve Anlama:

Dilthey, Kant'tan Hegel'e, Herder'den Alman Tarih Okulu'na kadar benimsenmiş olan doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımından hareketle, toplum ve tarih dünyasını özel yöntemlerle ele alacak bir "tin bilimi"nin felsefi dayanaklarını sorgulamıştır. Dilthey'a göre, insanlar, doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana, zaten kendi düşünce, istek, beğeni ve inançlarından örülmüş bir yaşama ağı içinde yaşarlar. İnsandan kaynaklanan, insan yaratısı olan tüm bu "tinsel ögeler", aynı zamanda insan eylemlerini belirleyen "motifler" olurlar. Dilthey, "motif" terimini, "neden" teriminden ayırmaya özen gösterir. "Neden", insanı da bir doğa varlığı olarak *dıştan* belirleyen ve doğa yasaları içinde ifadesini bulan şeydir. "Motif" ise, insanın kendi yarattığı bir düşünce, bir değer, bir norm, bir hukuk düzeni, bir politik rejim, v.b. olarak, insan eylemlerini *içten* belirleyen şeydir.

Dolayısıyla, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik olarak "insan dünyası", "tinsel dünya", Dilthey'a göre "kendi olanaklarıyla hareket eden bir dünya", "doğadan serbestleşmiş bir dünya"dır. Dilhtey'ın şu ünlü tümceleri, onun "tinsel dünya"dan ne anladığını göstermesi bakımından tipseldir:

"İnsanda herşeyi istence bağlamak ve herşeyi kendi kişisel özgürlüğü içinde yadsımak gibi bir olanak vardır ki, o, sahip olduğu bu olanakla kendisini doğadan tümüyle farklı ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Öyle ki, o, kendisini, doğanın ortasında, Spinoza'nın bir deyimine başvurursak, kendi eylemleri içinde *imperium in imperio*

(devlet içinde devlet, hükmedilmişlik içinde hükmetme-çev-) halinde tanır. Ve işte, burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, kendi yaratısı bir şey (tinsellik-çev-) oluşur; böylece de, kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O, bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp, yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktalarında hep ışıldar; burada doğal gelişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, istence dayalı eylemler vardır. Bu bütün,insanın kendi içinde süreçleşen her şeyi içine alır. Ne var ki, birey, bu bütünlüğün anlamına yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleriyle sahip olur. Gerçekte, insanın ve insanlığın gelişimini de önceden hep bunlar yapar. İnsan burada, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar (8).

Bu tümceler, Dilthey açısından, tarihe ve topluma yönelen bilimlerin neden dolayı pozitivistlerin önerdiği türden doğa bilimlerini örnek alan bilimler olamayacağını da göstermektedir. Bir kez, tarih ve toplum, empirik yöntemlerle *doğrudan* ele alınabilecek alanlar değildir. Çünkü burada konu bir ***algılama nesnesi*** değil, bir ***anlama nesnesi***dir. Doğa bilimleri, konusu olan doğayı tekrar ve süreklilik gösteren olgular alanı olarak görür ve işte olgulardaki bu tekrar ve süreklilik, doğa bilimciye genelgeçer doğa yasalarını ortaya koyma olanağını verir ve dolayısıyla doğayı bu yasalara göre belirlenen bir alan olarak araştırması gerektiğini buyurur. Onun genel doğa yasalarına dayanarak tekil olguları açıklayabilmesi de buna bağlıdır. Özetle, doğa bilimleri empirik ve açıklayıcı bilimlerdir; doğabilimsel açıklama ise, tümel önerme formundaki bir doğa yasasını büyük öncül olarak içeren bir tümdengelimdir ve doğabilimsel nedensellik, tümdengelimin mantıksal yapısı bakımından, sebep-sonuç bağıntısını yasa-olgu bağıntısı olarak kuran bir nedenselliktir. İşte, Dilthey'a göre, kültür alanı veya kültür bilimlerinin konusu olarak tinsel dünya, doğabilimsel açıklama modeli ve doğabilimsel nedensellik altında ele alınamaz. Çünkü kültür gerçekliğinde doğabilimsel anlamda yasalar olamaz. Ve çünkü kültür alanında insanın kendiliğinden ve özgür olarak belli değer, ilke, norm,

kural türünden şeyler altında kendi gerçekleştirdiklerini bilmek söz konusudur. Tüm bu değerler, ilkeler, normlar, kurallar ise doğal belirleyiciler değil, yine insan yapısı şeyler, kısacası, simgeler, "anlamlar"dır. Kültür alanında insan eylemlerini yönlendiren bu anlamlar ise, doğabilimsel yasaların tekrar ve süreklilikten çıkarılan genelgeçerliğine asla sahip değillerdir. Onlar her zaman diliminde, her çağda, her dönemde değişirler. İnsan eylemlerini bir doğa yasası gibi sürekli belirleyen hiçbir değer, hiçbir norm, hiçbir hukuk ilkesi, hiçbir ideoloji, v.b. yoktur. Dolayısıyla kültür alanında sebep-sonuç bağıntısı bir yasa-olgu bağıntısı olarak konumlanamaz. Kültür alanında sebep-sonuç bağıntısı ancak bir anlam-eylem, bir simge-eylem, bir motif-eylem bağıntısı olarak kurulabilir. Bu anlamlar, bu simgeler, bu motifler doğabilimsel sürekliliğe sahip olmadıklarından, kültür gerçekliği için tümel belirleyicilerden söz etmek olanaksızdır. Sonuç olarak kültür gerçekliği, her zaman diliminde farklı bir görünüm kazanır; yani bu gerçeklik özü gereği tarihseldir. Bu anlamda, tarihsellik, zaman içindeki tekillik ve bireysellik demektir. Dolayısıyla genelgeçer bir kültür kavramı konumlanamaz. Kültür, her toplumun, her halkın, her ulusun kendine özgü simge dünyası ve bireyselliği olarak vardır. Dolayısıyla tarihe ve topluma yönelen bilimlerde, doğa bilimlerinde olduğu gibi tümevarımsal genelleştirme ilkesiyle çalışma olanağı yoktur. Bu bilimler için özel bir yöntem olarak anlamanın işlevi de burada ortaya çıkar. Bu işlev iki yüzlüdür: 1) Kültür gerçekliğinde sebep-sonuç bağıntısı anlam-eylem bağıntısı olarak kurulduğuna göre, önce eylemi motive eden anlamı kavramak gerekir. Eylemi motive eden bu anlam, bir değer, bir norm, bir kural olabilir. Yani bunlar doğal nedenler değil, insanların, insan gruplarının, halkların, ulusların eylemlerine yön veren ve yine insandan kaynaklanan motiflerdir. İşte anlama, insan eylemlerini ve giderek kültürü yine insandan yola çıkarak kavrama yöntemidir. Bir başka deyişle, anlama, insan ve kültürü, yine insanda ve kültürde kalarak kavrama yöntemidir. 2) Kültür gerçekliği özü gereği tarihsel olduğundan, anlama yöntemi, tüm zamanlar için geçerli nedensellikler saptamada kullanılamaz. Tam tersine, anlama yönteminin işlevi, her insanı, her halkı, her ulusu kendi tarihselliği ve bireyselliği içinde kavramamıza yardımcı olmasındadır. Bu niteliğiyle anlama yöntemi, en iyi uygulanımını tarih biliminde bulur. Çünkü

tarih bilimi, gerçekten de, tekrar ve süreklilik göstermeyenin, bir defada olup bitenin bilgisine ulaşmak ister. Tarihsel olaylar bir defalık ve tekrar etmeyen olaylardır ve tarih bilimi, bu bakımdan bireyselleştirici (individualisierende) bir bilim olmuştur (10).

c) Yeni Kantçılık:

Yeni Kantçılık, geçen yüzyılın ortalarında, Hegel felsefesinin spekülatif yapısına karşı geliştirilen yoğun eleştirilerle koşutluk içinde ortaya çıkmış bir akımdır. Hegel felsefesine karşı yöneltilen eleştiriler içinde, özellikle *doğabilimci akım* adı verilen ve aralarında doğabilimsel yöntemleri psikolojiye uygulayarak, "uygulamalı psikoloji"nin kurucuları arasında yer almış olan *Fechner, Lotze, Wundt* gibi filozof/bilim adamlarının eleştirileri etkili olmuştur. Ancak bu filozof/bilim adamları, eleştirilerini, doğa bilimini sağın ve sağlam bilginin tek kaynağı olarak gören bir bakış açısı altında ortaya koyuyorlardı. Oysa doğa biliminin kendisinin de bir felsefi eleştirinin konusu yapılması gerekliydi. İşte Yeni Kantçılık, bir yandan Hegel felsefesine, öbür yandan bu katı doğabilimciliğe karşı çift yönlü bir eleştiri akımı olarak ortaya çıkmış ve sloganını "Kant'a dönüş" olarak belirlemiştir.

Kendisi de bir doğa araştırmacısı ve büyük bir fizikçi olan *H.v.Helmholtz* (1821-1894), felsefe ile doğa bilimi ilişkisi üstünde durmuş ve yeni Kantçı bilim eleştirisinin ilk temsilcisi olmuştur. Helmholtz'a göre, doğa bilimi, zaten kökeninde felsefi ve özellikle bilgi-kuramsal bazı önkabuller yatan bir bilgi etkinliğidir. Başka bir deyişle, bilimin kendisi, belirli türde bir felsefi düşünüş tarzının ürünüdür. Bilimin dayandığı *nedensellik* ilkesi ve konusu olan *madde*, aslında felsefe kavramlarıdır; dolayısıyla felsefeden bağımsız bir bilim olamaz. Bilimin kendisini felsefeden koparmak istemesi, felsefeyi bilim adına eleştirmesi, aslında bir tür felsefi dogmatizmden başka bir şey değildir. Doğa biliminin dayandığı temeller hiç de tartışmasız kabul edilmesi gereken dogmalar değildir ve bu temelleri, Kant'ın eleştirel felsefesine ve özellikle bilgi öğretisine dayanarak eleştirmek gerekir (11). *A.Lange* (1828-1875) ise, doğa bilimlerinin yüzeysel ve sığ bir materyalizmle çalıştıklarını belirterek, "madde" kavramının

doğa bilimlerinde empirik gerçeklik ile özdeşleştirilmesini eleştirmiş, aslında bu kavramın metafiziksel bir kavram olduğunu belirtmiştir. Lange'ye göre, doğa bilimleri, Kant'ın bu konuda yaptığı ayırımlardan habersiz, *naif bir realizm*le çalışmaktadırlar(12). *H.Cohen* (1842-1918) de, yakın bir biçimde, doğa bilimlerinin, klasik felsefi ayırımlar olarak varlık-oluş, numen-fenomen, gerçeklik-görünüş ayrımlarından habersiz bir *dogmatik naturalizme* dayandıklarını belirtmiştir. Oysa Cohen'e göre, "bilgi" dediğimiz şey, Kant'ın belirttiği gibi, empirik içeriğin anlıksal işlemlerle biçimlendirilmesinin bir ürünü ise, bilimsel bilgi, bize "realite"nin upuygun (adequat) bilgisini veremez; olsa olsa bu "realite"nin bize görünüşünün bir bilgisi olabilir (13).

Cohen, izleyicileri olan *P.Natorp* (1854-1924) ve *E.Cassirer* (1874-1945) ile birlikte, Yeni Kantçı akım içersinde *Marburg Okulu* adıyla anılan bir okul içinde yer alır (4). Yeni Kantçı akımın öbür büyük okulu ise, *W Windelband* (1848-1915) ve *H.Rickert* (1863-1936)'in en önemli temsilcileri oldukları *Heidelberg Okulu* (veya: Güney-Batı Almanya Okulu)'dur. Yeni Kantçı akım içersinde özellikle Rickert'in bilgi ve bilim eleştirisine geniş yer vermek gereklidir. Çünkü, Giriş'te de belirtildiği gibi, Weber'in bilim kuramı, büyük ölçüde Rickert'in görüşlerinden etkiler taşır ve bizzat Weber, kendisini, bilim kuramında Rickert'in öğrencisi sayar.

d) Rickert'in Bilim Öğretisi: Doğa Bilimi ve Kültür Bilimi:

Rickert'e göre, tarihe ve topluma yönelen bilimlerin felsefi yönden temellendirilmesi konusundaki tartışma ve çatışmanın kaynağı, pozitivist/doğabilimci anlayışın dayandığı *bilgi realizmi* ve buna bağlı *dogmatik naturalizm*dir. Rickert, Dilthey'ın "tin bilimi" terimi yerine "kültür bilimi" terimini yeğleyerek, doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasındaki yöntem farklılıklarını mantıksal/biçimsel düzeyde gidermeye yönelik bir bilgi ve bilim öğretisi geliştirmiştir. Rickertçi çözüm, doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin mantıksal temellerinin aslında aynı olduğu görüşüne dayanmaktadır (14). Rickert'e göre "doğa bilimleri ile tarih (kültür) bilimleri arasında, kullandıkları mantıksal kavramlar bakımından bir fark yoktur. Bu bilimler, olsa olsa farklı

hedeflere yönelirler" (15). Rickert, kültür bilimlerinin "yalnızca bir bilim statüsü kazanmak için değil, hatta daha çok, kendisine dayanarak gelişebilecekleri bir mantıksal temele gereksinimleri vardır" diyerek işe başlamaktadır (16). O, bilginin temelini yalnızca empiri'de bulma inancının, yani "şu ya da bu tarzdaki bir empirizm"in, kültür bilimlerindeki bunalımın kaynağı olduğu görüşündedir (17). Ona göre, *F.Bacon*'dan beri "empiriye dayanan bilim" inancı, "naturalist bir dogmatizm"den ibaret kalmıştır ve artık yeni bir bilim kavramı geliştirmek gereklidir. Böyle bir bilim kavramı geliştirilebilir; çünkü "kültür bilimi de, doğa bilimi de aynı mantıksal temeller altında varolabilirler" (18). Yeni Kantçı Rickert, aslında hep F.Bacon'a bağlı kalmış olan pozitivizmin, gerçekliği, bizim dışımızda ve bizden bağımsız sayan ve pozitif yöntemlerle bu gerçekliğin upuygun bilgisinin elde edilebileceğine inanan *naif naturalizmi*nin bilgiye ve bilime temel yapılamayacağını belirtir (19). Çünkü ona göre, düşünme düzenimiz, kavramsal bir düzen olarak, yöneldiği gerçeklikten farklıdır. Düşünme düzenimiz açısından, şeylerin *ne* olduklarını, yani şeylerin doğasını, bizden bağımsız neliklerini (mahiyetlerini) bilmek olanaksızdır. Zaten Kant, bizden bağımsız halleriyle şeylerin doğasını bilemeyeceğimizi, onlar hakkında *kendinde şey* (Ding an sich) terimini kullanarak belirtmişti. Rickert'e göre de, bilgi sorununda çıkış noktası, o halde, gerçekliğin kendisine değil, bu gerçekliğin düşünme düzenimiz içinde aldığı biçime yönelmektir. Bizim gerçekliği biçimlendirme araçlarımız ise, *mantık formlarıdır* (20). Öyle ki, "bilgi, empirik gerçekliğin mantıksal formlar içersinde ifade ettiği şeyden başka bir şey değildir" (21). Başka bir deyişle, bilgi, nesnenin insan bilincinde "stilize edilmesi" ve biçimlendirilmesi üzerine kurulur. Yani bilgi, bir kurma (Aufbau) ediminin ürünüdür. İşte bizzat *kurulmuş* (aufgebaute, konstruierte) bir şey olması nedeniyle, bilgimiz, nesnenin kendindeki halini, bizden bağımsız neliğini (mahiyetini) veremez. Nesnenin kendisi bize bir kurma edimini dikte etmediğine göre, bu kurma edimi yalnız bize aittir. Bize bu kurma olanağını sağlayan mantık formları ise, a priori ve deneyim-üstü olduklarından, her türlü bilginin ve bu arada bilimsel bilginin de olanağını sağlayan önbelirleyicilerdir (Predeterminante). İşte, ister doğa bilimi olsun, ister kültür bilimi olsun, birer bilgi etkinliği olarak bu mantıksal önbelirleme bakımından aynı temellere sahiptirler. Her iki bilim alanı için de

bilimsel bilginin nesnelliği, ilk planda nesnenin kendisine bağlı değildir; tersine, her iki bilim alanı için de ortak ve nesnel olan şey, nesnenin kavramsal bir kuruluş (Construct) halinde bilinmesini sağlayan mantık formlarıdır.

Ancak, mantıksal temelleri aynı olmakla birlikte, doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin farklı yöntemler kullanmaları nedendir? Aslında Rickert'e göre, iki bilim grubu içinde başvurulan yöntemleri farklı gösteren şey, bu bilimlerin farklı *hedef* ve *ilgilere* sahip olmalarıdır. Ona göre, "kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir" (22).

Yani, doğa bilimlerinin *ilgisi*, konularını bir genellik tasarımı altında bilmeye yöneliktir; *hedefi* ise, bu ilgiye bağlı olarak, ortaya genel yasalar koyabilmektir. Buna karşılık, kültür bilimleri, konularına, bir defada olup bitmiş, bir daha tekrar etmeyecek olan olgu ve olaylar kümesi olarak, bireyselci bir ilgiyle yönelirler; hedefleri de, zaten bu bireysel olgu ve olay kümesini kendi bireysel bütünlükleri içinde kavramaktır. Bu konuda doğa bilimleri için en iyi örnek fizik, kültür bilimleri için ise tarih bilimidir.Öyleyse, bilimleri, mantıksal temelleri bakımından değil, ilgi ve hedefleri bakımından *genelleştirici* ve *bireyselleştirici* olarak ayırmak olanaklıdır. Böylece Rickert, Dilthey'ın her iki bilim grubu için farklı alanlar ayırmasına karşı çıkmış olur. Ona göre bilimleri, alanlarının farklılığına göre değil, bilgi ilgileri ve bilgi hedeflerine göre ayırmak gerekir. Ayrıca, yalnızca doğa bilimlerine veya yalnızca kültür bilimlerine özgü yöntemler de olamaz. Doğa bilimleri doğayı genel yasalara göre açıklamaya çalışırlar. Bu nedenle onların bilgi ilgisi genelleştirmeye yöneliktir. Buna karşılık, örneğin bir defalık olup bitmelerin bilimi olarak tarih, özgül ve bireysel olana yönelmesi bakımından bireyselleştiricidir. Bu farklı ilgi ve hedefler, ne var ki, doğa bilimleri ile kültür bilimlerini bir karşıtlık konumuna da sürükler. Bu herşeyden önce *doğa* ve *tarih* kavramlarının karşıtlığında kendisini gösterir. Doğa, genelliğin ve yasalılığın kavramı iken, tarih, bireyselliğin ve yasasızlığın kavramıdır. Ama Rickert'e göre, doğa ve kültür, doğa ve tarih kavramları, tek başlarına da anlamlı değildirler. Bu kavramlar,

karşıtının düşünülmesiyle anlamlanırlar. Doğa, kendiliğinden oluşmanın, kendi kendine gelişmenin ve değişmenin, tekrar ve sürekliliğin kavramıdır. Buna karşıt olarak kültür, eyleyen insanın kendi değerleri doğrultusunda ortaya koyduklarının kavramıdır. Kültür, insanın kurduğu bir gerçekliktir ve insan bu gerçekliği değerlere bağlı olarak kurar. Değerlerin hiçbir empirik gerçekliği yoktur, onlar salt ve düşünülmüş şeyler, idelerdir; "iyi", "adalet", "eşitlik", vb. gibi. Bunlara verilen anlamlar, çağdan çağa, dönemden döneme, gruptan gruba, insandan insana boyuna değişir. Ama her dönem ve çağda, toplumsal yaşam, insanların, grupların bu değerlere kendilerince verdikleri anlamlara göre şekillenir. Dolayısıyla kültür gerçekliği bir değer gerçekliği olmaktan çok, *değere bağlı gerçeklik* olarak adlandırılmalıdır. İşte doğa bilimi, boyuna değişen, her dönem ve çağda bireysellikler halinde kendini gösteren bu değere bağlı gerçeklik alanını, kültürü, doğrudan inceleme konusu yapamaz. Bir kez, doğa biliminin konusu olan doğal gerçeklik, değerlerden bağımsızdır; ayrıca doğa nesneleri, *algılama*nın konusudur; oysa kültür nesneleri, değerlere yüklenilen anlamlarla bağıntı kurularak kavranabileceğinden, Dilthey'ın ısrarla vurguladığı gibi, ancak bir *anlama*nın (Verstehen) konusu olabilir. Burada "anlama"yı, bir psikoloji terimi gibi yorumlamak yanıltıcı olur. Anlama, kültür gerçekliğini bilme biçimidir. Öyle ki, Rickert'e göre, *algı nesnesi-anlama nesnesi* ayırımı, doğa bilimi-kültür bilimi karşıtlığını daha açık kılar. Bu nokta, kültür bilimlerinde yöntem sorunu açısından büyük önem taşır. Çünkü, Rickert için, kültür bilimlerinde *aracısız* olarak kavranabilecek bir nesne yoktur. Doğa değerden yoksundur, dolayısıyla o algılanabilir ve açıklanabilir, ama anlaşılamaz. Kültür ise, ancak değerlere yüklenilen anlamlar aracılığıyla kavranabilen, yani *anlaşılan* bir gerçekliktir. Bu niteliğiyle kültür, maddesel, fiziksel nesnelerden ayrıldığı gibi, doğal nesnelerin öbür türünden, yani *psişik* nesnelerden de ayrılır. Kültür bilimleri, psişik olgu ve olayların değil, tinselliğin, kültürel olgu ve olaylar olarak değerlere bağlı nesnelerin bilimleridir (23).

Rickert'e göre, bilgi, Kant'ın belirttiği gibi, gerçekliğin "transendental' bir kavramlar ve ideler (anlık ideleri) dünyasına taşınması olayıdır. Mantıksal bir kuruluş (inşâ, Construct) olarak kavram geneldir. Bir başka deyişle, kavramın özü, onun

genelliğindedir. Oysa Rickert'e göre, gerçeklik (hem doğal hem de kültürel gerçeklik), özgüllükler ve bireysellikler alanıdır. Doğa bilimlerinin kendisinden genel doğa yasaları çıkarmak istediği doğal/empirik gerçeklik de, aslında, mantıksal kılıklı şeyler olarak kavramların genelliğine asla taşınamayacak olan özgül ve bireysel olgu ve olaylar yığını, bir *çokluktur*. Bu nedenle, kavramlarımız, gerçeklik karşısında daima ve ancak yalınlaştırılmış kuruluşlar (Construct) olarak, empirik gerçekliğin özgüllük ve bireyselliğine asla tam olarak nüfuz edemezler. Bilim bize, gerçekliğin ancak çok kalın ve kaba çizgilerle oldukça silik bir kopyasını sunabilir. Hele o, gerçekliği "nasılsa öyle" yansıtan bir ayna haline asla gelemez. Rickert'e göre, gerçeklik aslında *irrasyonel*dir. O, özgül, bireysel bir olgular ve olaylar kaosudur. Rasyonel olan, gerçeklik değil, gerçeklik hakkındaki bilgimizdir. Örneğin doğal gerçeklikte hiçbir nesne, olgu, olay veya süreç, bir başka nesne, olgu, olay veya sürece özdeş değildir. Kısacası, gerçeklik, bir tekillikler, bireysellikler yığınıdır. Gerçeklikte, az veya çok yaklaşıklıklardan söz edilebilir. Gerçeklikte *eştürdenlik* (homojenlik) yoktur, gerçeklik bir *ayrıtürdenlikler* (heterojenlikler) alanıdır. Gerçeklikte her şey, diğerine göre *başka*dır. Rickert buna "gerçek olan herşeyin ayrıtürdenliği" adını verir [24]. İşte, gerçekliğin bu ayrıtürdenliği, "nasılsa öyle", kavramlar içine taşınamaz. Bu nedenle, bilimin yaptığı, gerçekliğin kavramlar aracılığıyla *yeniden kurulmasından* başka bir şey değildir. Rasyonel olan, işte bu yeniden kurma edimi olmaktadır. Bir başka deyişle, bilgi ve bilimsel bilgi, irrasyonel gerçekliğin rasyonel işlemler altında kavranmasının ürünleridir. Kavramlarımız, hiçbir zaman nüfuz edilemeyecek olan irrasyonel gerçeklik karşısında, yapay kuruluşlar olarak kalırlar. Bu, bilimin gerçeklik üzerinde bu gerçekliğe ne oranda nüfuz etme gücünün olduğunu sormayı gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, bilimin yaptığı şu olmaktadır: Bilim, bir ayrıtürdenlikler (heterojenlikler) alanı olarak gerçekliği, öncelikle bir eştürdenlikler (homojenlikler) alanı olarak *kurar*. Onun nesneleri cinsler, türler, sınıflar, alt sınıflar, v.b. halinde kavraması ancak bu yolla olanaklıdır. Aynı bilim (özellikle doğa bilimleri), bir *süreksizlik* (Diskontinuite) alanı olarak gerçekliği, bir *süreklilik* (Kontinuite) alanı olarak inceler. Aksi halde, tekrar ve süreklilik göstermeyen olgu ve olaylardan hareketle (doğa bilimlerinde) yasalar ortaya koymak olanaksızlaşırdı. Kısacası bilim, ayrıtürdenlik

ve süreksizlik alanı olarak irrasyonel gerçekliği, eştürdenlik ve süreklilik tasarımları altında rasyonelleştirir. Rickert'e göre, bilimin gerçekliğe yönelme konusunda *rasyonelleştirmeden* başka yolu yoktur (25).

Ancak, yukarıda betimlenen şekliyle rasyonelleştirmenin, daha çok doğa bilimleri için geçerli olacağı açıktır. Gerçekten de Rickert, doğa bilimlerinin,kavramlarını ancak bir eştürdenlik ve süreklilik tasarımı altında kurabileceklerini belirtir. Doğa biliminde, gerçekliğin ayrıtürdenliğini gidermeye giden ilk yol matematikten geçer. Matematiğin rasyonel sayılar sistemi, doğa biliminin eştürdenliğe dayalı rasyonel bir gerçeklik betimi ortaya koymasında aracılık eder.Matematiğin henüz gözlem ve deney konusu olmamış gerçeklik hakkında da kullanılabilmesi, matematiğin tümdengelimsel yapısından hareketle bir takım kestirimlere (Prognose) varılması, aslında, doğa biliminin ondan rasyonelleştirilmiş bir gerçeklik tasarımı elde etmek konusunda yararlanma gereksiniminin sonucudur. Sonuç olarak doğa bilimi, gerçekliğin irrasyonalitesine asla nüfuz edemeyen, gerçekliğin ancak rasyonel bir *yorumunu* sunabilen bir bilgi etkinliğidir. Bu yüzden Rickert, Yeniçağın "bilim yoluyla doğaya egemen olma" sloganı doğrultusunda sağlamış olduğu bilimsel başarıları, bizi aslında gerçekliğin ayrıtürdenliğinden, süreksizliğinden, tekilliğinden uzaklaşturan "pahalıya malolmuş bir zafer" olarak niteler (26). Hatta bir adım daha atarak, doğa biliminin bize sunduğu gerçeklik tablosunun,kendi içinde rasyonel, ama gerçeklik karşısında irreel, gerçekdışı olduğunu belirtir (27).

O halde, doğa bilimlerinde *kavram kurma* (Begriffsbildung), gerçekliğin ayrıtürdenliğini eştürden bir süreklilik tasarımı altında *rasyonelleştirme* ile olanaklıdır. Kavramlar, bizden gerçekliğe uzanan köprülerdir; bir tekillikler dünyası, bir çokluk dünyası olarak gerçeklik denizine attığımız oltalardır. Dolayısıyla, doğa bilimleri, bir çokluk dünyası olarak gerçekliğe yöneldiklerinde, bu çokluk içersinden, bilim adamının ilgileri doğrultusunda *önemli* ve *önemsiz* olanı ayırdetmeye yarayacak bir *seçim* ilkesine gereksinim duyarlar. Ancak bilim pratiğine bakıldığında, hangi olguların önemli veya önemsiz olduğunu bildirecek biricik bir seçim ilkesi de yoktur. Seçimi belirleyen, bilim

adamlarının bakış açıları, perspektifleridir. Doğa bilimciler, kendi *bakış açılarına* göre, gerçeklik içersinden önemli görünen olguları ön plana çıkarırlar ki, bu, bilim pratiği açısından bakıldığında, doğa bilimlerinin gerçekliğin ancak küçük bir bölümüne yöneldiklerini, başka bir deyişle, gerçekliğin ancak küçük bir bölümünün bilimsel kavramların kapsamına girdiğini gösterir. Ama böyle de olsa, bilimsel kavramlar, biçimsel açıdan görüldüğünde, bu kapsam için *genel* olarak tasarlanırlar. Öyle ki, doğa bilimi için tekillik ve bireysellik önemsizdir. Empiri'den hareketle geliştirilmiş olsalar da, bilimsel kavramların bu biçimsel genelliğini tekrar empirik sınama ve denetlemelere başvurarak tüketmek olanaksızdır. Özellikle *yasa kavramları*, ilgili oldukları gerçeklik alanını tümüyle *kapsamayan* genel yargılardan başka bir şey değillerdir. Modern *yasa* kavramını, antik felsefenin *cins* (genus) kavramından ayıran yön de budur (28).

Bu belirlemeler altında bakıldığında, tekilliğin, bireyselliğin, bir defada olup-bitmenin, kısacası tekilin (Individuum) bir biliminin olamayacağı gibi bir sonuca varılabilir. Çünkü, özellikle doğa biliminde, bir yasa bilimi olarak, gerçekliği genel kavramlar, yasalar altında *açıklamak* esastır. Rickert, gerçekliğin irrasyonalitesi açısından bilim-gerçeklik ilişkisi üstünde hiç düşünmediklerini belirttiği pozitivistlerin, doğa biliminin *açıklamacı* yönünü vurgulamakta haklı olduklarını belirtir. Ancak Rickert'e göre, pozitivistler, *kavram kurma* sorununu eksik ve tek yanlı olarak ele almışlardır. Mantıksal işlem olarak kavram kurmanın yolu tektir. Her kavram, bir takım tanım önermelerini tek bir sözcük içinde depolayan bir özet görünümündedir. "İnsan" kavramını, "insan iki ayaklıdır, "insan akıllıdır", "insan iki gözlüdür", v.b. gibi pek çok tanım önermesinin bildirdiklerini tek bir sözcüğe yükleyerek kurarız. Bu yüzden kavramlar ancak genel özelliklerden yola çıkılarak kurulabilir. Başka bir deyişle, kavramın mantıksal özü, onun genelliğindedir. Bu, yalnızca bilimsel kavramlar değil, her tür kavram için bir mantıksal zorunluluktur. O halde bilgi ve bilim açısından bakıldığında, kavramlarımızı birbirlerinden ayırabileceğimiz ölçüt, mantıksal bir ölçüt değil, bu kavramlarımızı hangi bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri doğrultusunda kurduğumuzdur. Doğa bilimleri, mantıksal kuruluşları gereği genel olan

kavramlarımızı, doğaya bir eştürdenlikler ve süreklilikler alanı olarak yönelmelerini sağlayan bir bilgi ilgisi doğrultusunda kullanarak, buradan, bilgi hedefleri gereği yasalara ulaşmak isterler. Yani onlar, kavramın biçimsel genelliğine içeriksel bir genellik katmak isterler ve onları *genelleştirici* bilimler kılan yön de bu olur. Onlar için, tekilliği, bireyselliği önemsiz kılan, demek ki, onların bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri olmaktadır. Ama onların bu ilgi ve hedefler doğrultusunda bize sundukları bilgi, yukarıda da değinildiği gibi, irrasyonel akışı içinde gerçekliğin bir ayrıtürdenlikler çokluğu olduğu anımsandığında, *rasyonel ama irreel bilgi* olabilmektedir. Rickert, bu bağlamda, ünlü sözleriyle, doğa bilimlerinin aslında "gerçeklikten firar ettikleri"ni belirtmektedir (29). Sonuç olarak, doğa bilimleri, tekil ve bireysel olanı da ancak yasalar altında görmemizi sağlayacak genelleştirici bilimler olmaktan "kurtulamazlar" (30). Rickert'in bu noktadaki bir saptaması oldukça önemlidir. Ona göre, doğa bilimleri, Ortaçağın *kavram realizmini* oldukça değişik bir biçimde benimsemiş görünmektedirler. Doğa bilimlerinin dayandığı kavram realizmini Ortaçağın Platoncu kavram realizminden ayıran tek yön, kavramların ideal bir sferden alınıp empirik gerçekliğe taşınmış olmalarıdır.

Bu Rickertçi doğa bilimi eleştirisi, tam bu noktada kültür bilimlerinin temellendirilmesine yönelik olarak şu saptamaya geri döner: *Gerçek olan*, bireysel, tekil ve özgül olandır. Ama tekil, bireysel ve özgül olana genel kavramlarla ulaşılamaz. Genel olan ile bireysel olan, kavramlarla yöneldikleri gerçeklik arasında, bu nedenle asla aşılamayacak olan bir uçurum vardır. Pratikte doğa bilimlerinin sonuçlarından yararlanır ve yaşama çevremizi bu sonuçlara göre düzenleriz. Dünyayı genelleştirmelere başvurarak kendimiz için rasyonel yoldan yalınlaştıramasaydık, ona egemen de olamazdık. Ama kendisine egemen olduğumuz dünya, çıplak bireysellikler çokluğu olarak dünya değil, bizim rasyonelleştirme yoluyla kavradığımız dünyadır (31). Doğa bilimi ile gerçeklik arasındaki uçurum, gerçekliğin bir bireysellikler çokluğu olduğuna dikkat edilmediği ve hele doğa bilimlerinin sonuçlarının yaşama çevremize yansıyan katkılarına önem ve öncelik verildiği sürece, tabii ki göze batmayabilir. Ama doğa bilimlerinin genelleştirilmiş kavramları ve yasaları, kültür gerçekliğinin bireyselliği için de kullanılmak istendiğinde, aşılmaz *sınırlara* çarpmak kaçınılmazlaşır. Bir doktor, hastasına genel "hastalık" kavramı altında

bakar, onun teşhis için bir genelleştirmeye gereksinimi vardır. Ama öbür yandan, usta doktorlar, gerçekte genel olarak "hastalık" değil, "hasta bireyler" olduğunu iyi bilirler. Bu durumda doktorun *bireyselleştirmeye* de gereksinimi doğar ki, doğa bilimi artık bu durumda o doktora bir şey öğretemez [32]. Doğa bilimlerinde kavram kurmanın sınırları, kendi özgüllük ve tekilliği içindeki gerçeklik karşısında belirlenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Rickert'in bir benzetmesiyle, doğa bilimleri, *gerçekliğe konfeksiyon giysiler giydirirler*. Bu nedenle, orası burası sarkmayan hiçbir genelleştirme yoktur [33].

Şimdi artık, kültür bilimi olarak *özgüllüğün ve bireyselliğin biliminden* söz edeceksek, bu bilimin doğa bilimi modelini benimseyemeyeceği açıktır. Tinsel dünyanın, kültür dünyasının, tarihin ve toplumun bilgisine doğa bilimlerinin kavramları ve yöntemleriyle eğilindiğinde aşılmaz sınırlara çarpılacağını belirtmiş olan Rickert'e göre, bu bilimler *bireyselleştirici* olmak zorundadırlar. Ancak, doğa bilimlerindeki genelleştirici kavram kurma yanında, acaba kültür bilimlerinde *bireyselleştirici kavram kurma*dan söz edilebilir mi? Rickert'e göre, kültür bilimlerini felsefi yönden temellendirme girişimleri, öncelikle bu sorunu çözmelidir.

Rickert, bireyselleştirici kavram kurma sorununu ele almazdan önce, çoğu kez doğa olguları ile kültür olguları arasında bir tür aracı olgu türü olarak görülen psişik olguların niteliğini saptama gereksinimi duyar. Ona göre, doğa bilimlerini, *fiziksel* ve *psişik* gerçeklikleri ele almaları bakımından kendi içinde iki büyük gruba ayırmak olanaklıdır. Yani psişik olgular doğal olgular içinde yer alırlar. Dolayısıyla psikoloji, tıpkı fizik gibi genelleştirici bir empirik bilimdir ve psişik yaşama doğa yasaları altında eğilir. Tam bir doğa bilimi olan böyle bir empirik psikoloji, *değerleri* ve dolayısıyla kültürü ele alamaz. Dolayısıyla, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliği, insanın psişik yaşamından hareketle açıklamak isteyen her türlü *psikolojizm* yadsınmalıdır veya psikoloji, Dilthey'ın işaret ettiği bir yönde, *anlamacı psikoloji* olarak kurulmalıdır ki, bu durumda o artık bir doğa bilimi değil bir kültür bilimidir. Böylece psikolojinin yerini kesinlikle doğa bilimlerinin yanı olarak belirledikten sonra, Rickert, "yasalar üzerine kurulmayan bilim" den söz ederek, kültür bilimlerini felsefi yönden irdelemeye ve sorgulamaya geçer. Rickert'e göre, yasalar üzerine kurulmayan bir bilim vardır ve bu bilimin klasik örneği *tarih*

*bilimi*dir. Tüm türleriyle tarih bilimi, doğa bilimleri gibi "konfeksiyon giysiler" peşinde değildir ve o, hep, gerçekliği kendi bireyselliği içinde ele almak ister. *Goethe*'den beri, tarihçiler, genel kavramlara kendilerinin de zaman zaman başvurduklarını, ama bundan hoşlanmadıklarını, yalnızca bireyselliklerle, yani belirli bir çağ, belirli bir dönem, belirli bir politik hareket, belirli bir sanat akımı, vb. ile ilgilenmek istediklerini belirtirler. Kısacası, tarihçi, tekil, bireysel ve özgül olana, yalnızca onun kendi *bir defalık bütünlüğü*nü kavramak üzere yönelir. Gerçekten de, Herodot'tan günümüze, tarihin görevinin hep bir defalık, özgül ve bireysel olanı bilmek olduğu yadsınamaz ve bu bilimin varlık nedeni, ancak bu göreve bağlı olarak belirlenebilir. Bu görev, tarih biliminin bilgi ilgisi ve hedefini de açığa çıkarır. Tarih biliminin bilgi ilgisi bireyselleştirmeye, bilgi hedefi ise bireysel olanı kendi bütünlüğü içinde bilmeye dayalıdır. O halde, "bilim"i, genelleştirici bilim olarak doğa bilimi ile sınırlayamayız: doğa bilimlerinin yanında bireyselleştirici kültür bilimlerinden de söz etmeliyiz. Kültür bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran temel yön, bu bilimlerin "yasalar üzerine kurulmayan bilim" olmalarıdır. İşte, Rickert'e göre, pozitivistlerin kavrayamadıkları için yadsıdıkları böyle bir "bilim" in felsefi yönden temellendirilmesindeki en güç sorun, bireysel kavram kurma sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Yukarıda, kavramın, mantıksal kuruluşu gereği *genel* olduğundan söz edilmişti. Dolayısıyla bireysel kavram kurmanın mantıksal açıdan olanaksız olduğu açıktır. Rickert'e göre de, *mantıksal* açıdan bireysel kavram kurmadan söz etmek saçmalığa yol açar. Ancak, burada kavramlarımızın mantıksal kuruluşları değil, onların hangi ilgi ve hedefler doğrultusunda kullanıldıkları önemlidir. Yani tekil olanın kavramı da, kavram olması dolayısıyla geneldir.

O halde, kültür bilimlerinde bireysel kavram kurmadan değil, özü gereği genel olan kavramları, bireyselleştirici ilgi ve hedefler altında kullanmaktan sözedilebilir. Doğa bilimleri de, kültür bilimleri de, mantıksal temelleri bakımından aynı konumdadır. Onları ayıran, ilgileri ve hedeflerinin ve bu ilgi ve hedeflere bağlı olarak geliştirdikleri kavram kurma yöntemlerinin farklılığıdır. *Windelband*'ın doğa bilimlerini *nomotetik* (yasa ortaya koyucu) ve kültür bilimlerini *idiografik* (tekil ve bir defalık olanı kavrayıcı) bilimler olarak ayırması doğrudur. Ama, her iki bilim grubunun farklı kavram kurma yöntemlerine

başvurmaları, onların *iki ayrı gerçekliği* konu almış olmaları anlamına gelmez. Tersine, onlar, tek bir gerçekliği *iki farklı bakış açısı* altında ele almalarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Rickert bu noktada bir bilim olarak "doğa tarihi" örneği üzerinde durur. Doğa tarihi, bilim olarak bir doğa bilimi midir, yoksa bir kültür bilimi midir? Onun kültür bilimi olmadığı açıktır; çünkü o kültür bilimlerinin konusu olan tinsel dünyayı ele almamaktadır. Ama o öbür yandan konusu doğa olmakla birlikte, fizik gibi genelleştirici bir doğa bilimi de değildir. Çünkü o, adı üstünde bir "tarih" etkinliğidir, yani doğanın oluşumundan bugüne kadar geçirdiği evreleri, tekillikler halinde, bireyselleştirici bir ilgi doğrultusunda anlatmaktadır. O halde, doğayı konu edinen bilimlerin tümüyle genelleştirici olmaları da zorunlu değildir. Bunun gibi, kültür bilimlerinin de tümüyle bireyselleştirici olmaları gerekmez. Örneğin sosyoloji bir genelleştirici bilimdir, ama bir doğa bilimi değildir (x). O halde, ne genelleştirme doğa bilimlerinin, ne de bireyselleştirme kültür bilimlerinin tekelindedir. Burada olsa olsa, doğa bilimlerinin *başatlıkla genelleştirici*, kültür bilimlerinin *başatlıkla bireyselleştirici* oldukları söylenebilir. (34).

Bu belirlemeler, Rickert'ten daha önce yaptığımız şu alıntıyı daha açık kılabilir: "Kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır; bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir" O halde, tüm doğa bilimleri ile tüm kültür bilimlerini birbirleriyle karşıtlık içinde görmek doğru olmaz. Karşıtlık, genelleştirici doğa bilimlerinin doğayı eştürdenlik ve süreklilik tasarımı altında ele almasıyla, bireyselleştirici kültür bilimlerinin tarihsel/ toplumsal/ kültürel gerçekliği ayrıtürdenlik ve süreksizlik tasarımı altında ele alması arasındadır. Eştürdenlik ve süreklilik tasarımı genelleştirici doğa bilimlerini yasalar üzerine kurulan bilimler kılarken, ayrıtürdenlik ve süreksizlik tasarımı, kültür bilimlerini yasalar üzerine kurulmayan bilimler kılmaktadır. Bu belirlemeler, bilimin birliği, tek bilim, birleştirilmiş bilim (unifed science) anlayışına sahip pozitivist bilim kuramının bir eleştirisini de içermektedir. Rickert'e göre, *birden*

(x) Rickert burada Comte - Durkheim sosyolojisini "genelleştirici kültür bilimi" ne bir tarihsel örnek olarak vermektedir. Biraz ileride görüleceği gibi, Rickert, bu sosyolojinin yanlış temellere dayandığı iddiasından hareketle, kendi "genelleştirici kültür bilimi" görüşünü geliştirecektir.

fazla doğruluğun olmadığı, doğruluğun (mantıksal doğrular dışında) doğal olguların betimleme/açıklama/doğrulama yolu izlenerek elde edilebileceği, kültür bilimlerinin "bilim" sayılamayacağı (çünkü onlar genelleştirici olamıyor) gibi düşünceler, mantıksal açıdan yanlıştır [35]. Doğa bilimleri de, kültür bilimleri de genel kavramlarla çalışır. Önemi dolayısıyla bir kez daha vurgularsak, kavramın özü, mantıksal genelliğindedir; ama kavramlarımızın nesneleriyle ilişkisi sorunu bir mantık sorunu değil, bir bilgi kuramı sorunudur ve burada kavramlarımızı kurmada belirleyici olan, bilgi ilgilerimiz ve bilgi hedeflerimizdir.

Buraya kadar, kavram kurma yönünden genelleştirici doğa bilimleri ile bireyselleştirici kültür bilimleri arasına bir karşıtlık konduğunu gördük ve Rickert'in özellikle doğa bilimlerinde kavram kurma konusundaki değerlendirme ve eleştirilerine yer verdik. Şimdi onun Weber'in bilim kuramını ve sosyolojiyi temellendirmesini önemli ölçüde etkilemiş olan "kültür bilimlerinde kavram kurma" sorunu hakkındaki görüşlerine geçilebilir.

Kültür bilimlerinde kavram kurma, Rickert'e göre, ancak ve ancak, insan eylemlerinin motifleri durumundaki "kültürel anlamlar" dan, "değerler" den hareketle olanaklıdır. Kültür nesnesi, *değere ilişkin nesnedir* (wertbeziehendes Objekt). Değerler kültür nesnelerinin taşıyıcılarıdır (Substrat). Tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik adıyla adlandırdığımız gerçeklik, değerlerin motivasyonu altında, insan eliyle kurulan yapay bir gerçekliktir. Değerlerin fiziksel veya psişik anlamda birer nesne olmadıkları da açıktır. Onlar, insanların bağlandıkları veya karşı koydukları, doğal gerçekliği olmayan *ide*lerdir. Değerler, kendilerine bağlanıldığı sürece etkililiğe ve *geçerliliğe* sahip olabilirler. "Adalet" gibi bir değere inanmayan bir insan için, "adalet" idesinin hiçbir etkisi ve geçerliliği olamaz. Değerler, insan düşüncesinin ürünü ideler olarak, hele bazıları, insanlık tarihi kadar eskidir. Ama bu değerlere yükletilen anlamlar, çağdan çağa, toplumdan topluma değişiklikler gösterir. Kültür bilimcinin görevi de işte burada belirir: Kültür bilimci (özellikle: tarihçi), değerlerle insan eylemleri arasındaki ilişkiyi, *değer ilişkisini* (Wertbeziehung), değerlere verilen anlamlar boyuna değiştiğinden, ancak belirli bir tarihsel kesit, belirli bir çağ, dönem veya toplumu ele alarak inceleyebilir. Bireyselleştirici kültür biliminin ilgisi de zaten buna yöneliktir. Şüphesiz, kültür bilimcinin

kendisi *değer koyan* (wertstellende) bir tutumla çalışamaz. O örneğin, kendi "sosyal eşitlik" değeri açısından tarihe yönelip, tarih boyunca sosyal eşitliğin gerçekleşmediğine lânetler yağdıramaz. O, belli bir dönemde insanların sosyal eşitlik gibi bir ideden ne anladıklarını saptamaya çalışır ve aynı insanların böyle bir ide altındaki eylemlerini, bu ideye göre gerçekleştirdikleri hukuk düzenlerini, politik rejimleri, v.b. kavramaya çalışır. Kültür bilimlerinde *değer yargısı* (Werturteil) ile *değer ilişkisini* birbirine karıştırmamak büyük önem taşır. Kültür bilimci değer yargılarıyla konusuna yönelen bir teolog, ideolog veya vâiz değildir; o insan eylemlerinin motifleri olarak değerler ile bu eylemler arasındaki ilişkiyi saptamaya çalışan bir bilim adamıdır. Demek ki, kültürel olguların saptanması, *değer eylem* ilişkisinin saptanmasıdır. Örneğin tarihçi, bir *bireysel bütünlük* halinde ele almak istediği belirli bir dönemi, önce, o dönemde geçerli kabul edilen değerlerin bir tür kataloğunu çıkararak ele alabilir. Çünkü o dönemin ekonomik düzeni, kurumları, politik rejimi, bu değerlerden bağımsız olarak ele alınamaz. O örneğin bir parlamenter demokrasi olgusunu, ancak "eşitlik" ve "özgürlük" değerlerinden hareketle insanların gerçekleştirdikleri bir yapay olgu olarak kavrama olanağına sahiptir.

Ancak, değerler fiziksel ve psişik anlamda algı nesneleri olmadıklarından, Dilthey'ın belirttiği gibi, onların *anlaşılması* gerekir. Dolayısıyla, kültür bilimlerinde kavram kurmanın ilk ve vazgeçilmez yolu, değerleri *anlamak*tan geçer. "Eşitlik", "özgürlük" gibi değerleri anlamadan, parlamenter demokrasi olgusunu kavramak olanaklı değildir. Değerler, insan düşüncesinin ürünü ideler olarak, o halde, yine Dilthey'ın belirttiği gibi, doğa nesneleri gibi *dıştan* algılanacak şeyler değil, *içten* anlaşılacak şeylerdir. Kısacası, kültür bilimlerinde kavram kurma, anlam - eylem, değer - eylem ilişkisinden hareketle olanaklıdır. (36).

Değerler veya "kültür değerleri", yukarıda da belirtildiği gibi, herkesce tanınan, tek ve biricik anlamlı şeyler değildir. Bu değerler çok - anlamlı olduğu gibi, bu anlamlar bazan karşıt da olabilir. Örneğin "eşitlik" i, herkese değişik oranlarda hakettiğini vermek olarak anlayabileceğimiz gibi, herkese herşeyi aynı oranda vermek olarak da anlayabiliriz. Tarihsel örneklere başvurduğumuzda, birinci eşitlik anlayışının daha çok liberal/kapitalist toplumlarda, ikincisinin ise sosyalist/kollektivist toplumlarda ağır bastığını saptayabiliriz. İşte, kültür

bilimcinin bir "liberalizm", bir "kapitalizm" veya bir "sosyalizm", bir "kollektivizm" kavramını kurabilmesi, herşeyden önce, yalnızca insan düşüncesinin bir ürünü, bir ide olarak "eşitlik" değerinin bu farklı anlamlarını *anlama*sına bağlıdır.

Ancak, kültür bilimlerinde kavram kurmanın ihmal edilemeyecek bir yönü daha vardır. Kültür bilimci konusunun karmaşıklığı dolayısıyla, bu konuya ancak sınırlı bir yaklaşımda bulunabilir. O konusunu tüm çerçevesiyle değil, kendi açısından önemli gördüğü etken ve motifleri öne çıkararak ele alabilir. Bu da ister istemez, onu bir *seçiciliğe* götürür. Örneğin tarihçi, ele aldığı dönemin tam bir değer kataloğunu çıkaramaz. Çünkü en azından o dönemle ilgili belge, kalıt ve diğer malzeme, bugüne eksik olarak intikal etmiştir. Ayrıca tarihçi, o dönemde kendi açısından önemli gördüğü olaylara öncelik verecek ve o dönemle ilgili değerlendirmesini bunlara dayayacaktır. Oysa aynı olaylar, bir başka tarihçi için bir başka görüş açısından değerlendirilebileceği gibi, yine bir başka tarihçi açısından önemsiz bile görülebilirler. Kültür bilimlerini (özellikle: tarih bilimini) *yorumlayıcı bilimler* yapan yön de budur. (37).

Rickert'in bireyselleştirici kültür bilimleri yanında (ana örnek: tarih bilimi), genelleştirici bir kültür biliminin olanağından da söz ettiğine ve buna bir tarihsel örnek olarak Comte - Durkheim sosyolojisini verdiğine yukarıda değinmiştik. Ancak Rickert'e göre, genelleştirici doğa bilimi modeline göre kurulan bir "sosyoloji"nin empirik yöntemlerle çalışması gerekir. Oysa, böyle bir durumda, tarihi ve toplumu "motive eden" ve ancak bir bilinç nesnesi olarak *içten* anlaşılabilecek, yani bir *anlama*nın konusu olabilecek olan değerlere, böyle bir bilimin yönelmesi beklenemez (38). Rickert'e göre, Comte, aslında, tarihsel/değersel boyutundan arındırılmış bir nesne alanına "toplumsal gerçeklik" adını vermektedir. Öyle ki, "Comte, tarih (kültür) bilimlerini 'sosyoloji' haline sokmak istemekle, bu bilimleri genelleştirici doğa bilimine indirgemektedir" (39). Yine Rickert'e göre, "genelleştirici bir 'sosyoloji'nin mantıksal olabilirliği, yani insanın toplumsal yaşamı üzerine doğa bilimini örnek alan bir öğreti, genelleştirici doğa bilimi ile bireyselleştirici tarih arasındaki karşıtlığı ortadan kaldıramaz." (40). Oysa Comte'un bilimler sisteminde tarih bilimine yer bile yoktur. Örneğin aynı dönemde, tarihçi *E. Meyer* de, "Comte sosyolojisi"ni , "tarihin sonsuz zenginliğini genel formlar içersine *tıkıştırmaya* çalışan

kuru bir formalizm" olarak nitelemiştir [41].

E. Troeltsch'e göre de, Comte sosyolojisi, Comte'un metafiziğe açtığı savaşa rağmen, tarih ve toplumda olmayan şeyler olarak "toplum yasaları"nı, bu alanlara tepeden taşımak istemesiyle, garip bir metafiziktir. *Dilthey*'ın Comte sosyolojisine yönelttiği eleştirilere daha önce değinilmişti. Örneğin o şöyle der: "Benim 'sosyoloji'ye itirazım, böyle bir disipline karşı olmamla ilgili değildir. Benim itirazım, daha çok, insan toplumunda *de facto* oluşan her şeyi *tek* bir bilim içinde yorumlamak isteyen bir anlayışa karşıdır "[42]. Dilthey'a göre, Comte sosyolojisi, "olanca karmaşık yapısı, devlet ve hukuk teşkilâtlarıyla toplumda hüküm süren kanunları, dolayısıyla toplumu rasyonel olarak yönetmek için genel kuralları tek başına bulup çıkarmak amacıyla ortaya atılmış bir bilimdir" [43]. Dilthey için böyle bir bilim düşüncesi, "dev bir hülya" dan başka bir şey değildir [44]. "Sosyoloji etiketiyle sunulan şey, yalnızca bir addır; bir bilgi değildir" [45]. Rickert'in bu eleştirilere katıldığı açıktır. Peki ama, tarihe ve topluma yönelecek bir genelleştirici kültür bilimi, Comte sosyolojisi modeline göre kurulamayacaksa, nasıl bir modele göre kurulabilir?

Rickert, genelleştirici bir kültür bilimi için tarih biliminin temel oluşturamayacağını belirtmektedir. Çünkü, tarih bilimi bireyselleştiricidir. Rickert, genelleştirici bir kültür biliminin, tüm tarihsel / toplumsa/kültürel gerçekliği bir *genelgeçer değerler sistemi* altında değerlendirmek yoluyla kurulabileceği görüşündedir. Bu öneri, ilk bakışta bir tutarsızlık taşır görünmektedir. Çünkü Rickert, değerlerin ide olarak insan düşüncesinin ürünleri olduklarını, ama insanların bu değerlere her dönem ve çağda farklı, hatta karşıt anlamlar yüklediklerini belirtmişti. Bu açıdan bakıldığında insanlık tarihinde, tüm bu tarih boyunca insanların ayrıcasız tümden kabul edip onayladıkları ve bu anlamda genelgeçer olan değerler olmadığı açıktır. Rickert de hiç şüphesiz bunu farkındadır. Ancak aynı Rickert, empirik olarak herkesçe kabul edilip onaylanan değerler olmasa da, "bilimsel olarak eğitilmiş" insanlarca genelgeçerliliği onaylanabilecek bir değerler sisteminin kurulabileceği inancındadır. Ve Rickert'e göre, genelleştirici bir kültür biliminin kurulmasının başka olanağı da yoktur. Ancak yine Rickert'e göre, böyle bir genelleştirici kültür bilimi, artık bir bilim olmaktan da çıkar, bir *evrensel tarih felsefesi*ne, bir *kültür felsefesi*ne dönüşür [46]. Ve artık bu noktadan sonra, karşımıza bilim kuramcısı

Rickert'ten çok, bir *değerler felsefesi* geliştirmeye yönelen başka bir Rickert çıkar.

Şimdi, Rickert'e ayrılan bu sayfaların bir özetini vermek gerekirse, Rickert'in bilim kuramının içiçe iki amaca yönelik olduğu saptanabilir: 1. Doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin tek ve ortak bir temele dayandıklarını göstermek. 2. Kültür bilimlerine, kendisinden kalkarak çalışabilecekleri a priori bir dayanak bulmak. Doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasında ortak ve tek olan temel *mantıktır*. Kültür bilimleri için a priori dayanak ise, bir genelgeçer değerler sistemidir [47]. Bu da ancak, bir *evrensel dünyagörüşünün* kültür bilimlerinin dayanağı kılınmasıyla olanaklıdır [48].

Bundan sonraki bölümlerde, Weber'in bilim kuramını ve sosyolojiyi temellendirmesini ele aldığımızda, hemen her vesileyle Rickert'in görüşlerine geri dönmemiz gerekecektir. Burada ancak şu kadarını belirtmek gerekebilir:

Weber, Rickert'in bilim kuramının özellikle çözümleyici sonuçlarını çok büyük ölçüde kabul edip onaylar, ama genelleştirici bir kültür biliminin olanağını bir genelgeçer değerler sistemine bağlamasına şiddetle karşı çıkar. O, kendi genelleştirici kültür bilimini, kendi " sosyoloji"sini kurarken, Rickert'ten bu noktada ayrılarak, kendi özgün yolunda yürüyecektir.

2. SOSYOLOJİK BİLGİ ELEŞTİRİSİ

Giriş'te de belirtildiği gibi, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Comte sosyolojisine yöneltilen eleştiriler, yalnızca Dilthey ve Rickert gibi filozoflardan gelmiyordu. Çoğu Alman Tarih Okulu'ndan gelen tarihçiler ve sosyologlar da, kendi açılarından bu sosyolojiye karşı eleştiriler getirmişlerdir. Özellikle Dilthey ve Rickert'in eleştirilerinin, Almanya'da sosyolojinin varoluşu ve neliği (mahiyeti) üstünde yoğunlaşması, bu ülkede sosyolojinin yeniden temellendirilmesini gündeme sokmuştur. Sosyologlar ve sosyolojiye eğilimli tarihçiler, Comte sosyolojisinden farklı, ama yine de bir bilim olarak birlikli ve bağımsız bir sosyolojinin nasıl temellendirilebileceği sorununu çözmeye yönelmişlerdir. Şimdi, tarihçilerden ve sosyologlardan gelen eleştirileri ve sosyolojiyi yeniden temellendirme girişimlerini değerlendirebilmek için, Comte sosyolojisinin temel kuruluşunu bir

kez daha ve kabaca anımsamak gereklidir. Comte, sosyolojiyi, "tüm toplumsal olayların temelindeki genel yasaları pozitif yöntemlerle araştırıp ortaya koyan bir bilim" olarak tanımlamıştı [49]. Böylece tüm toplumsal olgular (ekonomik, hukuksal, sanatsal, politik, v.b.) sosyolojinin inceleme alanına girmiş ve özel toplum bilimleri (ekonomi, tarih, v.b.) sosyolojinin tamamlayıcı alt bölümleri durumuna sokulmuş oluyordu. Bu kapsayıcılığı ile sosyoloji tüm toplumsal olgulara el atan ve tüm özel toplum bilimlerini içine alan *evrensel* ve *ansiklopedik* bir karaktere sahipti [50]. Comte sosyolojisi, tıpkı doğa bilimlerinin doğayı bizim dışımızda ve bizden bağımsız bir gerçeklik olarak kabul ederek, aynı doğayı empirik yöntemlerle araştırıp yasalara ulaşmasında olduğu gibi, toplumsal olgular dünyasını, benzer empirik yöntemlerle araştırıp yasalara ulaşmak isteyen bir bilim olarak kurulmuş oluyordu [51]. Comte sosyolojisi, Almanya'da *Schaeffle* ve *Lilienfeld* gibi yandaşlar da bulmuştu. Ancak, Alman pozitivistlerinin ve Schaeffle ve Lilienfeld gibi sosyologların Comte sosyolojisinin Almanya'da yaygınlaştırılması konusundaki çabalarının pek az yankı bulduğu da açıktır. Özellikle Rickert'in Comte sosyolojisine yönelttiği eleştiriler, sosyolojiyi yeniden temellendirme girişimlerini bir ikilem içine de sokuyordu. Çünkü Rickert, doğa bilimlerinin empirik yöntemleriyle çalışacak olan bir sosyolojinin, ancak ve ancak, anketler, belirli sayma ve ölçme usulleriyle, olsa olsa sınırlı istatistiksel saptamalara ulaşabileceğini, bir bireysellikler alanı olarak tarihsel/toplumsal gerçeklikten genel yasalar çıkaramayacağını belirtmişti. Rickert'e göre, genel yasalar peşine düşmediği sürece, böyle bir empirik araştırmanın sınırlı yararları da olabilir. Ama sosyoloji, kısır bir empirik araştırma olmakla kalmak istemiyorsa, o ancak genelgeçer değerler sistemi altında tarih ve toplum dünyasını tümdengelimsel yoldan ele alan bir evrensel tarih felsefesi veya kültür felsefesine yerini bırakmalıdır [52]. Sosyolojiyi yeniden temellendirmek peşindeki sosyologlar, bu Rickertçi seçeneklerin ikisine de sıcak bakmıyorlardı. Sosyoloji bir *bunalım* geçiriyordu. Uygulamaya bakıldığında, empirik yöntemlerle pekala bazı düzenlilikler, kurallılıklar saptanabiliyordu; ancak bunların yasa genelliğinde ifade edilip edilemeyeceği belirsizdi. Çünkü bu kurallılıklar, düzenlilikler, insanların belirli değerleri benimseyerek yaptıklarındaki kurallılıklar, düzenlilikler olmakla sınırlıydı. Bu değerlere verilen anlamlar değiştiğinde, kurallılıklar ve düzenlilikler

de başka bir niteliğe bürünüyordu. O halde, sosyolojinin bir genelleştirici bilim haline gelebilmesi için, yasa olarak ifade edilmeleri gerekmeyen bazı *formları* araması gerekiyordu. Bu formlar, tıpkı geometrik şekillerin soyutluğuna sahip olacaklardı. Nasıl ki, doğada empirik olarak üçgene benzediği gözlenen somut şeylerin, geometricinin kafasındaki form olarak üçgene upuygunluğu söz konusu değilse, toplumsal olaylar da bu formlara aynen uymazlar; ama hiç olmazsa, bu gibi formlar yardımıyla, toplumsal olayları bir genellik içinde tasarlamak olanaklı hale gelebilir (53).

Bu eleştiriler ve arayışlar doğrultusunda Almanya'da sosyolojinin neliği (mahiyeti) konusunda ortaya çıkan farklı anlayışlar sonucu, *F Tönnies* (1855 - 1936), sosyolojinin Almanya'da birbirinden kopuk üç alana bölündüğünü belirtmiştir: 1. Empirik/tümevarımsal yöntemlerle çalışan *empirik toplumsal araştırma*. 2. Tüm tarihsel/toplumsal olguları genelgeçer değerlere göre tümdengelimsel yoldan yorumlayan bir *evrensel tarih felsefesi* veya *kültür felsefesi*, 3. Kuruluşsal (konstruktif) yoldan kollektif kavramlar üretmeye çalışan bir saf sosyoloji (Reinsoziologie) veya bir *formel sosyoloji* (54).

Sosyolojinin 20. yüzyıl başlarında Almanya'da böyle birbirinden kopuk alanlara bölünmesi, daha sonraları, Alman sosyolojisinin günümüze kadar olan gelişimini de etkilemiş ve Alman sosyolojisi, esaslı olarak, 1. *tarihselci sosyoloji*, 2. *formel sosyoloji* olmak üzere farklı yönlerde yürümüştür (55).

Formel sosyolojinin kendisini temellendirirken sorduğu ana sorular şunlar olmuştur: 1. Sosyoloji, *toplumu* konu alan bir bilim olmak istediğine ve toplum, daha köklü geçmişe sahip hukuk, ekonomi, tarih, devlet öğretisi gibi bilim veya disiplinlerin de konusu olduğuna göre, sosyolojinin kendine ait alanı ve kendine ait bakış açısı ne olacaktır? 2. Toplumu, ekonomi, hukuk, tarih, v.b. gibi bilimlerin incelediği alanların bir birliği olarak görmek nasıl olanaklıdır? 3. Tekil ve bireysel olguları çözümleme işine boğulmadan, doğrudan *bütünü* araştırmak isteyen bir toplum bilimi, bir "sosyoloji" olabilir mi? (55). Bu sorular bilim kuramı ve metodoloji öğretisine ait sorular olarak görünüyorlarsa da, bir bilim olarak öncelikle konusunu ve alanını aramak zorunda bırakılmış olan sosyolojinin, aynı zamanda pratik olarak çözmesi gereken bir varoluş sorunuyla da karşı karşıya olduğunu gösteriyordu. öyle ki, Aron'a göre, konusunu aramak, bu bilimin başlıca konu-

larından biri olmuştur [56]. Formel sosyolojinin, sosyolojinin konusunun ne olduğu sorusuna verdiği yanıt şudur: Sosyoloji, toplumsal olayların bir *form bilgisi*dir. Bir form bilgisi olarak sosyolojinin yanıt arayacağı sorular da şunlardır: Toplumda, dıştan gözlenebilen tekil olgu ve oluşumların ardında, *yapı* olarak az veya çok sabit kalan bir form var mıdır? Tekil oluşumlara düzenliliklerini veren genel eylem kalıpları mevcut mudur? Formel sosyolojinin Almanya'da kurucusu olan *G. Simmel* (1858 - 1918), sosyolojinin alan ve konusunun ne olduğunu sorusunu şöyle yanıtlıyordu: Toplumu kesitlere bölerek inceleyen özel toplum bilimleri (ekonomi, v.b.), toplumun *içeriğini* araştırırlar. Her toplumsal olgu içerik yönünden herhangi bir özel toplum biliminin konusuna girer. Bu nedenle, sosyolojiye, toplumsal olguların içeriği ile uğraşmak görevi verilirse, sosyoloji, öbür toplum bilimlerinin yaptığı işi yapan "mükerrer bir bilim" olur. Öyleyse sosyoloji, toplumsal içerikle uğraşmayı, özel toplum bilimlerine bırakmalıdır. Sosyoloji, toplumsal içerikle uğraşamaz, özel toplum bilimlerinin alanlarından çalamaz. Simmel'e göre sosyoloji, ancak ve ancak, toplumsal içeriğin içinde gerçekleştiği ve devindiği *toplumsal formları* inceleyebilir. Yani sosyoloji, içerikten yoksun ve arınmış bir form bilgisi peşinde olmalıdır [57]. Böyle bir form bilgisine ulaşmanın yolu ise, ancak bir *soyutlama* olabilir. Öyle ki, sosyoloji, *toplumsal uzayın bir tür geometrisi*dir. Toplum geometrisi olarak sosyoloji, toplumsal ilişkilerin somut ve tekil içeriklerine değil, ilişki kalıplarının, ilişki formlarının bilgisine yönelmelidir [58]. Formel sosyoloji içinde, daha sonraları, bu formların araştırılıp saptanması konusunda iki-ayrı yol izlenmiştir. Sosyoloji, ya grupları *bireyler arasındaki ilişkiler* temelinde inceleyerek bu ilişkilerin formlarını araştıracaktır; ya da bu formlar, toplumsal yaşamı genel olarak belirleyen *temel birlikler* olarak anlaşılacaktır. Bu iki ayrı yol üzerinde, formel sosyoloji, Simmel ve *L.v. Wiese* (1876 - 1969) tarafından bireyler arası ilişkileri belirleyen formları araştırmakla görevli bir bilim olarak temellendirilirken; *O. Spann* (1878 - 1950) tarafından toplumsal formları evrensel anlamda temel birlikler olarak kabul ederek çalışması gereken bir bilim olarak temellendirilmiştir [59]. Böylece formel sosyoloji, Simmel ve Wiese tarafından bir bireysel ilişkiler geometrisi olarak görülürken, Spann tarafından, Rickert'in önerdiği bir tür evrensel dünyagörüşü tasarımıyla çalışması gereken bir konum kazanmıştır [60]. Aron, formel

sosyoloji ile Comte'un *sosyal statik'i* arasındaki koşutluğa dikkat çekmekte, bu sosyolojinin grup, kurum, birlik, v.b. gibi formlar altında bir *toplumsal yapı* çözümlemeciliğine yöneldiğini ve sonuçta bir tür *yapısalcılığa* dönüştüğünü eklemektedir [61].

Tarihselci sosyoloji ise, sosyolojiyi, *tarihsel bir toplum yorumu* olması gereken bir bilim olarak anlar. Böyle bir yorum geliştirebilmek için de, sosyolojinin, toplumu bir *tarihsel bütünlük* olarak ele alması gereklidir. Tarihselci sosyoloji anlayışının başlıca temsilcilerinden *F Oppenheimer*'e (1864 1943) göre, sosyoloji, toplumun salt formlarını değil, toplumun geçmişteki ve halihazır *tarihsel hareketliliğini* araştırmalı ve bu hareketlilikteki genel eğilimleri, düzenlilikleri saptamalıdır. Bu yönüyle sosyoloji, tüm özel toplum bilimleri için temel bilimdir. Çünkü o, tarih araştırması için gerekli olan kavramları, yine tarih araştırmasından hareketle, ama genelleştirici bir tutumla ortaya koyabilmeli ve toplum yaşamına yön veren temel etkenleri saptamalıdır. Oppenheimer'in konumladığı biçimiyle sosyolojinin, Comte'un evrenselci/ansiklopedik sosyolojisine benzer olduğu söylenebilir. Ancak, Comte'un sosyolojisi Oppenheimer'e göre, toplumu, neredeyse bir "doğal durum" a indirgeyen ve böyle bir doğal durumun formlarını arayan bir "sosyal statik" geliştirmek istemesiyle, toplumun tarihselliğini önemsizleştirmiştir. Toplumu tarihsel boyutundan arındırarak ele almak, Oppenheimer'e göre olanaksızdır. Toplumun "doğal durumu", bir takım formlara göre değil, her tarihsel dönemde, *gruplar* arasında süregelen *egemenlik kurma* isteklerinden kaynaklanan çatışmalara göre, yani öncelikle *tarihsel/politik* bir bakış açısı altında belirlenebilir. Sosyolojinin görevi, "herkesin herkese karşı savaştığı" bir alanın, bir çatışma alanı olarak toplumun tarihsel bir betimini sunabilmektir. Tarihsel/toplumsal gerçeklik, Oppenheimer'a göre, "kuru formlar" içine asla taşınamaz [62]. Tarihselci sosyoloji içinde yer alan ve bir *kültür sosyolojisi* geliştiren *Alfred Weber* (1868 1958) ile, tüm bilgimizin değer yargılarına bağlı olduğunu belirterek, toplumu ancak belirli "perspektifler" altında ve tarihsel bir bağlam olarak ele almak gerektiğini savunan *K. Mannheim* (1893 1947) ve kapitalist toplumun tarihsel bir eleştirisini yapmış olan *W. Sombart* (1863 1941), toplumu tarihsel, ekonomik, politik etkenlerin birlikteliğini gözeten bir bakış açısı altında ele almak gerektiği konusunda aynı görüştedirler [63].

Bu kısa ve kaba betimlemeler bile, formel sosyoloji ile tarihçi sosyoloji arasındaki temel ve karşıtlığa yakın farkı gösterebilir. Formel sosyoloji, toplumu içeriği yönünden ele almayı özel toplum bilimlerine bırakıyor, toplumsal ilişki ve oluşumların formlarına yöneliyor, bir bakıma bir *toplumsal yapı* çözümlemesi geliştirmek istiyordu. Tarihçi sosyoloji ise, toplumu içeriğinden soyutlanmış bir formlar sistemi altında ele almayı "kuru bir formalizm" sayıyor, toplumun bir tarihsel bütünlük halinde incelenmesi gereği üzerinde duruyor, tarihsel bir toplum incelemesine yol gösterecek temel kavramları ortaya koymak istiyordu.

Ama acaba bu karşıt sosyolojilerin tutumları gerçekten de uzlaşmaz nitelikte miydi? Başka bir deyişle, formel ve tarihçi talepler bağdaşmaz talepler midir? Toplumu, içeriğinden soyutlanmış bir formalist bakış açısı altında görmenin sağladığı yararlar bir kenara atılabilir mi? Öbür yandan, aynı toplum, tarihsel boyutundan tamamen soyutlanarak ele alınabilir mi? İşte, bu ve benzeri sorular Weber'in sosyoloji kuramında yanıtlanmaya çalışılmış ve Weber, formel ve tarihçi talepleri kendi sosyoloji kuramı içinde birleştirmeyi denemiştir. Burada belirtilmesi gereken ilginç nokta, iki ayrı sosyoloji olarak bugüne kadar kendi çizgilerinde gelişmiş olan bu "sosyoloji" ler arasında, daha 20. yüzyılın ilk onyıllarında Weber'in kuramında bir köprü kurulmuş olmasıdır. Weber'in sosyoloji kuramı, daha bu yüzyılın başlarında birleştirici bir çözüm denemesini içermektedir. Örneğin Weber'in sosyoloji kuramının temel dayanaklarından biri olan *ideal tipler öğretisi,* hem formel, hem de tarihçi taleplere uygun bir nitelik taşımaktadır. Ve Weber, sosyolojisinin bir bakıma çekirdeğini oluşturan ideal tipler öğretisini büyük ölçüde Dilthey ve özellikle Rickert'in felsefelerinden ve bilim eleştirilerinden etkilenerek geliştirmiştir.

Böylece bu bölüm, Weber'i etkilemiş olan kaynaklara genel bir betimleme etkinliği çerçevesinde yer vermiş oldu. Bundan sonraki bölümlerde Weber'in bilim ve sosyoloji kuramı ele alınırken, bu bölümde bildirilenlere sık sık geri dönmek gerekecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM'ÜN NOTLARI

1) Arón, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s.XI

2) Freyer, H,*İçtimai Nazariyeler Tarihi* (çev.: Tarih Çağatay), s.213

3) Gouldner, A., *Die westliche Soziologie in der Krise*, s.149

4) Jonas, F.*Geschichte der Soziologie*, Band IV, s.31

5) Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, s.19-22

6) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 146, B 152; *Kritik der praktischen Vernunft*, s.18,22. Bkz.: Cassierer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (Çev. D.Özlem), 2, 3, ve 4. bölümler; Heimsoeth, H., *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s.42-80.

7) Hegel, G.W.F., *Tarih Felsefesi* (I. ve II. Ders), çev. D.Özlem, çevirenin *Tarih Felsefesi* adlı kitabı, Ekler Bölümü s.196.

8) Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, s.86-92

9) Dilthey, W., *Tinsel Bilimlere Giriş*, çev. D.Özlem, çevirenin *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* adlı kitabı, s.112

10) Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.304. Bkz.: Lange, A., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev.: A.Arslan.

12) Aster E.v., agy., s.304

13) Aster, E.v., agy., s.305

14) Rickert, H., *Naturwissenschaft und Kurturwissenschaft* (NuK), s.15

15) Rickert, H., agy., s.12

16) Rickert, H., *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Grenzen). s. 28.

17) Rickert, H., Grenzen, s. 15

18) Rickert, H., NUK, s. 18

19) Rickert, H., NUK, s. 22

20) Rickert, H., Grenzen, s. 265 - 267

21) Rickert, H., NUK, s. 60

22) Rickert, H., NUK, s. 61

23) Rickert, H., NUK, s. 40 - 51, Grenzen, s. 251 - 265

24) Rickert, H., NUK, s. 31 - 32

25) Rickert, H., NUK, s. 66

26) Rickert, H., NUK, s. 37

27) Rickert, H., NUK, s. 36 - 40
28) Rickert, H., NUK, s. 45
29) Rickert, H., NUK, s. 43
30) Rickert, H., NUK, s. 112
31) Rickert, H., NUK, s. 43- 44
32) Rickert, H., NUK, s. 55 - 58
33) Rickert, H., NUK, s. 46
34) Rickert, H., NUK, s. 55 - 65
35) Rickert, H., Grenzen, s. 255 - 270
36) Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Einleitung), s. 92
37) Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Aufbau), s. 142
38) Rickert, H., *Grenzen*, s. 198 - 222
39) Rickert, H., *Grenzen*, s. - 2
40) Rickert, H., *Grenzen*, s. 470, s. 275 - 290
41) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, Band IV, s. 11
42) Dilthey W., *Einleitung*, s. 245
43) Dilthey W., *Einleitung*, s. 260. Bkz.: Uygur, N., *Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Bir Mânevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı*, s. 22 - 31.
44) Dilthey, W., *Einleitung*, s. 421. Bkz.: Uygur, N., *Dilthey Bir Sosyoloji Düşmanı mıdır.?* Felsefe Arkivi, C.4. sayı 2., s. 141
45) Dilthey, W., *Einleitung*, s. 422
46) Rickert, H., *Grenzen*, s. 270
47) Rickert, H., *Grenzen*, s.298 - 305
48) Rickert, H., *Grenzen*, s.390 - 410
49) Comte, A., *Pozitif Felsefe Dersleri*, I. Ders, Çev. Ü. Meriç, s. 19
50) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. XI
51) Freyer, H., *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, çev. T. Çağatay, s. 124
52) Rickert, H., *Grenzen*, s.366 - 375
53) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, Band III, s. 145 - 163
54) Jonas F., agy. Band III, s. 170
55) Jonas, F., agy., Bant IV, s. 12
56) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. 2
57) Simmel, G., *Grundfragen der Soziologie*, s. 5
58) Simmel, G., agy., s. 7

59) Wiese, L.v., *Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme*, s. 23 - 25
60) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, Band III, s. 195
61) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. 58
62) Aron, R., agy., s. 45 - 52
63) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, Band III, s. 220 - 222

İKİNCİ BÖLÜM

WEBER'İN BİLİM VE SOSYOLOJİ KURAMININ ÖNTEMELLERİ

1. BİLGİDE VE EYLEMDE ÖZGÜRLÜK

Weber'in kişi olarak iki ana eğiliminden söz etmek, onun bilim kuramını ve sosyolojiyi temellendirme girişimini anlamak bakımından gerekli ve aydınlatıcı olacaktır. Weber, "yaşamının ana amacını bir *bilim adamı* olabilmek" olarak belirlemiş olmakla birlikte [1], aynı zamanda, devlet danışmanlığından pek öteye gitmemiş olsa da, bir politikacı, bir *politika adamı* olarak, politika ile etkin biçimde ilgilenmiş, gazetelerde güncel politik sorunları ele alan yazılar da yazmıştır. Bu bakımdan, bilgi - değer, olgu yargısı - değer yargısı, özellikle de *bilim politika* ilişkisi sorunları, yine özellikle bu alanlar arasındaki geçişlilik veya geçişsizlik gibi sorunlar, Weber için düşünsel / kuramsal olduğu kadar, kişisel hatta varoluşsal sorunlar olmuştur [2]. Weber hem bir politika bilimcisi (politolog) ve bu bilimin kurucularındandır, hem de aktif bir politika adamıdır. Bu yönleriyle Weber'e doğrudan yönelmek bu kitabın konusu dışındadır. Ancak Weber, bilimi de, politikayı da, Kant'ın izinde, *insan özgürlüğü*nün somutlaşma ve gerçekleşme alanları olarak görür. Gerçekten de Kant, bilgiye de, eyleme de öngelen şeyin, bilme ve eyleme istenci (iradesi) olduğunu belirtmiş, bilgide de, eylemde de insanın otonomisinin, kendiliğindenliğinin (Spontanite) ve biçimlendirme yetisinin somutlaşmalarını gördüğümüzü belirtmiştir [3]. Dilthey ise, buna, insanın kendi yarattığı bir dünya içinde, yine kendi yarattıklarının belirlenimi altında yaşadığı saptamasını eklemiştir. Weber'e göre de, özellikle, Yeniçağ başlarından buyana, insan yaratısı olan bilim, insan yaşamını belirleyen etkenlerin en önemlileri arasında yer almaktadır.

a) Bilim ve Rasyonelleştirme:

Rickert, bilimi, gerçekliği eştürdenlik ve süreklilik tasarımları altında rasyonelleştiren bir bilgi etkinliği olarak tanımlamıştı. Weber de bu Rickertçi belirlemeyi aynen benimser. Ama tarihçi Weber'i ilgi-

lendiren yön, bilimin, Batı kültürünün bir ürünü olarak bu kültürü tarihsel yönden nasıl belirlediğidir. Weber'e göre, genel olarak bir *bilme etkinliği biçimi* olan "bilim", Batı kültürünün bir ürünüdür. O şöyle der: "Bizim bugün 'geçerli' kabul ettiğimiz gelişme alanı içinde bilim, yalnızca Batı'da vardır" (4). Yine Weber'e göre, Batı kültürünün temel karakteristiği, özellikle Aydınlanma'dan buyana, düşüncede ve eylemde her şeyi akıl ölçütüne vurmak olmuştur. Batı kültürünün temel karakteristiği olarak *rasyonelleştirme*, yalnızca gerçekliği eştürdenlik ve süreklilik tasarımı altında bilmek isteyen bilime özgü değildir; o, Batı'da, devletlerin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan (bürokrasi), aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar, her alanda işlevini ve etkisini sürdürmektedir. Böylece Weber, rasyonelleştirme kavramının anlamını, dar epistemolojik/bilimsel anlamının üstünde, kültürleri belirleyen bir temel motif olarak göstermiş olur. Weber, bir temel kültür motifi olarak, tarihte başlıca iki tip rasyonelleştirmeden söz eder. Çin kültürü de bir rasyonelleştirme motifine dayanır; ama Çinliler rasyonelleştirmeden, bu dünyaya akılcı yoldan uyum göstermeyi, *uyma*yı anlarlar. Oysa Batı insanı, rasyonelleştirmeye, bu dünyaya akılcı yoldan *egemen olma* isteğiyle yönelmiştir (5). *Batı akılcılığı*nın bu temel yönü gözardı edildiği sürece, bilimin Yeniçağla birlikte empirik olanı rasyonel yoldan kavrama girişimi olarak ortaya nasıl çıktığı açıklanamaz. Artık Batı kültürüne sinmiş olan rasyonelleştirme, demek ki, *düşünce*den *eyleme*, Batı kültürünün tüm görünümlerinde karşımızdadır. Batılı akılcı bir tutum takınmaktan, eylemde olduğu kadar, düşüncedede bir rasyonelleştirmeyi anlar. Akılcılık, *rasyonalizm* de, Batılı için, bir felsefi/bilimsel tutum veya "izm" olmanın ötesinde, bir yaşama tarzının adıdır. Tabii ki, bir temel kültür motifi olarak rasyonelleştirme, eylem düzleminde, karşılıklı çıkar ve karşılıklı hak ve yükümlülükler anlayışının da temelindedir. Düşünce düzleminde ise, düşünceye akılcılığın sokulmuş olmasıyla, Batılı artık, bu dünyaya, dinsel, ahlâksal veya politik değer ve idelerden kaynaklanmış "maksimler"le bakmayı da bırakacak ve bu dünyayı, yalnızca bir empirik *veri*, yalnızca bir *olgu* olarak görmeyi deneyecektir. Rasyonelleştirme, düşünce düzeyinde, empirik olanı, her tür ahlâksal, değersel, politik inanç ve değerlerden bağımsız bir bakış açısı altında görme eğilimini de beraberinde getirmiştir ve yukarıda da değinildiği gibi, "bilim", bu

eğilimin bir sonucu olarak Batı kültüründe ortaya çıkmıştır. Bu durumda, dinlerin veya çeşitli ahlâkların sunduğu bir dünya tablosu, yani Weber'in sözleriyle, "dünyanın ahlâksal değer ve idelere göre düzenlenmiş bir kosmos" olarak betimlenmesi, *empirik* temele dayalı bir akılcı tutuma ters düşer. Bu nedenle, Aydınlanma'dan buyana Batı kültürünün aldığı bu temel nitelik, yani rasyonelleştirme, önce bu kültürün temelindeki değer ve idelerle hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Bu hesaplaşma ve çatışmadan büyük ölçüde akılcılık galip çıkmış ve Batı akılcılığı, "dünyayı eski anlam düzeninden koparmıştır" (6). Akılcı bir bakış altında değerlerden, idelerden arınmış bir dünya ise, artık "büyüsünü yitirmiş bir dünyadır" Çünkü bu dünya, artık, bizim dinsel, ahlâksal veya politik değer ve idelerimizi, olgulardan çok isteklerimizi yansıtan ideolojilerimize göre *anlamlandırılmış* bir "kosmos" değil, akılcı bakışın altında çıplaklaşmış bir olgular yığınından başka bir şey değildir (7).

Weber'in *Nietsche*'den esinlenerek kullandığı "büyüsünü yitirmiş bir dünya" imgesi, onun tüm yapıtlarına egemendir (8). O, rasyonelleştirmeyi, değerlere ve idelere bağlı bir dünya tasarımından vazgeçme, "dünyanın büyüden arındırılması" (Entzauberung der Welt) etkinliği olarak niteler. Düşüncede rasyonelleştirme, dünyayı çıplak bir olgu yığını olarak görebilmeyi gerektirir. Değerlerden ve idelerden arındırılmış bir bakış açısı altında bu dünyayı *bilmek* konusunda, insanın elinde yalnızca, "akılcı düşüncenin soğuk iskeleti" kalmıştır (9). Bilgi ve eylemlerimizle ilgili olan gerçeklik, "artık büyüsü gitmiş, akılcı bir dünyanın gerçekliğidir" (10). Weber, hem tüm Batı kültürünün ve hem de onun bir ürünü olarak bilimin bu akılcı karakterinin yanında veya karşısında değildir. O yalnızca Batı kültürü ve Batı bilimi üstüne bir *olgusal saptama* yapar ve bilimin bu vazgeçilmez niteliği ile ilgilenir. Nietsche, her tür değer ve ideye olduğu kadar, Batı kültürünün çıkarcı akılcılığına da aynı toptancı nihilizmi ile karşı çıkarken, Weber yalnızca durumu gözler. Üstelik Weber'e göre, insan toplumları belli değer ve ideler olmadan varlıklarını da sürdüremezler. Ayrıca, bir değer sistemi, bir ideoloji, bir din de, hiç olmazsa mantıksal kuruluşu bakımından bir rasyonellik taşır. Yani bir değer sistemi, bir ideoloji, bir din de dünyayı rasyonelleştirir. Ama değersel/ideolojik/dinsel rasyonelleştirme ile bilimsel rasyonelleştirme, temelleri ve öncülleri bakımından birbirinden farklı ve karşıt konumdadırlar.

Birincisi dünyayı çıplak bir olgular yığını olarak görmez; onu, olgular üstü ve olgular dışı bir takım ilk nedenler, kutsal güçler, v.b. altında veya insanların arzu, niyet ve ideallerine göre açıklar ve yorumlar. Dolayısıyla bu tür rasyonelleştirme altında açıklanan ve yorumlanan dünya, aslında dünyanın kendisi değil, değerlerimize, ideolojilerimize ve dinsel inançlarımıza göre inşa edilmiş bir 'kosmos", bir tür "büyü dünyası" olur. Bilimsel rasyonelleştirme ise, dünyayı böyle bir "kosmos" ve "büyü dünyası" olmaktan çıkaracak, onu yalnızca *olgu* olarak görmeyi sağlayacak "soğuk" bir rasyonelleştirme türüdür. Weber'in tüm çabası, akılcı bir bilme etkinliği olarak bilime, değer ve idelerin sokulmaması, bulaştırılmaması yolundadır. Weber, açık veya saklı olarak, ahlâksal, dinsel veya politik "maksim"lerden hareketle gerçekliğe *bilimsel* olarak yönelmenin olanaksızlığını savunur. O şöyle der: *"Rasyonel empirik bilgi*nin dünyanın büyüden arındırılmasını tam ve kesin olarak tamamladığı yerde, ahlâksal postulatların bizden talep ettikleri şeylere karşı bir gerginlik başlar. Çünkü bu postulatlar, dünyanın bir tanrı tarafından düzenlenmiş, yani şu veya bu biçimde ahlâksal anlama sahip olarak yönlendirilmiş bir kosmos halindeki kesinliğine inanırlar" (11). *Akılcı* ve *empirik* olarak bakıldığında, gerçeklik, hiç de böyle "ahlâksal anlamlı bir kosmos" olmayıp, "tekil olguların korkunç bir biçimde devinip durduğu bir *kaos"* tan başka bir şey değildir (12). Weber'in Rickert'ten aldığı bir temel düşünceyi de burada saptamak olanaklıdır. Weber için de, Rickert'te olduğu gibi, gerçeklik irrasyoneldir, o bir "kaotik akış" tır. Bilimsel rasyonelleştirme, adı üstünde, bu kaos'u akılcı yoldan kavrama girişiminden başka bir şey değildir. Bir olgular yığını, bir kaostan ibaret olan bu dünyaya, şüphesiz, insanların şu veya bu tarzda dinsel, ahlâksal bir anlam kazandırma istek ve çabaları durmamıştır ve durmayacaktır. İnsanın yaşamasını yönlendirmede bu tür değer ve idelere bağlanıp bağlanmaması gerektiği, bir ahlâk sorunudur, bir bilimsel sorun değildir. Burada önemli olan, bu değer ve idelerin bilimsel etkinliğe sokulmasını önlemektir. Değer ve idelerini bilimsel açıklamalarına temel yapmak isteyen kişi, bilim yapmış olmaz. "Bu büyüsünü yitirmiş, akılcı bir imgeleme ile tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş olan dünyada, 'yüksek' ilkelere bağlı görüş açılarını akılcı çözümlemelerin karşısına koymayı savunmak isteyen kişi, şansını bilimden başka bir yerde aramalıdır" (13).

Weber'in bilime *değer yargılarının* sokulmaması konusundaki bu tavrı, *olgu* ile *değer* arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Çünkü bilim *olan* (Seiende) ile ilgilenir; oysa her tür değer ve ide, her tür ahlâksal, dinsel, politik inanç veya yargılar, bir gereklilik önerisi taşıdıklarından, *olması gereken* (Sollende) ile ilgilidir. *Olan* ile *olması gereken* arasında ise, bilimsel düşünce içinde bir *geçişlilik* olamaz [14]. Bir olgu yığını olarak gerçeklik, hiçbir gereklilik içermez o, insanların istek, niyet ve arzularından türemiş bir *telos* da taşımaz. İnsansal amaç ve erekler, gerçekliğin çıplak ve kaotik olgusalı ğını örtemez. Kısacası, gerçekliğe, *olan*'a bir gereklilik, bir *olması gereken* yüklenemez. Bu noktada, Jonas'ın Weber ile *Wittgenstein* arasında kurduğu koşutluk aydınlatıcı olabilir. Jonas'a göre, Weber, Wittgenstein'ın kendisinden sonra yazmış olduğu şu tümceyi onaylamaya hazır olacaktı: "Dünya olguların toplamıdır; şeylerin değil" [15]. Öyleyse Weber için bilimselliğin ilk koşulu, bilimsellik için temel talep, bu "şeyler" den, yani değer yargılarına göre kurulmuş "kosmos" lardan arınmaktır. Weber bunu sık sık başvurduğu şu ünlü tümcesiyle vurgular: "Olabildiğince sık yapılması gereken şey, araştırmacı ve yorumcunun, empirik olguların saptanması işi ile, kendi pratik değerlerine bağlı tutumunu kayıtsız şartsız birbirinden ayırmasıdır" [16].

Ancak, bilim pratiğine baktığımızda, böyle bir "kayıtsız şartsız birbirinden ayırma", fiilen, *de facto* gerçekleşebilen bir şey midir? Değer yargılarını tamamen parantezе alabilmiş bir bilim adamı tipi ve örneği var mıdır? Weber'in kendisi bu konuda bir örnek olabilmiş midir? Bu soruların burada sorulması zorunludur, ama yanıtlanması henüz olanaklı değildir. Burada şu saptamayı yapmakla yetinmek uygun olur: Aslında, bilimde değer yargılarından arınma talebi, klasik bir *pozitivist* talep olarak görünür. Ancak, bu talebe katılmakla Weber'in bir pozitivist olduğu sonucuna varmak da acelecilik olur. İlerideki bölümlerin, pozitivizmden aldığı etkilere rağmen, Weber'in nasıl bir anti pozitivist tavra sahip olduğunu göstereceğini umuyoruz.

b) Bilimde ve Politikada Özgürlük:

Olan ile *olması gereken* arasına konulan karşıtlık, bilim ile ahlâk, bilim ile din, bilim ile ideoloji, bilim ile politikanın birbirlerine karşıtlığını da kapsar. Bu karşıtlık, özellikle *kültür bilimleri* açısından

büyük önem taşır. Çünkü kültür bilimlerinin konusu, tam da, insanların değerler, ideler, ideolojiler, dinsel inançlar, v.b. altında gerçekleştirdiklerini içine alır. Böyle bir alana eğilen kültür bilimci de, bir *birey* olarak belli değer, inanç ve idelere sahiptir. O, eğitim yoluyla kendisine enjekte edilen değerleri, inançları sonradan bir sınama ve eleme ile bir yana atsa bile, kendisi bir takım değerler yaratmak yoluyla da olsa, sonuçta bir değer varlığı olarak yaşamını sürdürür. Bu nedenle, kültür bilimcinin, konusuna kendi değer, inanç ve idelerini bulaştırması her zaman olanaklıdır. Durum bu olduğuna göre, onun *olan* ile *olması gereken* arasındaki karşıtlığı *sürekli* olarak bilincinde tutması gerekir. Kültür bilimlerinde bilimsellik, ancak ve ancak, kültür bilimcinin bu tavrına bağlı olarak olanaklı hale gelebilir [17]. Kültür bilimlerinde değerlerden, inançlardan, idelerden arındırılmış bir bilimsel tavır kazanabilmek, kültür bilimlerinin bilimselliğini pekiştireceği gibi, aynı zamanda, bu bilimlere, doğabilimlerinde daha az rastlanan bir *özgürlük* getirir. Herşeyden önce, "bilimsel yargılarına değer yargılarını bulaştırma*malısın!*" buyruğu, ancak özgür bir insanın kendi kendine koyabileceği bir buyruk olabilir. Daha Kant, özgürlüğü, kendi kendine kural koymak olarak tanımlamıştı. Bir kez, değer yargılarından arındığı sürece, bilim adamının, özellikle de kültür bilimcinin, sorgusuz sualsiz buyruğuna gireceği hiçbir "otorite" artık olmayacaktır; değer ve idelerin despotluğu ortadan kalkacaktır. Bu "otorite yokluğu", bilim adamına, konusuna yönelmede sınırsız bir hareket olanağı sağlayacak, onu, şu veya bu değerin, şu veya bu ide ve inancın kölesi olmaktan kurtaracaktır [18]. İkinci olarak, bilim adamının, konusuna yönelirken bir değere bağlanmanın, bir "otorite" ye sığınmanın, bir inanca bel bağlamanın sağladığı "rahatlık" tan kendini özgür olarak yoksun kılması, başlangıçta onda bir "burukluk" yaratabilse de, önyargılardan arınmış olmanın yarattığı bu burukluğa da, ancak gerçek bir bilim adamı, özgür bir kafa katlanabilir. Çünkü Jonas'ın sözleriyle, "bilim adamı olarak bir şeyler bilmek isteyen kişi, yüksek değerlere dayanarak bilgisini meşrulaştırmaktan kaçınmak için yeterince güçlü olmalıdır" [19]. Bu, bilimde özgür olmanın bedelidir. Bu "buruk özgürlük" içinde, kültür bilimcinin karşısında artık yalnızca olgular vardır ve "önyargılardan arınmış bir bilimsel bakış tarzının doğurduğu bu 'buruk sonuç', insanlar için bir genel görüşe, ancak, eylemlerinden ve empirik yoldan elde ettikleri bilgilere dayanarak

varılabileceğini gösterir" (20).

Olan ile *olması gereken,* bilim ile politika arasındaki karşıtlık, kişi olarak Weber'deki iki yön, yani *bilim adamı Weber* ile *politika adamı Weber* arasındaki karşıtlığı da aydınlatır. Weber, yaşamı boyunca birer meslek olarak bilim ile politika arasında bir seçim yapma gerginliğini yaşamıştır. Her ne kadar ilgileri ve eğilimleri, onu güçlü bir biçimde bilime bağlamış olsa da, politika ile ilgisini de hemen hiç kesmemiştir. Weber, "değer, inanç ve idelerini kendisi yaratmış olan insanın, yine bunlara bağlanarak kendisi ve *başkaları* için eylemde bulunduğu bir etkinlik" olarak tanımladığı politikayı, çok çeşitli seçeneklerden bir seçim yapma ve karar vermek eylemi ve mesleği olarak, "insan özgürlüğünün somutlaştığı" bir alan olarak görür. Politikada özgürlük, bireylerin, politik grupların, sınıfların çıkar, değer ve inançlarının sürekli bir çatışma, bir *savaş* halinde olduğu toplumda, bu çıkar, değer ve inançları gözeterek bir *olması gereken'e* göre bir seçim yapma ve karar verme etkinliği içinde belirir (21). Ancak Weber, öbür değer ve ideler gibi, politik "maksim" lerin de bilime sokulamayacağını belirtir. Bu bakımdan, özgür iki etkinlik alanı olma özellikleri dışında, bilim ile politika arasında hiçbir ilinti ve geçiş olamaz. Weber bunu şöyle belirtir: "Bilim adamından talep edilen şey, rasyonel/anlıksal (zihinsel) saptamalardır. Ondan, bir yandan olguları, matematiksel veya mantıksal şeyleri ya da kültürel verilerin özgün yapısını saptaması istenirken; öbür yandan, bir kültür değerine ve kendi özel tutumuna dayanarak, bir politik örgüt içinde *nasıl eylemde bulunulması gerektiğine* yanıt vermesi beklenemez. Bu iki şey, tamamen ve kesinlikle farklı, *ayrıtürden* (heterojen) sorunlardır" (22). Kültür bilimci olarak politika ile ilgilenmek, ancak, politikaya bir araştırma konusu gözüyle bakmakla sınırlıdır. Weber bunu şöyle dile getirir: "Her şey gibi politika ile de bilimsel olarak uğraşılabilir. Ama, uygulamaya yönelik politik bir tutum ile politik kurumların veya parti tutma olgusunun çözümlenmesi, iki ayrı şeydir. Bir bilim adamı da, bir miting alanında demokrasi üzerine pekala nutuk verebilir. Ama burada sarfedilen sözler, bilimsel bir çözümleme aracı olamaz. Tersine, bu sözler, ancak başkalarının politik tutumlarını etkilemek için kullanılan politik propaganda araçları olmaktan kurtulamaz" (23). Bilim ile politika arasındaki geçişsizlik, Weber'in şu ünlü tümcesinde en kesin anlatımını bulur: "Bilim adamı olarak bizlerin yeri, sosyoloji, tarih,

ekonomi, devlet öğretisi ve bunların ne ifade ettiğini, bunların nelikle-rini (mahiyetlerini) araştırmayı kendisine görev edinmiş olan bir kültür felsefesini de içine alan disiplinler çevresindedir. Altını çizerek söylemek gerekirse, politikanın burada işi yoktur" (24).

Bilim ile politikanın, bilim ile ahlâkın, olan ile olması gerekenin böylesine karşıt alanlar olarak konumlanması, şu soruya yol açabilir: Birer insan etkinliği olarak bilim ile politika, bilim ile ahlâk arasında hiçbir geçişin olmaması, daha önce bu konuda sorulan ve yanıtları ertelenen temel sorular bir yana (bkz: s.61), bilimin *yararcı* yönüne, bilimsel sonuçların toplum yaşamına uygulanabilirlik özelliğine aykırı düşmez mi? İnsan yaşamına, topluma şu veya bu biçimde katkısı olmayan bir bilim, akademik bir tatmin aracı olmaktan ibaret kalmaz mı? Üstelik aynı Weber, bilimi zaten Batı kültürünün doğaya egemen olma isteğinin bir ürünü olarak görmemiş miydi? Şüphesiz Weber, bilimin yararcı yönünü, hatta onun ortaya çıkış nedenlerinden biri olarak onaylar ve özellikle doğa bilimlerinin sonuçlarının teknik ve teknoloji aracılığıyla insan yaşamına yapageldiği katkıların altını çizer. Ama bilim, 2500 yıldır örneğini felsefede gördüğümüz bir "saf bilme", "bilmek için bilmek" ilgisini (Interesse) de, Yeniçağla birlikte felsefeden ödünç almıştır. Dolayısıyla onda, ortaya çıkışındaki tarihsel motif olarak yararcı bilme ve egemen olma motifinin yanında, "saf bilme", "bilmek için bilmek" motifi de etkin ve belirleyicidir. Mısırlılar, önceleri, Nil'in taşmasını önleyecek pratik önlemler geliştirmek amacıyla bir takım hesaplama usulleri geliştirdiler, ama sonradan buradan bir matematik ortaya çıktı. Özellikle kültür bilimleri söz konusu olduğunda, saf bilme ve yararcı bilme ayırımını keskin çizgilerle yapmak gereklidir. Çünkü kültür bilimleri için çözümlenmesi gereken sorun, Rickert'in belirttiği gibi, nitelikleri bakımından değerlere bağlı, yani Rickert'in deyimiyle "değere ilişkin nesneler" olarak tarih ve toplum olguları hakkında *nesnel bilgi* üretebilmektir. Bunun koşulu ise, yukarıdan beri belirtilmek istendiği üzere, bu olguları elden geldiğince değerlerden arınmış bilimsel bakış açıları altında ele alıp inceleyebilmektir. Bu yapılabildiği sürece ve ancak bu yolla, kültür bilimlerinde bir nesnellikten söz edilebilir. Bu yolla elde edilmiş ve "olabildiğince" nesnel olan bir bilgiyle ise, Weber'e göre, "bilim adamı olarak bizler,..... olguları anladığımız sürece, bireye yardımcı olabiliriz veya en azından, bireyin, kendi eylemine verdiği nihai anlamın ne olduğunu

açıklamasına yardım edebiliriz" [25]. Kültür bilimlerinin yararcı yönü, bireylere, yaptıkları konusunda, eylemleri hakkında "daha açık bir bilinç" sağlamakta ortaya çıkar [26]. Bu arada, politikacı da, bu bireylerden biri olarak, aslında tüm toplumu ilgilendiren eylem ve kararlarında "daha açık bir bilinç" kazanmış olur. Kültür bilimlerinin sağlayabileceği budur. Bunun dışında hiçbir kültür bilimi, insanlara "nasıl eylemeleri gerektiğini" öğretemez. *Bilim vaaz veremez.*"Görmek isteyen ışığa gider; vaaz dinlemek isteyen ise kiliseye" [27]. Nasıl eylenmesi gerektiğinin bilimsel (?) olarak araştırıldığı yerde, Weber için, "ancak, kendisini önemli sayan orta kırat yazarların tatsız - tuzsuzlukları vardır" [28]. Bilimin görevi, *olan*'ı saptamaktır ve bunu bildirmeye çalışmaktır; insanlar nasıl eylemeleri gerektiğini söylemesini bilimden talep edemezler.

c) Kültür Bilimlerinde Seçmeci Tutum:

Rickert, ister doğa bilimi, ister kültür bilimi olsun, genellikle bilimde *önemli görüneni seçme*nin, bilimsel etkinliğin bir ön koşulu olduğunu belirtmişti. Burada "önemli olan" ile "önemli görünen" i ayırmak gerekir. Rickert'e göre, irrasyonel bir olgu yığını olarak gerçekliğin kendisinde, kendiliğinden "önemli olan" bir olgu türü yoktur. Olguyu "önemli" kılan, bizim bakış açılarımız, ilgilerimizdir. Dolayısıyla, bilim adamları, bilim pratiği içinde kendilerine "önemli görünen" olguları ön plana alırlar ki, onlar bu "kaotik" olgu yığını içinden bir *seçim* yapmış olurlar. Öyleyse, bilim adamı "önemli olan" dan söz ederken, bilinçli veya bilinçsiz, aslında kendisine "önemli görünen" i kastetmektedir.

Weber, Rickert'in bu belirlemesine katılır ve Rickert'ten ayrı olarak, bu belirlemeleri "bilimde özgürlük" açısından değerlendirir. Değer yargılarından arındırılmış bir bilimsel bakış tarzının önünde, yalnızca olgular çokluğu vardır. Ama bu bakış tarzı, tabii ki bir bilgi ilgisi ve bilme hedefinden de arınmış olamaz. Özellikle kültür bilimlerinin konusu olan olgular, doğa bilimlerinin genelleştirici bilgi ilgisi doğrultusunda ele alınmaya pek az elverişli, bireysel bir olgu yığını, "muazzam bir olgu okyanusu" halindedir. Bu nedenle, Weber'e göre, seçmeci tutum, özellikle kültür bilimlerinde, doğa bilimlerinden daha önemlidir. Genellikle bilimde, özellikle kültür bilimlerinde, konu,

hep, *sınırlandırılmış* bir konu olur. Kültür bilimci, olguların sınırsızlığı nedeniyle olgular içersinden kendisince önemli olanları seçmekle işe başlayabileceğinden, Weber'e göre, "kültür bilimlerinin çalışma alanı, fenomenlerin bizim için *önemli* ve bilinmeye değer olduğu herhangi bir alandır" (29). Öbür yandan kültür bilimcinin ilgilendiği olgular, değere ilişkin olgular olmaları dolayısıyla, belirli bir tarihsel kesit içinde bir toplumun bağlanmış olduğu belirli değer ve düşünce sistemlerinin motivasyonu altında meydana geldiklerinden, önce, bu değer ve düşünce sistemlerinin *anlaşılmasını* (Verstehen) gerektiren olgulardır (30). Oysa *bizler* bugün, tarihte kalmış veya *bizim* kültür sistemimiz dışında olan kültürlerde ortaya çıkan bu olguları, yine, *bizim* kültür sistemimizin bizlere sağladığı bilme olanakları altında kavrayabiliriz. Weber'in "*bizim* kültür sistemimizin bizlere sağladığı bilme olanakları" ile, yine Batı kültürünün bir ürünü olan "bilim" i anladığı açıktır. Bu durum, şu soruyu sormayı kaçınılmaz kılar: Bilim "evrensel" midir; yoksa yalnızca kültürler çokluğu içinde bir tekil kültüre, Batı kültürüne ait bir bilme etkinliği türü müdür? Kültür tarihçisi Weber, bilimin tüm tarihsel dönemlerde, tüm toplumlarda, tüm kültürlerde hep var olan bir bilme etkinliği türü olmadığını, onun yalnızca Batı'da görüldüğünü zaten daha önce belirtmişti. Weber bugün yaşasaydı ve bilimin dünya ölçüsünde yaygınlaştığını saptasaydı bile, onun "evrensel" olduğunu söylemeyebilirdi. Çünkü, gelecekte bilimin aynı yaygınlığını sürdüreceğinin hiçbir garantisi yoktur. Yine çünkü, bilim, en nihayet, belli tipte bir kültürün ürünüdür ve tarihten öğrendiğimiz şey, kültürlerin boyuna değiştiğidir. Böyle olunca, olguların bilimsel olarak incelenip değerlendirilmesi demek, onların, Weber'in deyimiyle "rasyonel empirik bilgi" halinde *yorumlanması* demektir. Oysa Weber'e göre, dünyayı yorumlayan tek etkinlik bilim de değildir; değer sistemlerinin, ideolojilerin, dinlerin de dünya yorumları vardır. Demek ki bilimsel yorum, yorumlar çokluğu içinde bir tekillik taşımaktadır. Özellikle bir kültür içinde görüldüğünde, bilimin, kültür yapıcı ögeler içindeki tekilliğini saptamak önemlidir. Ve işte bilimin, hele kültür biliminin son derece özel ve özgül konumu burada belirmektedir. Bilim hem bir kültür içinde kültürü yapan ögelerden biri olarak yer alır; hem de (özellikle kültür bilimi), kültürün kendisini konu edinir. Bilimin bu çift yüzlü görünümünü gözardı etmek, onu insandan ve kültürden bağımsız bir mertebeye yükseltmek, pozitivizmin bir temel yanılgısı olmuştur (31).

Weber'e göre, bilim, Kant'ın tanımladığı bir insan tipinin, yani "istence bağlı özgür seçim yapabilen" bir insan tipinin bilme etkinliği olması nedeniyle ancak Batı'da ortaya çıkabilirdi. Çünkü "istence bağlı özgür seçim yapabilen" insan, kendisini değer ve idelerden bağımsızlaştırma olanağına daha fazla sahip olan insandır. Ve bilim, ancak bu yolla, yani "istence bağlı özgür bir seçimden yola çıkarak dünyanın keşfini olanaklı kılar"(32). Ancak bilimde seçmecilik, aynı zamanda *görelilik* sorununu da gündeme getirir. Bilim adamının kendisine *göre* önemli olan olgulara yönelmesi, onun olgulara kendi ilgi ve perspektifi doğrultusunda eğilmesi, olgular yığını içersinden hep kendi öneri, hipotez veya kuramlarını destekleyenlerini ayıklaması ve sonuçta bilimde aynı konu veya gerçeklik alanı için birden fazla kuramın ortaya atılması, bilimde göreliliğin zaten hep var olduğu gibi bir sonuca bizi götürebilir. Rickert, seçmeciliğin özellikle kültür bilimlerinde göreliliğe yol açmasının kaçınılmazlığı üzerinde durmuş ve bu göreliliği aşmak üzere, tüm kültür bilimlerinin genelgeçer bir değerler sistemi altında çalışması önerisinde bulunmuştu (bkz.: s. 46). Dilthey ise, bu göreliliğin aşılamayacağını, özellikle tarih biliminde, geçmişin hep bugününün ışığı altında göreli olarak yorumlanagel-diğini belirtmişti (33). Weber'in bilim kuramının ana sorunlarından birinin de, kültür bilimlerinde görelilik sorunu olduğu aşağıdaki alt bölümde gösterilmeye çalışılacaktır. Öyle ki, *öznel seçim*den hareketle *kültür bilimlerinde nesnellik talebi*nin nasıl karşılanacağı sorusu, Weber'in bilim ve sosyoloji kuramının epistemolojik temellerine geçişi de sağlayabilir.

2. BİLİM VE GERÇEKLİK

a) Empiri ve Mantık: İçerik ve Biçim:

Rickert'in bilim felsefesinin, temelinde Kantçı öznel idealizme dayandığı açıktır. Rickert'e göre, algı dünyası sonsuz bir dünyadır ve hiç bir bilgi bu dünyayı tümüyle kucaklayamaz. Rickert, bunu şu tümcesinde belirtir: "Algılanabilen dünyanın bizim için zamansal olarak bir başlangıcı ve uzaysal olarak erişilebilecek sınırları yoktur. Bu dünya, zaman ve uzay içersinde bize olguların nüfuz edilemez bir çokluğu olarak görünür. Tüm bu olguları oldukları gibi tek tek bilmek, ölümlü insan için, kesinlikle hiçbir zaman için olanaklı hale gelç-

meyecek bir iştir" [34]. Algılama nesnesi, bir empirik olgular yığını olarak gerçeklik, sonsuz çokluğu içinde hiçbir zaman kapsayıcı olarak bilinemez. Bu gerçeklik hakkındaki bilgiye nasıl ulaştığımız hakkındaki soruya Rickert'in verdiği yanıtın Kantçı bir yanıt olduğunu burada yeniden anımsamak gerekir. Kant, ünlü benzetmesiyle, bir "olgular rapsodisi" olarak deneyim gerçekliğinden, bilginin, anlığımızın biçimlendirici etkinliği altında elde edildiğini belirtmişti. Anlığımızın biçimlendirici etkinliğinden çıkan bir şey olarak bilgi ile bilgi nesnesi arasında tam bir denklik (Korrespondenz) olamaz. Anlığımızın etkinliğinden bağımsız haliyle empirik gerçeklik, *biçim almamış bir içerik*ten ibaret kalırdı[35]. Rickert de, bilgiyi, empirik içeriğin mantık formları altında biçimlenmesi ve düzenlenmesinin ürünü olarak görüyordu. İşte Weber de, bu Kantçı ve Rickertçi bilgi tanımına katılır. Weber için de, Rickert'te olduğu gibi, "oluşun ölçüye vurulamaz akışı, sonsuza kadar durmadan devam eder"[36]. Empirik gerçeklik, Weber için de, olguların sonsuz bir akışı, bir "muazzam olgu okyanusu"dur. Bu "olgu okyanusu" karşısında bilgi edinmek de, ancak, olguların kendisinden çıkarılamayacak olan "deneyim-üstü tasarımlar" altında rasyonel/anlıksal yoldan olanaklıdır. Weber'e göre, "biz, buna göre, olguları yalnızca *anlıksal* olarak, yani yanılma pahasına da olsa, *çerçeveler* altında *yorumlamak* zorundayız" [37]. Weber için de, Kant ve Rickert'te olduğu gibi, nesnenin anlığımızın etkinliğinden bağımsız halde *ne* olduğunu bilemeyiz. Bizim için yalnızca nesnelerin bize imlediği (deuten) şeyi anlığımızın olanakları içinde *anlamlandırarak yorumlamak* (bedeuten) olanaklıdır. Bunun yolu da, empirik gerçekliğin belirli *kavramsal çevçeveler* altında ele alınmasıdır[38]. O halde, "nesne" ve "nesnellik" kavramlarını, pozitivist bilim anlayışına sinmiş olan *naif realizmin* tanımladığı gibi tanımlayamayız. Bilgi her zaman öznelliğin damgasını taşır. Bilginin "nesnellik"inden, bilgimiz ile nesnesi arasındaki bir denkliği anlayamayız; çünkü bu anlamda bir denklik yoktur. Ama buna karşılık "nesnellik"i iki açıdan tanımlayabiliriz: 1. Bilgi, tüm insanlar için geçerli *ortak anlık kavramları* altında elde edilmesi bakımından, yani *özneler-arası* bir ortak temele dayanması bakımından "nesnel"dir. 2. Her bilgi, olgular yığınından bir seçme ile ortaya konulabildiğinden ve aynı olgu kümesi için birden fazla açıklama sunan kuramlar olduğundan, yine olgulara dönülerek özneler-arası bir denetleme ile pekiştirilebildiği oranda "nesnel"dir.

O halde, "bilimsel bilginin nesnelliği" de, bu temel epistemolojik belirlemelere bağlı olarak anlaşılabilir. Weber'in bu konudaki irdeleme ve saptamalarına geçmeden önce, onun yazılarının daha önce değinilmiş olan polemikçi özelliğini yeniden anımsamak gerekir. Weber, bilim kuramını da, sosyolojisini de, karşısında olduğu görüşlerle tartışma içersinde geliştirmiştir. Özellikle bilim kuramı ve sosyoloji kuramına ilişkin yazıları, tam anlamıyla birer polemik yazısıdır. Bu nedenle, onun bilim ve gerçeklik ilişkisi, bilimsel bilginin nesnelliği konularındaki görüşlerine, tartıştığı ve eleştirdiği görüşlerle bir arada yer vermek gereklidir.

Dilthey ve Rickert'in eleştirileri ve buna koşut olarak sosyolojik bilgi eleştirisi dönemi boyunca Comte sosyolojisine yapılan başlıca itiraz, pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda, kültür bilimlerinin indirgeyici bir tutum altında doğa bilimi modeline göre temellendirilmek istenmesine karşıydı. Özellikle Dilthey, bu istek yönündeki girişimleri, "Comte ve pozitivistlerin, S. Mill ve empiristlerin... tarinsel gerçekliği doğa bilimlerinin kavram ve yöntemlerine *uydurma*" girişimi olarak betimlemişti[39]. Rickert de, pozitivist epistemolojinin, numen-fenomen, gerçeklik-görünüş gibi temel felsefi ayırımlardan habersiz bir *naif empirizme* ve bu ayırımları yapmadığından ötürü, yine bir *naif epistemolojik realizme* dayandığını belirtmişti. Özellikle 19. yüzyıl pozitivistleri, farkında olmadan, Greklerin düzenli ve yasalı evren anlayışlarının, "kosmos" düşüncesinin etkisi altındaydılar. Onları Greklerden ayıran, bu "kosmos"un yasalarının Grekler gibi salt düşünsel yoldan, "theoria" yoluyla bilineceğine karşı çıkmaları, bu yasaların ancak empirik yoldan saptanabileceğine duydukları inançtı. Antik *yasa* (doğa yasası, nomos physikos, lex naturalis) kavramını *pozitif yasa* kavramından ayıran da buydu. Böyle olunca, pozitivist *yasa bilimi* anlayışında, insanın otonomisinden, onun yaratıcı etkinliğinden kalkılarak kavranması gereken bir değer-eylem, anlam-eylem bağlamı olarak kültür gerçekliği, tabii ki bir "kosmos içinde kosmos", "devlet içinde devlet" görünümüne yol açması nedeniyle ayrı bir yere konulamazdı. Oysa Dilthey, doğa ortasında ama doğadan farklı bir gerçeklik alanı, bir "devlet içinde devlet" olarak gördüğü tarihsel/toplumsal dünyanın, kültür dünyasının, böyle bir indirgeyici tutumla ele alınmasını ve buradan hareketle tarihin, toplumun yasalarının empirik yöntemlerle ortaya konulacağına inanılmasını "boş bir hayal" olarak niteliyordu. (Bkz: s. 44-45).

Weber'in pozitivizmin *yasacı toplum bilimi* anlayışına yönelttiği eleştiriler, Dilthey ve Rickert'in eleştirilerine koşutluk gösterir. Weber için de, pozitivizmin *yasa* kavramına yüklediği *genelgeçerliğe,* kültür bilimleri bir yana, doğa bilimlerinde bile hiçbir zaman ulaşma olanağı yoktur. Weber'e göre, açık seçik, genelgeçer olduğu belirtilen bir 'yasa'nın gerçeklik hakkında bir bilgiye ulaşmak için bu tarzda kullanılması, ancak değer taşımayan bir kuruluşa (Konstruktion) yol açmak demektir"[40]. Weber için de, Rickert'te olduğu gibi, gerçeklik, sonsuz çokluğu, ayrıtürdenliği içinde hiçbir zaman bir yasanın içine tam olarak taşınamaz; hiçbir yasa gerçekliği kucaklayamaz. "Algılama kapasitemiz hiçbir zaman yeterli büyüklükte olmadığı"ndan [41], algılanan dünyanın sonsuz çokluğu, her tür *toptancı* (global) açıklamayı olanaksız kılar. Gerçekliğe yönelen hiçbir bilim, bu anlamda kapsayıcı ve genelgeçer sonuçlar üretemez [41]. O halde "yasa" kavramını genellikle nasıl anlamak gerekir ve özellikle kültür bilimleri söz konusu olduğunda, "yasa" kavramı ne ifade edebilir? Rickert, doğa bilimlerinin, süreklilik ve eştürdenlik tasarımları altında, empirik yöntemlerle olgulardan *genel yargılar* halinde yasalara ulaştığını belirtmişti. Bu durumda doğa bilimlerinde yasa elde etmek, olgular arasında tekrarlanan ilişkileri saptamak ve tekrarlanan bu ilişkilere süreklilik yüklemekle olanaklıdır. Rickert'in verdiği örneğe göre, düşme olayının yerçekimi ile ilgili olduğunu tanıtlamak için, dünyadaki her şeyin belli bir yükseklikten boşluğa bırakıldığında düştüğünü tek tek gözlemek ve sınamak gibi bir yola gitmeyiz; bu olanaksızdır ve bu olanaksızlık üstünde fazla da durmayız. Şimdiye kadar boşluğa bırakılan her cismin düştüğünü ve bunun yerçekiminden dolayı olduğunu belirtmekle yetiniriz; tıpkı, iki ile ikinin dört ettiğini göstermek için, dünyadaki tüm ikilerle ikileri toplamadığımız gibi. Bu açıdan, matematiksel önermeler de, bilimsel yasalar da, gözlemi sınırsızca aşan soyutlamalardır. Yasa, kaotik olgular yığınından mantıksal yolla elde edilmiş bir genellemedir. Rickert'in sözleriyle "gözlemden elde edileni, olguların sonsuz çokluğunu, *mantık* yoluyla aşmaktır" [42]. İşte Weber'in "yasa" kavramı da, bu belirlemelere dayanır. Weber bunu şöyle belirtir: "... Bilimler, dışsal veya içsel olarak sonsuz çokluğa, olabildiğince genelleştirilmiş kavram ve yasalardan oluşmuş bir sistemle ulaşmak çabası içindedirler. Bu bilimlerin (doğa bilimlerinin) ideali, - en yetkin biçimine mekanikte erişilen bir tutumla-, içeriğe bir belirginlik ka-

zandırabilmek için, gözlemlenen dünyanın teki! olgularını, belirli ölçüler içersinde mantıksal tasarımlara uygun hale getirmeye çalışmaktır" (43). Dolayısıyla Weber'e göre, bilimsel yasaların kapsayıcılıkları, ancak, "kapalı veya basitleştirilmiş bir sistem" içinde söz konusu edilebilir. Bilim, gerçekliğin basitleştirilmiş bir mantıksal anlatımını sunmaktan öteye geçemez (44).

Şimdi, "yasa" kavramı üzerine doğa bilimi örneğinde yapılan bu saptamaların kültür bilimleri açısından ne ifade ettiği sorulabilir. Rickert, *genelleştirici* doğa bilimlerindeki anlamıyla "yasa"dan, kültür bilimlerinde söz etmenin olanaksızlığını vurgulamıştı. Hele *bireyselleştirici* kültür bilimlerinin zaten ve asla "yasa bilimi" olmadıklarını da eklemişti. Çünkü bireyselleştirici kültür bilimlerinin bilgi ilgisi ve hedefi, zaten tekrar ve süreklilik gösterene değil, tam tersine tekrar etmeyen ve sürekli olmayana yönelikti. Örneğin tarih biliminin konusu, bir sonsuz bireysellikler alanıdır, tarihte tekrar ve süreklilik yoktur. O halde örneğin tarih biliminin fizik gibi bir yasa bilimi olması hem olanaksızdır, hem de gereksizdir (45). Weber de, bireyselleştirici kültür bilimlerinin konu alanının özelliğini ve bu özelliğe uygun olarak bu bilimlerin konumunu, şu ünlü tümceleriyle belirtir:

"Oluşun ölçüye vurulamaz akışı, sonsuzluğa kadar durmadan sürer. İnsanları harekete geçiren kültür problemleri, daima yeni ve başka bir renge bulanmış olarak karşımıza çıkarlar. Bireyin imge ve anlam dünyasının sonsuz akışının bizim için ifade ettiği şey, yani bu problemlerin tarihsel çerçevesi, daima ele avuca sığmaz, tam olarak kavranamaz olarak kalacaktır. Bu akış, gözleme ve bilimsel kavrayışa uygun olsun diye geliştirilmiş düşünsel kuruluşları (Konstruktion) da durmadan değiştirir. Kültür bilimlerinin kalkış noktası, bu nedenle, geçmişten sınırsız bir geleceğe yönlenmiş olarak kalır. Tinsel yaşamın, Çinlilerin yapmış olduğu tarzda rutinleştirilmesi insanlığı bir tekdüzeliğe sokmadığı sürece, yaşam, daima nüfuz edilemeyecek bir şey olarak kalacaktır" (46).

O halde Weber, bireyselleştirici kültür bilimlerinin birer yasa bilimi olmadığı ve olmasının gerekmediği konusunda Rickert'e katılmaktadır. Ancak anımsanacağı gibi, Rickert ne genelleştirmeyi doğa bilimlerinin, ne de bireyselleştirmeyi kültür bilimlerinin tekeline bırakıyordu; yani bir genelleştirici kültür bilimi de olanaklıydı ve kuru-

luş biçimiyle kökten eleştirilse de, Comte'un sosyolojisi buna bir tarihsel örnekti. Öyleyse sorun, "yasa" kavramı açısından bakıldığında, genelleştirici bir kültür biliminin bir yasa bilimi olup olmayacağı veya olmasının gerekip gerekmediği sorunu olarak ortaya konulmalıydı. Rickert, kendi çözümlemeleri sonunda, böyle bir genelleştirici kültür biliminin Comte sosyolojisi örneğine göre kurulamayacağını, onun ancak bir genelgeçer değerler sistemini baz kabul eden bir kültür felsefesi olabileceğini belirtmişti. Weber, bu Rickertçi vargının ilk bölümünü onaylamakla birlikte, ikinci bölümüne şiddetle itiraz edecektir. Yani, o da genelleştirici bir kültür biliminin (ki, Weber'in de böyle bir bilime tıpkı Comte gibi "sosyoloji" adını verdiğini göreceğiz) Comte sosyolojisi örneğine göre kurulamayacağını belirtmekte, ama onun bir kültür felsefesine dönüşemeyeceğini de eklemektedir. Weber'e göre, bir genelleştirici kültür bilimi, bir "sosyoloji" kurulabilir; ama bu "sosyoloji", Comte'un doğa bilimi örneğinde kurmak istediği bir "yasa bilimi" olamaz veya en azından, pozitivistlerin "yasa" kavramına yükledikleri anlamı vurgularsak, "genelgeçer yasalarla çalışan bilim" olamaz. Ama öbür yandan bu "sosyoloji", Rickert'in önerdiği anlamda bir kültür felsefesine de dönüşemez; çünkü o, en nihayet bir "bilim" olarak temellendirilmek zorundadır. Bu saptamalar, Weber'in "sosyoloji"yi temellendirmesinin bazı ipuçlarını anlamakta yardımcı olsalar bile, genellikle tüm kültür bilimlerinin değer-eylem ilişkisinden hareketle konularını kavramaya çalışan bilimler oldukları anımsandığında, ancak, Weber'in bu ilişkiyi ele alış tarzı içinde aydınlanırlar. Değer-eylem ilişkisi, aynı zamanda kültür bilimlerinde yasalılık, nesnellik ve seçmecilik sorunlarıyla doğrudan bağıntılıdır.

b) Değer Yargısı ve Değer İlişkisi (Değere İlişkinlik):

Dilthey ve Rickert, kültür bilimlerinin *yasa-olgu ilişkisi*nden değil, *değer-eylem ilişkisi*nden hareketle temellendirilebilecek bilimler olduklarını belirtmişlerdi. Değer-eylem ilişkisinden hareket etmek demek, öncelikle, eylemlerin motifleri durumundaki değerlerle eylemler arasındaki işlevsel ilişkinin anlaşılması demektir. Başka bir deyişle, kültür bilimleri ancak *anlama* temelinde kurulabilirler. Ancak Dilthey ile Rickert'in ayrıldıkları bir temel nokta vardır. Dilthey, kendisinin olmayan, daha sonra Rickert'in kullandığı bir temel terimle, kültür bi-

limlerinin *bireyselleştirici* bir tutumla *yorumlar* ortaya koyabilen *hermeneutik bilimler* olduklarını belirtmişti. Bu yorumlar da, daima, *bugünkü* bilgisel ve kültürel donanımımız altında tarihsel verilerin işlenmesi sonucu üretilebileceğinden, hiçbir zaman *göreceli* yorumlar olmaktan kurtulamazlar. Dilthey'a göre, yine Rickertçi bir temel terimi kullanırsak, bu bilimler *genelleştirici* bir tutumla çalışsalar bile, bu yolla üretebilecekleri bilgi de, sonuç olarak göreceli bir *yorum bilgisi* olabilir. Rickert ise Dilthey'ın kültür bilimlerini temellendirmede izlediği yolun bu bilimleri bir göreciliğe sürüklemesinin kaçınılmazlığını belirterek, kültür bilimleri için "nesnel" bir baz arar. Rickert için bu "nesnel" bazın bir "genelgeçer değerler sistemi" olabileceğine daha önce de değinilmişti [47].

Rickert'e göre değerlerin "nesnellik"i, olgusal kaynaklı ve empirik olarak sınanabilen bir "nesnellik" değildir; tam tersine, onlar *idealite* taşımaları bakımından nesnel ve üstelik "genelgeçer" dirler. Rickert, değerleri, *güzellik*, *özgürlük* ve *doğruluk* değerleri olmak üzere, kendi değerler felsefesi içinde üç ana grupta da toplar. İşte Rickert'e göre, kültür bilimleri, nesnellik ve genelgeçerliklerini idealitelerinden alan böyle bir değerler sistemini baz olarak alabildikleri sürece genelleştirici olabilirler. Ama Rickert'in hemen şunu da eklediğini unutmamak gerekir: Bu yolla bir genelleştiricilik olanağı bulmuş olan kültür bilimi, artık bir "bilim" değil, bir "felsefe"dir. Ancak Rickert, değerlere Platoncu bir anlam da yüklemez; yani değerler, insandan bağımsız bir ideal gerçeklik alanına ait şeyler de sayılamazlar; çünkü sonuç olarak onlar insan düşüncesinin ürünüdürler. İnsanlar, inanıp bağlandıkları değerleri, mantıksal açıdan hep *tümellik* kalıbı içinde tasarlayıp kurarlar. Ama değerlere yükletilen bu tümelliğe rağmen, onlar her tarihsel dönemde, her ulusta, her insan topluluğunda, v.b. farklı anlam içerikleriyle karşımıza çıkarlar. Örneğin her sanatçının bir "güzellik" idesi vardır, o kendi güzellik değerini, tam bir tümellik ve genelgeçerlikle tasarlayıp kurar; ama tüm sanatçıların üzerinde anlaştıkları *tek* bir güzellik değeri tanımı da yoktur. Yani "güzellik", tasarımı ve kuruluşu bakımından genelgeçer olsa da, sanatçıların çeşitli tarihsel dönemlerde bu değere yükledikleri anlam, yani *değer yargıları*, tam bir *çokluk* gösterir. Zaten Rickert, *bireyselleştirici* kültür bilimlerinin görevini, özellikle tarih biliminin görevini de, her tarihsel dönemi, o döneme özgü olarak değere verilen *anlam* ile insan *eylemleri* arasındaki

özel bağıntıyı ortaya koymak olarak belirlemişti. O halde kültür bilimlerinde genelleştirme olanağı, ancak ve ancak, değerlere yükletilen anlamlar çokluğunu, yani değer yargılarının çokluğunu aşabilmektir. Olgusal planda bu olanaklı değildir; çünkü insanlar, geçmişte de, bundan sonra da, değerlere kendi açılarından değişik anlamlar yüklemeye devam etmişler ve edeceklerdir. O halde tek olanak, Rickert'e göre, "bilimsel olarak eğitilmiş" herkesçe kabul edilebilecek ve *tek* bir anlama sahip bir genelgeçer değerler sistemi kurmaktan geçer. İşte Weber'in itirazı, böyle bir sistemin bir kuruluştan (Konstruktion) ibaret kalacağı, bilim adamının böyle bir felsefi dikta altında çalışamayacağı doğrultusundadır. Üstelik böyle bir değerler sistemi oluşturmak, pratik olarak olanaklı da değildir; çünkü "bilimsel olarak eğitilmiş" insanların, "aydınlar"ın, bir değere *tek* anlam vermek üzere uzlaştıkları görülmüş ve görülecek şey değildir [48].

Weber, Rickert'in bir temel düşüncesini, kültür alanında olgulara ancak *değer ilişkisi* veya *değere - ilişkinlik* yoluyla nüfuz edilebileceği savını tamamen benimser. Weber için de, bir tarihsel döneme ait değer yargıları, *yalnızca* o dönem için geçerli olmak üzere bir *değerler ağı* meydana getirirler. Bu takdirde yapılacak olan şey, o tarihsel dönemin olgularına, yine o tarihsel döneme damgasını basan değerlerin oluşturduğu bir çerçeveden bakmak, bunları bu değer çerçevesi altında *anlamak*tır [49]. Ancak bir döneme damgasını basan değerlerin veya bu değerlere yükletilen anlamlar olarak değer yargılarının eksiksiz bir çizelgesini çıkartmak olanaklı değildir. Bir yandan olguların sınırsız çokluğu, öbür yandan o tarihsel döneme ait verilerin azlığı, bir tarihsel dönemi tüm kapsamıyla ele almayı olanaksız kılar. Burada yapılabilecek olan şey, o dönemdeki hangi değerlerin başat ve belirleyici olduğu konusunda bilim adamının kendi ilgileri doğrultusunda bir karar vermesi, değer çerçevesi içinden bir seçim yapmasıdır. Ama bu seçim neye göre yapılacaktır? Bilim adamı hangi değerlerin başat ve belirleyici olduğuna nasıl karar verecektir? Herder'den Goethe ve Dilthey'a kadar, bu soruların yanıtı, Goethe'nin şu ünlü tümcesinde ifadesini bulmuştu: "Geçmiş bize daima *bugünümüzün* ışığı altında görünür" [50]. Dolayısıyla, geçmişe yönelttiğimiz bakış, bugünümüzün ilgi, değer ve beklentilerinden bağımsız olamaz. Ancak, geçmişe yönelttiğimiz bakışa, bugünümüzün değer yargılarının bilinçli veya bilinçsiz sinmiş olması, bu noktada, kültür bilimlerinde

nesnellik sorununu bir başka açıdan tekrar gündeme getirir. İşte, çeşitli kaynaklarda "Weber'in sorunu" olarak anılan bu soruna Weber'in önerdiği çözüme şimdi geçilebilir.

"Eşitlik" gibi bir değerin ne olduğuna, örneğin bir liberal demokrat ile bir Marksist sosyalistin yanıtları açısından bakılırsa, liberal demokratın bu soruya büyük bir olasılıkla, "tüm bireylerin yasalar önünde aynı haklara sahip olması" tarzında daha çok hukuksal boyutlu bir yanıt verdiğini; bir Marksist sosyalistin ise, yine büyük bir olasılıkla, "üretim araçlarının kamulaştırılması yoluyla, tüm bireylerin aynı sosyo-ekonomik düzeye gelmesi" tarzında daha çok ekonomik boyutlu bir yanıt verdiği görülür. Burada, *aynı değer hakkında iki ayrı değer yargısı* verilmektedir. İşte Weber'e göre, *bilimsel* düzeyde kalındığı sürece yapılması gereken şey, bir toplum içinde belirli bir değere yüklenen anlamları, yani değişik değer yargılarını, bireylerin bu değerle ilgili *kişisel* ve *öznel* tutumlarının birer sonucu olarak görebilmektir. Bir başka deyişle, değer yargısı, bilimsel açıdan, bireylerin değerlere yükledikleri *öznel anlam* olarak ele alınmalıdır [51]. Buna göre, "eşitlik" örneğinde kalarak *değer ilişkisi*nin veya *değere - ilişkinliğin* Weber'de ne ifade ettiği şöyle açıklanabilir: Örneğin bir politika bilimcisi, "eşitlik" problemine, tarihte çözümlenmemiş bir problem olarak, yani toplum bireyleri, gruplar, politik güçler ve sınıflar arasında süregelen bir tartışma, çatışma ve hatta savaş konusu olarak bakar. O, bu durumda, geçmişteki ve şimdiki duruma bakarak, konusunu "eşitlik" denen bir değerle ilişkili olarak araştıracaktır. İşte, bu durumda politika bilimcisi için "eşitlik", araştırma alanını belirleyen bir *çerçeve*dir. Çünkü o burada bilim adamı olarak "eşitlik" hakkındaki inancını, kendi özel *değer yargısı*nı dışa vurmak zorunda değildir. "Eşitlik" burada, politika bilimcisinin incelemek üzere yöneldiği gerçeklik alanının bir bölümünü sınırlandırıp seçmek üzere kullandığı bir *kavram*dır [52]. Buna göre, değer çerçevesine bağlı bir seçim, Weber'e göre, bilim adamının kendi değer yargılarını paranteze alarak empirik kaygılarla yapacağı bir seçimdir [53]. Değer çerçevesine bağlı bir seçim yapılırken bir dünyagörüşüne, Rickert'in önerdiği türden bir değerler sistemine başvurulamayacağına, tam tersine bilim adamı bu konuda kendi değer yargılarını paranteze alacağına göre, seçimini yönlendirecek bir ilke aslında yoktur. Weber, gerçekten de, kültür bilimcisini, konusunu seçmekte tamamen *özgür* bırakmaktadır. Zaten

daha önce değinildiği gibi, Weber'in bilim kuramının *varoluşsal* temellerinden biri, onun özellikle kültür bilimleri için varsaydığı bu özgürlüktür (Bkz.: s. 61). Örneğin bir tarihçi, konusunu, herhangi bir dünyagörüşüne dayanarak değil, *kendi özel ilgileri*ne göre seçecektir. Seçicilik, zaten tarihçi farkında olsun olmasın, tarih biliminde kaçınılmaz bir şeydir. Örneğin tarihçi, "İstanbul'un fethi" gibi bir tarihsel olayı ele alırken, fetih sırasındaki tüm olayları ve tüm etkenleri göz önünde tutmaz. Bu olanaksız olduğu gibi, gerekli de değildir. Tarihçiyi burada ilgilendiren, "İstanbul'un fethi" gibi çok karmaşık bir tarihsel olayın, örneğin "Batı Hıristiyanlığı açısından doğurduğu sonuçlar" veya "Osmanlıların imparatorluk aşamasına geçmeleri" gibi, bu çok karmaşık olay yanında oldukça sınırlı ve *özel* kalan bir bakış tarzı geliştirebilmektir. Öyle ki, tarihçi kendisine böyle bir bakış tarzı edinmekle, zaten bir *seçim* yapmış olmaktadır ve onu şu veya bu yönde bir seçim yapmaya yönelten şey, en nihayet, kendi özel ilgisinden başka bir şey değildir. Tarihçi burada bir *öznel seçim*den hareket etmektedir (54).

Bu öznel seçim bir *keyfiliğe* yol açmaz mı? Kültür bilimlerinin nesnelliğini bilimler-üstü bir zeminde, örneğin bir genelgeçer değerler sisteminde aramamak gerektiğine, ama öbür yandan bilimsel düzeyde kültür bilimlerinin kalkış noktası bir öznel seçime bağlandığına göre, acaba kültür bilimlerinin nesnelliği boşlukta kalmış olmamakta mıdır?

Kültür bilimlerinde nesnellik sorunu, yani "Weber'in sorunu", bu kitabın bundan sonraki bölümlerinde, çok çeşitli yönlerden kendisine geri dönmeyi gerektiren bir sorundur. Ancak burada bir ön saptama yapmak gerekirse, şunlar söylenebilir: Örneğin tarih bilimi, Weber'e göre, bizim *bugünümüze* ışık tuttuğu ölçüde bizler için ilgi çekici olabilir. Bu nedenle tarihçi konusunu seçerken, *bugünün* istek ve taleplerinden kendisini soyutlayamaz. Weber'in bu konudaki örneği şudur: Bir tarihçi, Austerlitz Savaşı'nda askerlerin kullandıkları savaş araçlarını ve giysileri çok *yetkin* bir biçimde bize sunabilir. Ama, Austerlitz Savaşı'nın Avrupa tarihi açısından önemini *şöyle böyle* anlatan bir başka tarihçinin yapıtı yanında, ilkinin araştırması bizi fazla *ilgilendirmez* (55). Kültür bilimcinin konusuna bir seçim yaparak yönelmesi, aslında, tarihsel/toplumsal olguların *bizim* ilgilerimiz açısından anlatılması demektir ki, Weber'e göre bu, "geçmişin bugüne bağlanması" yolundaki tek seçenektir (56). Ancak, bu durumda,

"seçimi yönelten ilgiler kadar tarihsel/toplumsal görüş açılarının ortaya çıkması" kaçınılmazdır [57]. Weber'in kültür bilimlerinde nesnellik sorunu üstüne verdiği yanıt oldukça yalındır: Weber'e göre, *"tüm geçmişin ve tüm toplumun nesnel bir bilimi olamaz"* [58]. Herhangi bir kültür bilimi, öznel bir seçimden hareketle, ancak *parçalı* (fragmental) ve *kısmi* (partiel) bir nesnelliğe ulaşabilir. Aslında kısmi nesnellik, yalnızca kültür bilimleri için değil, doğa bilimleri için de söz konusudur. Çünkü Weber'e göre, *"tüm bilimsel bilgi, fenomenlerin sonsuzluğunun sonlu bir kesitinin (parça nın) tek başına anlamlı olduğu hakkındaki bir varsayıma dayanır"* [59]. Ne var ki, kültür bilimleri grubu içinde bir genelleştirici kültür bilimi olarak bir "sosyoloji" çıkartılabilse bile, böyle bir "sosyoloji" tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin "her dönemde ayrı bir renge bulanan" temel niteliği yüzünden, hiçbir zaman, doğa bilimlerindeki "yüksek apaçıklık (Evidenz) derecelerine ulaşamayan" bir bilim olarak kalacaktır [60]. Bu nedenle kısmi nesnellik, kültür bilimleri için karakteristiktir.

Böyle bir ön saptamanın yeterli olamayacağı açıktır. Ama Weber'in bu soruna yaklaşımının Comte ve Rickert'ten farklı olduğu da kesindir. Bu ön saptamayı daha da açık kılacak olan bir belirlemeye, aşağıda bu farklılığın altı çizilerek yer verilecektir.

c) Comte Sosyolojisi ve Rickertçi Kültür Felsefesi Karşısında Weber'in Kültür Bilimi Anlayışı:

Weber'in Comte sosyolojisi ve daha genel olarak pozitivizm karşısındaki tutumunun, genel çizgileriyle ve belli bir noktaya kadar Yeni Kantçı bir tutum olduğu açıktır. Weber için de, "insanların içinde yaşadıkları gerçeklik, tarihsel/kültürel niteliği bakımından *farklı* bir gerçekliktir ve böyle bir gerçeklik, pozitivizmin yapmak istediği gibi, genel yasalardan tümdengelim yoluyla çıkarımlar yapılarak anlaşılamaz" [61]. Weber de, Rickert gibi, kültür bilimlerinin, genelleştirici olsalar bile, doğa bilimlerinin *yasa kavramları*yla çalışamayacaklarını belirtir. Kültür bilimlerinin başvuracağı kavram türü, Greklerin başvurduğu türden *genel kavramlar* olamaz ve kültür bilimleri, yine Greklerin yaptığı gibi, "kosmos"u genel kavramlar altında görmeyi sağlayacak bir *theoria* (Überschau) etkinliğine başvuramazlar [62].

Weber'in Comte sosyolojisine ve genellikle pozitivizme yönelttiği eleştiriler şöylece toparlanabilir:

1. Weber, *epistemolojik* açıdan, pozitivizmin "naif bir empirizm", "naif bir epistemolojik realizm", bir "bilgi realizmi" ve bir "dogmatik naturalizm"e dayandığı hakkındaki Rickertçi eleştirilere tamamen katılır ve Kantçı geleneğe bağlı olarak, *bilme yetisi* (Wissenskraft) ile *bilgi içeriğini* (Erkenntnisinhalt), *anlık (zihin)* ile *duyumu*, *akıl* ile *empiri*yi, *mantık* ile *gerçekliği* birbirinden ayırır ve bilgi olayını, Rickert'in sık sık vurguladığı gibi, *empiri*nin *mantıksal formlar* altında biçimlenmesi olayı olarak görür (63).

2. *Bilim kuramı* açısından Weber, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin, pozitivizmin yapmak istediği gibi, gitgide insanlığın tüm gelişim tarihi için konumlanmış *yasalar* altında tümdengelimsel bir açıklamanın konusu yapılamayacağı görüşündedir. Doğa bilimlerini örnek alan pozitivist tekçi (monist) bilim anlayışı, kültür gerçekliğinin özgüllüğünü kavramaktan uzak, indirgemeci bir anlayıştır. Oysa, ileride görüleceği gibi, genelleştirici bir bilim olarak "sosyoloji"yi temellendirmek istese bile, Weber için *tüm* kültür bilimlerinin bilgi hedefi, her şeyden önce *tarihsel tekliği* (historisches Individuum) yakalamaktır (64).

3. *Tarih felsefesi, genel toplum ve tarih anlayışı* açısından Weber, pozitivizmin *tarihsel evrimcilik* olarak adlandırılabilecek görüşüne de şiddetle karşı çıkar. Comte'un *üç hal yasası*, kültür bilimlerine zorlama bir yasalılık taşıma çabasından başka bir şey olmadığı gibi, öncelikle de, insanlık tarihi açısından yanıltıcıdır. "Çağının en geniş tarih bilgisine sahip kişisi" olarak Weber, tarihte, dönemlerin birbirlerini bir *gelişim* çizgisi doğrultusunda *ilerleyen* bir biçimde izlediği, insanlığın, "teolojik", "metafiziksel" ve "pozitif" evrelerden geçtiği hakkında hiçbir genelgeçer tanıtın ortaya konulamayacağını ifade eder (65). Weber, bazılarına kendimizi zorlayarak Comte'un kullandığı anlamda "evrim" diyebilsek de, genel olarak tarihte ancak "değişim" ve "geçiş"lerden söz edebileceğimizi belirtir. Örneğin tarihte site devletlerinden merkezî ve ulusal devletlere geçişi bir "evrim" sayacak olursak, Yeniçağa kadar yaşamış olan Venedik, Cenova gibi site devletlerinin durumunu anlayamayız. Bir başka örnek: Feodalizmi kapitalizmin izlemiş olması, Batı'ya özgü bir olaydır. Bir başka yerde, örneğin Çin'de feodalizme benzer bir yapıdan kapitalizme geçiş olmamıştır. Yani tüm

insanlık tarihini belirli bir evrim şemasına göre, hem de senkronize ederek *açıklamak* olanaksızdır. Bu tür şemalar, yalnızca kendi kültürleri ile ilgilenmiş ve tüm insanlık tarihine kendi kültürleri açısından bakmış olan Batılı düşünürlerin "egosantrik" spekülasyonlarından başka bir şey değildir (66).

Görüldüğü gibi, Weber, pozitivist bilgi kuramı ve bilim kuramı kadar, pozitivist tarih felsefesine de köklü eleştiriler getirmektedir. Ancak, Weber'i pozitivizme bağlayan bir yön de vardır: Weber, pozitivizmin bilimde nesnelliğin ancak empirik olgulara dayanılarak ve yine onlara dönülüp sınanarak sağlanabileceği hakkındaki görüşünü de içtenlikle benimser. Bu, Weber'in kültür bilimleri için daha da özel bir vurguyla sık sık tekrarladığı *"bilimde olgusal denetlenebilirlik"* ilkesinin de dayanağıdır. Weber için, kültür bilimleri *de,* "bilim" statüsü kazanmak istiyorlarsa, önermelerini empirik yoldan denetlenebilir şekilde ortaya koymak zorundadırlar (67).

İşte, Weber'in Rickertçi kültür bilim anlayışının bazı yönlerine ve hele onun kültür felsefesine itirazı da, onun, pozitivistlerin sürekli vurguladıkları, ama zaten daha Kant'ın formüle etmiş olduğu bu "olgusal denetlenebilirlik" ilkesine bağlılığıyla ilgilidir. Rickert'in önerdiği şey, bu açıdan, "değerlere dayalı kuramsal varsayımlarla gerçekliği açıklamayı hedef alan, dolayısıyla empirik olarak denetlenmesi olanaksız" bir felsefe olup çıkmaktadır. Gerçi Rickert de, bu yolla elde edilecek olan bir "bilgi"nin empirik olarak denetlenemeyeceğini, ancak aydınlar tarafından "kabullenilebileceğini" vurgulamayı ihmal etmemiştir ve kültür bilimlerini birbiriyle pek az bağdaşabilir olan iki seçenek arasında bırakmıştır: Kültür bilimleri *Scylla* ile *Charybdis,* yani *empiri* ile değerler sistemine bağlı bir *kuram* arasında bir seçim yapmak zorundadırlar. Ama her iki seçimde de, kültür bilimleri, Messina Boğazı'nın iki yakasında kendilerini batırmayı bekleyen devlerin kucağına düşme tehlikesi ile karşı karşıyadırlar (68).

Aslında bu Rickertçi ikilem, bu yüzyılın başında Almanya'da sosyolojiyi temellendirme girişimleri sırasında içine düşülen bunalımı da bir bakıma yansıtıyordu. Tönnies'in bu dönemde ortaya çıkan "sosyolojiler'i gruplandırması da, bir bakıma sosyologların bu ikilem karşısındaki tercihlerini yansıtan bir gruplandırmaydı. Anımsanacağı gibi, Tönnies, Almanya'da bu dönemde "sosyoloji"den üç şeyin anlaşıldığını söylüyordu: 1. Empirik toplum incelemesi, 2. formel

sosyoloj, 3. tarihçi sosyoloji (Bkz. s. 38). Yine Tönnies, özellikle tarihçi sosyolojinin tarih ve kültür felsefelerine yakınlığının altını çizmişti.

İşte Weber, bu Rickertçi ikilem karşısındaki özgün tavrı ve o sıralarda ortaya çıkan "sosyolojiler"e yönelttiği eleştiriler ve aynı zamanda bunlardan aldığı etkiler doğrultusunda kendi "sosyoloji"sini geliştirecektir. Weber, Rickert'in sosyolojiyi bir tarih ve kültür felsefesine dönüştürme seçeneğini, pozitivizmin *olgusal denetlenebilirlik* ilkesine dayanarak dışlamaktadır; çünkü sonuç olarak "sosyoloji" bir "bilim" olmak zorundadır. Ama öbür yandan aynı Weber, pozitivizmin yasacı ve indirgeyici "sosyoloji" anlayışını da benimsememektedir. Bu noktada Rickert'e dayanan Weber, Comte sosyolojisinin kültür nesnesinin değere ilişkin nesne olduğunu atladığı kanısındadır. O halde, hem pozitivizmin olgusal denetlenebilirlik talebini ve hem de Dilthey ve Rickert'in taleplerini bağdaştıracak bir genelleştirici kültür bilimi olarak "sosyoloji" nasıl temellendirilebilir? Weber, bir genelleştirici bilim statüsü kazanabilmesi için, sosyolojinin bu talepleri uygun bir şekilde bağdaştırması gerektiğini düşünmektedir. Bu aynı zamanda parçalanmış haldeki sosyolojiye bir birlik kazandırabilmenin de yolu olmalıdır [69]. Weber'in temel sorusu şöyle formüle edilebilir:

Bir genelleştirici bilim statüsü kazanabilmesi için hem empirik olacak, hem de tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin doğadan farklılığını ve özgüllüğünü gözetecek ve aynı zamanda nesnesini nedensel olarak açıklayacak bir bilim, bir "sosyoloji" olanaklı mıdır ? [70].

Sorunun böyle sorulması, her şeyden önce, Weber'in "genelleştirici bilim"den ne anladığını göstermesi bakımından aydınlatıcıdır. Weber'de bir genelleştirici bilim, 1. *empirik*, 2. *nedensel*, 3. *açıklayıcı*, 4. *nesnel* bir bilgi etkinliği olarak görülmektedir. Hemen anlaşılabileceği gibi, bu nitelikler, aynı zamanda "genelleştirici doğa bilimi"nin de nitelikleridir. Gerçekten de Weber, genelleştirici bir kültür bilimi olarak kurulması gereken "sosyoloji"nin, en azından *bilim ideali* açısından doğa bilimlerine yakınlığının altını çizer [71]. Ama genelleştirici kültür bilimi olarak "sosyoloji" ile genelleştirici doğa bilimi olarak örneğin "fizik"in bilim idealleri arasında bu yakınlık, onların, konularının

farklılığına uygun olarak farklı kavramlar ve farklı yöntemlerle çalışmalarını engellemez. Sosyoloji ve fizikte kavramların kurulması, farklı tasarımlar altında ve farklı yöntemler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Fizikte kavram kurma, Rickert'in belirttiği gibi, konuyu (doğal gerçeklik) bir eştürdenlik ve süreklilik tasarımı altında düşünmekle ve konu hakkında tümel önerme formundaki genel yasalara ulaşmakla gerçekleştirilir. Eştürdenlik tasarımı, fizikte kavramların *genel kavramlar* olarak kurulmasına olanak sağlar. Süreklilik tasarımı ise, olgusal ilişkilerdeki neden-sonuç bağıntısını genel yasalar içinde formüle etmeyi olanaklı kılar. Oysa sosyoloji için, eştürdenlik tasarımından hareketle yasa kavramları oluşturmak olanaksızdır. Çünkü bu bilimin konusu olan gerçeklik, bireysel olgu ve olaylar gerçekliğidir. Dolayısıyla bu gerçeklikte eştürdenlikten değil, olsa olsa, pek gevşek benzerlik ve yaklaşıklıklardan söz etme olanağı vardır. Genelleştirici bir kültür bilimi olarak sosyoloji, kavramlarını, işte bu pek gevşek benzerlik ve yaklaşıklıklardan hareketle kurabilir ve bu nedenle, sosyolojinin kavramları fiziğin yasa kavramları değil, Weber'in verdiği adla *tip kavramları* olabilir. Aynı sosyoloji, süreklilik tasarımına da fizikçinin güvenle başvurduğu bir tasarım olarak başvuramaz. Çünkü sosyolojinin konusu, bireysellığin, ayrıtürdenliğin ve süreksizliğin egemen olduğu bir konudur. Sosyoloji, her şeye rağmen, genelleştirmeler yapabilmek için, tarihsel çözümlemelerden elde edilmesi gereken, yani doğal olgulardakine pek benzemeyen, kesiklik ve kopuklukları göz ardı etmeyen oldukça gevşek benzerlik ve yaklaşıklıklardan hareket edebilir. Dolayısıyla sosyolojide, fizikçinin anladığı anlamda cins kavramlarından da söz edilemez. Sonuç olarak sosyoloji, ne nesne kavramı, ne de yasa kavramı olabilen çok özel bir kavram türü ile, *ideal tip kavramları*yla çalışabilir. Öbür yandan, genelleştirici bir bilim, aynı zamanda *açıklayıcı* olmak zorundadır; açıklama ise *nedenselliği* gerektirir. Ancak, sosyolojide nedensel açıklama, doğal olgulardaki neden-sonuç ilişkisini gözeten *dıştan* bir açıklama da olamaz. Çünkü kültür bilimlerinde konu, değere ilişkindir ve bu bilimlerde neden-sonuç ilişkisi, değer-eylem ilişkisi olarak kurulabileceğinden ve önce bu nedenlerin (Dilthey'ın verdiği adla: motiflerin) anlaşılması gerekeceğinden, kültür bilimlerinde kavramlar, ancak *anlama* yöntemiyle kurulabilirler. İşte ideal tip kavramlarını, doğa bilimlerinin kavramlarından ayıran bir

temel yön de budur.

O halde sosyolojinin temellendirilmesindeki temel epistemolojik sorun, *açıklama* ile *anlama*yı bağdaştırma sorunudur. Çünkü bireyselleştirici kültür bilimleri (tarih) de, genelleştirici kültür bilimi olarak sosyoloji de, kavramlarını ancak değer-eylem ilişkisinden hareketle kurabildiklerinden, öncelikle *anlamacı bilimler*dir; ama özellikle genelleştirici olması gereken sosyoloji, aynı zamanda *açıklamacı bir bilim* olarak kurulmak zorundadır. O halde, bundan sonra, bu önbelirlemeler ışığında, Weber'in açıklama ile anlamayı nasıl bağdaştırdığına yönelmek gerekecektir. Ancak burada şunu belirtmeden geçilemez: Weber, günümüzde bu konuda yeniden canlanmış olan tartışmalara, bu yüzyılın başında kendi bilim kuramı içinde bir çözüm önerisi geliştirmiş bulunuyordu.

3. ANLAMA VE AÇIKLAMA

a) Bir Anlama Biçimi Olarak Nedensellik:

Weber, tüm kültür bilimleri için *anlama* yönteminin başatlığı konusunda Dilthey ve Rickert'le aynı görüştedir. Ama genelleştirici bir bilim olarak kurulması gereken "sosyoloji"de, bu yöntemin özel bir kullanım tarzı olacaktır. Çünkü, Weber'in verdiği adla "sosyolojik anlama" yöntemi, *nedensel açıklamayı* kapsayan bir boyut kazanmıştır. Gerçi, Weber'in genellikle "anlama" ve özellikle "sosyolojik anlama" terimleriyle neyi kastettiği, ancak bundan sonraki bölümde onun "ideal tipler kuramı" içinde açığa çıkartılabilir. Ancak, hazırlayıcı olması bakımından ve özellikle birlikli bir sosyolojinin temellendirilmesi için önemini görebilmek açısından, Weber'in bu konudaki bazı temel belirlemelerine burada yer vermek gerekecektir.

Weber, bazen "açıklayıcı anlama", bazen da "motifleri rasyonel olarak anlama" dediği *nedensel anlama*yı şöyle betimlemektedir:

"Biz, 2x2=4 ifadesini kullanan birisinin bu ifadeyi hangi anlamda kullandığını veya bunu neye dayanarak kanıtladığını *motiflerine bakarak* anlarız. Bu ifadenin ticarî bir işlem, bilimsel bir kanıtlama, teknik bir hesap veya benzeri bir eylemle ilgili olduğunu gördüğümüz ve böyle bir ilginin bizce kavramsal olarak anlaşılabilir bir anlamının 'mevcut olduğunu' varsaydığımız sürece, ifade sahibinin kesinlikle

böyle bir ilgi doğrultusunda hareket ettiğini belirtebiliriz. Bu demektir ki, bize kavramsal olarak anlaşılabilir bir anlam bağlamı kazandırılmıştır" (72).

Weber'in verdiği bir başka örneğe göre, *nedensel anlama* şöyle betimlenebilir: Bir dülgerin bir kapıyı yerine taktığını gözlediğimizde, bu, yalnızca bir olgusal saptama, bir *empirik* veriden ibarettir. Ama aynı dülgerin bu işi bir ücret karşılığında mı yaptığını, yoksa kendi özel gereksinimini gidermek için mi çalıştığını bildiğimiz sürece, bu olgu çıplak bir empirik veri olmaktan çıkar; çünkü artık bu olgu, bizim için ancak, dülgeri yönlendiren bir motif, bir *anlam* doğrultusunda açıklanabilir. İşte önce dülgeri yönlendiren bu motifi *anlar*, daha sonra dülgerin eylemini bu motife dayanarak nedensel olarak *açıklarız*. Kültür bilimlerinde konunun, *doğrudan* bir açıklama konusu olmayışı bundandır. Dülgerin eylemini bir "motif"e, bir "anlam"a bağlayamadığımız sürece, bu eylem bir açıklama nesnesi haline gelemez. Kültür bilimleri, Rickert'in belirttiği gibi, konularına ancak ve ancak *dolaylı* olarak, yani "motif" veya "anlam" aracılığıyla eğilebilirler (73). Ne var ki, kültürel olguların nedensel olarak anlam aracılığıyla açıklanması, dülger örneğindeki gibi basit bir etkinlik de değildir. Çünkü, kültürel olgular, yoğunluk derecelerine göre, belki de sınırsız sayıda motiflere bağlıdırlar. Bu motifleri tümüyle bilmek, bilim adamı için olanaksız bir şey olarak kalacaktır. Öbür yandan, kültürel olgular, süreklilik göstermemeleri, bir defalık ve bireysel olmaları dolayısıyla, kendilerini motive eden "anlam"ları, öncelikle bireyselleştirici bir tutumla saptamak gerekir. Örneğin tarih biliminde yapılageleni de budur. Ama sosyolojide bu tutumla hareket edilemeyeceği de açıktır. O halde kültür bilimlerinde nedensellik iki amaçla kullanılmaktadır: 1. Bir defada olup biteni, kendi bireysel bütünlüğü içinde kavramayı gerektiren nedensellik, 2. geniş kapsamlı tarihsel ve kültürel çözümlemeler içinde, tüm insanlık tarihi için yaklaşıklık ve benzerlikten öteye gidemese de, genelleştirmeler yapmak için başvurulan nedensellik. Bu iki nedensellik kullanımına, aşağıda yer verilecektir. Ama daha önce, Weber'in nedensellik yorumunun *belirlenimci* (determinist) olmadığını görmek gerekir. Weber'e göre ne doğa bilimlerinde, ne de kültür bilimlerinde, "B, A'nın kaçınılmaz, zorunlu ve tam sonucudur" tarzında bir katı nedensellik, bir belirlenimcilik, bilimin her zaman seçmeci bir tutumla tümevarımsal yoldan genelleme-

lere ulaşabildiği anımsandığında, hiçbir zaman kabul edilemez. Nedenselliği, belirlenim olarak değil, ancak *olasılıklı nedensellik* olarak yorumlayabiliriz. Örneğin, *bireyselleştirici* kültür bilimleri (tarih bilimi), nedensel ifadelerini şöyle bir şemayı izleyerek ortaya koyabilirler: Bir tarihsel dönemde "B" gibi bir tarihsel olgunun "A, C, D, E,, p, q, gibi motiflere dayandığı saptanmış olsun. Bir başka tarihsel dönemde, artık "B" gibi bir olguya *aynen* rastlanamaz; tarihçi bu dönem için "H" gibi bir olguyu, ancak "J, K, L, M, gibi motiflere dayandırabilir. *Genelleştirici* bir kültür bilimi, bir sosyoloji ise, daha çok şöyle bir şemayı izleyecektir: Belli bir tarihsel dönemde, "B"nin, "A, C, D, E, p, q..." gibi motiflere dayandığı saptanır. Amaç genelleştirme olduğuna göre, sosyoloji, bir başka dönemde "B" gibi bir başka olguya rastlamasa da, "B'" gibi, "B" ye yaklaşık ve benzer bir başka olgu saptayacaktır. "B'"nün motifleri, gerçi artık "A, C, D, E, p, q, " türünden olmasalar da, sosyolog, "A', B', C', D', E'" gibi benzer ve yaklaşık motifler arayacaktır. O bunları saptadığı sırada, şüphesiz "x" ve "y" türünden bambaşka motiflerle de karşılaşabilir. Ama o bu yöntemle, doğa bilimlerinde olduğu gibi "yasa" olarak ifade edilmesi gerekmeyen genellemelere ulaşabilir. Ama anlaşılabileceği gibi, nedensellik şeması, ister bireyselleştirici, ister genelleştirici olsun, kültür bilimlerinde daima motifleri *anlamak*la kurulabilir [74].

Bu belirtilenleri maddeleştirerek özetlemeye çalışalım: 1. İster bireyselleştirici, ister genelleştirici olsun, kültür bilimlerinde, "motivasyon zinciri" nin tüm halkalarını saptayarak tümel nedensel açıklamalar yapma olanağı yoktur. 2. Kültür bilimlerinde anlama yöntemine başvurulmadan saptanacak bir olgu türü yoktur. 3. Nedensel açıklama, tüm bilimler için, konusu karşısında daima parçalı ve kısmi kalan bir açıklamadır.

Burada özellikle *anlama yöntemi*nin tüm kültür bilimleri için vazgeçilmez işlevi üzerinde durmak gerekir. Weber, tüm kültür bilimlerinin amacını, *"olguların kültürel anlamlarını saptamak"* olarak koymuştur [75]. Çünkü, "toplum gerçekliği bir kültür gerçekliğidir; yani her toplumun bir veya birden fazla bir değerler ve inançlar sistemi vardır. Kültür bilimleri, toplumların, kendi bilgi, değer ve inanç sistemlerinin ışığında anlaşılır hale gelen sayısız varoluş biçimlerini nasıl yaşadığını *anlamaya* çalışır" [76]. Kültürel nitelikler, *empirik*

yoldan saptanan olguların *empirik olmayan* nedenleri olarak, ancak anlama yöntemiyle ele alınabilirler. Örneğin "namaz kılma" gibi bir empirik olguyu ele alalım. Namaz kılan bir müslümanın eylemi, empirik bir olgu olarak, ancak bazı fiziksel hareketler halinde saptanabilir (eğilme, kalkma, yüzünü yere sürme, v.b.). Oysa İslâm dini ve onun koşulları hakkında bilgi sahibi olan birisi, bu fiziksel (dışsal) eylemin dinsel, yani kültürel (içsel) bir *anlamı*, bir *motifi* olduğunu bilir. Burada eylemin dışsal/empirik görünümünü motive eden içsel/değersel bir neden vardır. Bu yüzden, örneğin Cuma günleri camilerin neden kalabalık olduğu gibi bir empirik olguyu, ancak böyle bir *anlam aracılığıyla açıklamak* olanaklıdır. Sosyoloji de, bir "kültür" bilimi olarak, konusunu anlamlar aracılığıyla açıklayabilen bir bilim olabilir. Weber'in sosyoloji tanımı bunu açıkça göstermektedir:

"Sosyoloji, olguların (insan eylemlerinin - çev-) anlamlarını anlamak ve onları nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir" (77).

Bir yöntem olarak *anlama*nın, psişik bir olay olarak anlamadan farkı üstünde daha önce durulmuştu. Weber, kültür bilimlerinin başat yöntemi olarak anlamayı ve özellikle "sosyolojik anlama"yı, "psikolojik anlama"dan kesinlikle ayırır. Weber için, "anlama" konusundaki "yanılgı", bu terime yüklenen "psişik" anlamda yatmaktadır ve yanılgı, "psişik" olmayan şeyleri "psişik" saymaktan kaynaklanmaktadır (78). Örneğin Weber'e göre, "herkesin bildiği bir matematiksel kanıtlamanın anlamı 'psişik' değildir" (79). Yine Weber'e göre, insanlar *yaşama deneyimleri*ni toplum içinde kazanırlar, "psikolojik sınamalar"la kazanmazlar. Biz, insan eylemlerinin belirli yönlerde ne gibi sonuçlar doğuracağını psikolojik sınamalarla değil, yaşam deneyimimizle az veya çok kestirebiliriz. Hatta bu konuda, yaşam deneyimimizle kazandığımız belli empirik inançlarımız bile vardır. Har vurup harman savuran bir tüccarın iflâs edeceğini psikolojik sınamalarla değil, yaşam deneyimimizle biliriz. Bu tür empirik inançlarımız, Weber'e göre, "belirli bir eylemin belirli bir ilgi doğrultusunda beklenen sonuçları doğurup doğurmayacağına ve bunun yanısıra, bu beklenen sonuçların 'psikolojik' sınamalarla hiç de anlaşılamayacağına olan inançlar"dır (80). Nasıl ki, bir matematiksel kanıtlamanın anlamı "psişik" değilse, büyük kitleleri Cuma günleri camilere çeken olgunun anlamı da "psişik" değildir. Öyleyse, burada Weber'in üzerinde durduğu anlama, psikolojide bir yöntem olarak başvurulan anlama türleri olarak

içebakış (Introspektion) ve *sezgi* (Intuition) den tamamiyle farklıdır. Weber, anlamayı, "yaşanmış olandan çıkarılmış bir toplumsal kavrayış" [81] olarak düşünür. Bu yüzden, Weber için, "bir şeyin yaşanmış olması, yani yaşanmışlık (Nacherlebbarkeit), kavramsal anlamanın açıklığı açısından önemlidir" [82]. Bizler, *başkaları* ile birarada olduğumuzu bize durmadan tekrarlayan bir bilinç sürecinin etkisi altındayızdır [83]. Bu nedenle bir toplumsal olguyu, bir insan eylemini, böyle bir bilinç süreci içinde yaşama deneyimimizle anlamış oluruz. Bu bilinç, psikolojik değil, toplumsal bir bilinçtir. Böyle bir bilince ve yaşam deneyimine sahip olduğumuz içindir ki, insanların ne tür bir *anlam bağlamı* (Sinnzusammenhang) altında eylemde bulunduklarını anlayabiliyoruz. İnsanlığın *dününü* ve *bugününü* anlaşılabilir hale getiren de bu toplumsal birliktelik bilinci ve yaşam deneyimidir. Weber, sık sık, "Sezar'ı anlamak için Sezar olmaya gerek yoktur" der [84]. Aksi halde tarih ve toplum bizim için bilinemez olarak kalırdı [85]. Weber, kültür bilimlerinde ve psikolojide anlamanın farklılığını şu şekilde vurgulamaktadır:

"Bu durumda, anlamacı bir sosyolojinin dayanacağı son 'temel' olarak herhangi bir 'psikoloji' önermenin ne kadar yanıltıcı olacağı da gösterilmiş oluyor. 'Psikoloji' deyince bugün herkes başka bir şey anlıyor. Belirli olguların doğa-bilimsel bir biçimde ele alınabilmesini sağlamak üzere kesin biçimde belirlenmiş yöntemsel amaçlar, 'fiziksel' olan ile, eylemi konu alan bir disipline bu açıdan yabancı bir şey olan 'psişik' olan arasına konan farkı daha belirgin kılar" [86].

O halde anlama, kaynağını, *yaşanmışlığa* dayalı olarak, bireysel değil, "bireyler arası (intersübjektif) bir ortak doğa"da bulmaktadır. Başka bir gezegenden gelen canlıların bizi anlaması olanaksızdır; çünkü onlar bizim gerçekleştirdiğimiz bu *ortak doğa*nın içinden gelmemektedirler.

Weber, kültür bilimlerini nedensel/anlayıcı bilimler olarak niteleyerken, nedenselliğin bireyselleştirici kültür bilimleri (tarih bilimi) ile genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojide farklı bir kullanıma sahip olduğunu belirtmişti. Weber, nedenselliğin bu iki tür kullanımından hareketle, *tarihsel nedensellik* ve *toplumsal nedensellik* ayırımı yapar ki, bu ayırım onun sosyolojiyi bireyselleştirici kültür bilimlerinden ayırmasının da temelindedir.

b) Tarihsel Nedensellik (Bireysel Olanın Nedenselliği):

Weber'in *tarihsel nedensellik*ten, bir defalık, bireysel ve özgül bir tarihsel olay veya olaylar kümesini nedenleriyle açıklamayı hedef alan nedenselliği anladığı artık anlaşılabilir. Tarihsel nedensellik, bireyselleştirici bir bilgi ilgisi doğrultusunda olgulara ve olaylara uygulanacağına göre, burada yasalar ortaya koymak söz konusu olamaz. Weber'e göre, "tarihsel bir olgunun nedenlerini araştırmak, tarihsel süreci bir yasa üzerine taşımak değildir" (87). Tarih bilimi, Weber için de, Rickert'te olduğu gibi, bir *yasa bilimi* değildir ve olması da gerekmez. Bireyselleştirici kültür bilimi olarak tarih bilimi, araştırılmak istenen bireysel olguyu veya olgu kümesini, bir defalık bir tarihsel olaylar kümesi halinde bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Bu amaca varmak için de, hep belirtildiği gibi, etken ve koşullar arasından belirli ve uygun bir seçim yapması gereklidir. Tarihsel bir olgunun veya olgular kümesinin nedenlerini araştırmak için ilk koşul, böyle bir seçim yapmaktan geçecektir. O halde, tarihsel nedensellik de, tüm bilimler için geçerli olduğu gibi, karmaşık bir olguda şu veya bu etkenlerin başat kılınması ve bu başat kılınan etkenlere dayalı bir *görüş* doğrultusunda uygulanacaktır. Örneğin kapitalizmin nedenlerini araştırdığımızda, önce, tarihsel bir olgu veya olgular kümesi olarak kapitalizm hakkında, bazı etken ve koşulları başat kabul eden bir *özel görüş* ortaya koymak gerekir. Tarihçi, kapitalizm hakkında tam ve eksiksiz bir görüş ortaya koyamaz. O, belki de sınırsız etken ve koşullara bağlı olarak ortaya çıkmış olan kapitalizmi, ancak, erişebildiği ve kendisine önemli görünen etken ve koşulları başat kılarak anlamaya çalışabilir. Tarih hakkında bundan başka bir yolla bilgi edinmek olanaklı değildir. Ancak bu yolla, "karanlık gerçeklik hakkında bize kavramsal bir betim kazandırılmış olur" (88). Yani tarih biliminin yaptığı, konusu olan bir defalık ve özgül olgu veya olgu kümesini, özel bir görüş altında başat kıldığı etken ve koşullara göre nedensel yoldan anlamaktır. Dolayısıyla tarih bilimi, konusunu, konusu karşısında kapsayıcılık değeri bakımından daima tikel kalmaya mahkûm hipotez ve kuramlara göre açıklayabilir (89).

Weber bu noktada, tarihsel nedenselliğin sağlıklı uygulanımı bakımından ilginç bir öneri de getirir. Tarihçi, kendi hipotezi veya ku-

ramına karşıt olabilecek başka *görüş açıları* da geliştirebilmelidir. Başka bir deyişle, tarihçi, tarihsel olayların bilinen akış tarzlarından başka bir tarz içinde akmış oldukları varsayıldığında ne gibi sonuçların ortaya çıkabileceğini de düşünüp kurmak zorundadır. Weber bu konuda şöyle bir şema sunmaktadır: a) Tarihsel olguyu düşüncemize yükseltiriz, yani onu düşüncemizde *yeniden kurarız*. Ama bu yeniden kurma, olgunun bilinen akış tarzının karşıtı görüş açılarıyla sürekli sınanmalıdır, b) karşıt görüş açılarından hareketle geliştirilecek olan bir eğreti hipotez, araştırma konusu olgu hakkında bize şu veya bu biçimde bir *ilinti*, bağ sağlayabiliyorsa, kendi kuramımızda bir düzeltme yapabilir ve bu ilintiyi, bu bağı, sürecin bir parçası olarak görebiliriz. Burada önemli olan şudur: Hiçbir tarihçi, kendi kuramını, olgunun açıklanması konusunda *tek* seçenekmiş gibi sunamaz. Tarihsel kuramlar, karşıt görüş açıları ile sürekli bir sınamaya açık olmalıdırlar. Weber, "gerçek nedensel ilişkiyi görebilmek için, biz, gerçek olmayan bir şey tasarlarız" [90] diyerek, tarihsel nedenselliğin bu pek özel kullanımını, tarihçi *E. Meyer* ile polemik içinde şöyle açıklamaktadır:

"E. Meyer'in Marathon, Salamis ve Platiai savaşlarının Hellen (ve Batı) kültürünün gelişmesindeki önemi bakımından nedensel anlamı üzerine olumlu sonuçlar verebilecek olan semptomik süreçlerle desteklenmiş derin hipotezleri, *yalnızca, bu örneğin, Perslerin bu savaşların galibi oldukları düşünüldüğünde*, Kudüs, Mısır ve Küçük Asya'da *olabilecek olanları* saptamış olmak bakımından, çeşitli açılardan yapılan ve tabii esas hipotezler gibi hiçbir zaman yeterince kapsayıcı ve tamamlanmış olamayacak bir başka araştırma ile *de* desteklenmelidir" [91]. Yani, örneğin Marathon Savaşı'nın nedensel anlamını araştırdığımızda, Grekların bu savaşı kazanmamış oldukları varsayıldığında ne olabileceğini sormak ve Hellen ülkesinin bu durumda *başka* bir gelişme gösterip göstermeyeceğini tasarlamak *da* denenmelidir. Ancak, böyle bir karşıt *yeniden kurma* sonucu, biz, Marathon Savaşı'nı, Hellen ve Batı kültürünün gelişmesinin nedenlerinden biri olarak görürüz. Çünkü, Grekların savaşı kazanmış olmalarıyla önlenmiş olan gelişmeyi tasarlamak, Marathon Savaşı'nı, Hellen ve Batı kültürünün gelişmesi bakımından önemli bir neden olarak görmemizi sağlayacaktır. Böylece biz, Perslerin Grek ülkesinde savaşı kazanmış olmalarıyla uygulayabilecekleri Perslere özgü teokratik bir

siyasal egemenlik biçimi hakkında bir tasarım elde etmiş oluruz. Yine böylece, 'Grek ülkesinin Pers egemenliği altında alabileceği gelişme biçimi ile Hellenlerin *gerçek* gelişmesi arasındaki fark', bize, Marathon Savaşı'nın anlamını ve önemini daha iyi belletecektir" (92).

Weber, tarihsel olguların açıklanması için geliştirilen hipotez ve kuramların, karşıt ve gerçek dışı hipotezlerle sınanmasını sağlayan bu tarz *karşılaştırmalı tarihsel nedensellik* yöntemi ile desteklenmesini şart koşar. Çünkü Weber'e göre, "bir çok durumda çok açık olarak görünen tarihsel saptama tarzı, bu gibi durumlarda *olabilecek olanı* da içeren bu gibi sınamalara olanak vermelidir; aksi halde, saptama, yalnızca 'hipotez' olarak kalır" (93). Weber'e göre, tüm tarihçileri uygulamada daha bilinçli kılabilecek olan bu tarzdaki bir şema, bireysel olgu ve süreçlerin açıklanmasında kullanılabilir. Yine bir örnek vermek gerekirse, tarihçi, sanayi devrimi gerçekleşmemiş olsaydı, Batı kapitalizminin nasıl bir yön alabileceğini de, gerçek olmayan bir durumun hipotezi içersinde düşünebilmelidir ve bir tür ticaret kapitalizmi ile sınırlanmış bir Batı kapitalizminin gücünün nerede kalmış olabileceğini sorgulamalıdır (94). Şüphesiz ki, böyle bir gerçek dışı (ireel) kurgu, gerçekten olup bitmiş olanı açıklamamıza bir katkı getiremiyorsa yararsız kalır. Ama bu noktada, Weber'in tüm kültür bilimlerinden beklediği şeyin ne olduğunu bir kez daha vurgulamak yerinde olacaktır: *Bizim için geçmişte ne olduğunu tam olarak saptamak hem olanaksız, hem de gereksizdir. Olguların, esaslı olarak nasıl oluştuklarını biliyorsak, bu bize yeter.* Gerçek dışı (ireel) olanın kurgulanmasına olanak veren bu karşılaştırmacı yöntemin yararı da burada ortaya çıkar. Bize, zorunlu ilişkilerden çok, *uygun* veya *yaklaşık* nedensellikler yeterli gelmelidir. Bilme yetimizle, ancak, olgular hakkında bir *nesnel olabilirlik*, bir *nesnel olasılık* çıkarabiliriz (95). Bilgimize açık olmayan bir etken daima bulunabilir ve önceden görülemeyen bu etken, nedenler arasında yer almış ve gelişme sürecini etkilemiş olabilir. Tarihi tümüyle açıkladıklarını savunan tüm kuramlar, aslında, kendilerince başat kılınmış bir etkeni veya etkenler topluluğunu, tüm tarihin taşıyıcıları durumuna yükselten spekülasyonlar olmaktan öteye geçemezler.

c) Toplumsal Nedensellik (Genel Olanın Nedenselliği):

Weber, kültür bilimlerinde, *bilgi*nin, *anlama* ve *açıklamanın, anlama* ve *nedenselliğin* bir bireşimi ile elde edilebileceğini vurgulamaktadır. Bu bilgi, bireyselleştirici kültür bilimleri ve özellikle *tarih bilimi* için, olguların bir defalığını, bireyselliğini ve özgüllüğünü nedensel olarak anlama yoluyla sağlanabilir. Ama aynı bilgi, genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojide tarihsel olgular içinde benzerlik ve yaklaşıklığı aşamasa da, tekrar edenlerden hareketle genelleştirmeler yapma ve "toplumsal" olguların nedensel yoldan açıklanmasını gerçekleştirme ile sağlanabilir. Burada "tarihsellik" ve "toplumsallık" terimlerin kazandığı özel anlama değinmek gerekir. "Tarihsellik", anlaşılabileceği gibi, Weber'in özel terminolojisinde, bir defada olup bitmenin, tekrar etmeyenin, bireysel ve özgül olanın yüklemi olmayı ifade etmekteyken; "toplumsallık", bir bakıma, tarihte tekrar etmenin yüklemi olmaktadır [96]. O halde, genelleştirici bir bilim olarak sosyoloji, tek tek tarihsel dönemlerin incelenmesi ile varılan tekil sonuçlarla yetinemeyecek, tarihte tekrar eden olgulardan genelleştirme yoluyla bilgiler üretmek peşinde olacaktır; yani o "toplumsal olguları" konu edinecektir. Ancak, "tarihsellik" ve "toplumsallık" terimlerinin tanımlarına bakıldığında, aslında "toplumsallık"ın ancak "tarihsellik"e göre tanımlanabileceği açıktır; çünkü, tanımı gereği "toplumsallık", tarihte tekrar etmenin yüklemidir. Dolayısıyla "toplumsal olgu" da, aslında "tarihsel olgu" dur. "Toplumsal olgu", genelleştirici bilgi ilgisi doğrultusunda "tarihsel olgu"lar içinde yaklaşık olarak tekrar eden olgu türüdür.

Ama daha Rickert'in belirttiği gibi, sosyolojide ve tarih biliminde *kavram kurma*, genelleştirici ve bireyselleştirici ilgiler doğrultusunda farklı olacaktır. Tarih biliminin başvuracağı kavramlar bir bireysel bütünlüğün kavramları olarak kurulurken; sosyolojinin başvuracağı kavramlar, bu tek tek bireysel bütünlükler içinde yaklaşık olarak tekrar eden olgu, durum ve ilişkilerin kavramları olacaklardır. Ama Weber'in bu noktada yaptığı bir temel saptama vardır: İster bireyselleştirici, ister genelleştirici ilgiler doğrultusunda kurulmuş olsunlar, kültür bilimlerinde tüm kavramlar *ideal tip kavramları* olabilirler (Bkz. s. 62). O halde kültür bilimlerinin başvuracağı kavramları iki türe ayırmak gerekir: 1. *Tarihsel ideal tip kavram*ları, 2. *toplumsal ideal tip kavramları*. Weber'in ideal tipler kuramı, bundan sonraki bölümün başlıca konusunu oluşturacaktır. Ancak bu önbelirlemeler, Weber'in *toplumsal neden-*

sellik anlayışının kavranmasına yetebilir. Weber için tüm kültür bilimleri ideal tipler kurarak konularını nedensel yoldan anlayarak açıklamak isteyen bilimlerdir. Sosyolojinin özelliği, kendi ideal tiplerini, tarihsel gerçekliğin tümü için düşünülmüş soyutlamalar olarak kurabilmesindedir. Weber, bunu şöyle ifade etmektedir: "Sosyolojide kavram kurma, hiç bir zaman tümüyle böyle olmamakla birlikte, konusunu, ana örnek olarak olguya (eyleme) *tarihsel* bir gerçeklik olarak bakan bir görüş noktası altında bulmaya çalışır" (97). Yani, sosyolojinin konusu da tarihsel gerçekliktir. Ancak, Weber, sosyolojiyi tarih biliminden ayıran noktayı da şöyle belirtmektedir: "Sosyoloji, çoğunlukla kendiliğinden anlaşılır olarak tasarlanmış *tip kavramları* kurar ve oluşun *genel* kurallarını arar. Bu bakımdan sosyoloji, kültürel önemi olan olguların (eylemlerin), kurumların veya kişiliklerin nedensel yoldan çözümlenmesi ve saptanması işiyle *bireyselleştirici* biçimde uğraşan tarihle karşıtlık içindedir" (98)

O halde, toplumsal nedensellik, *tarihsel oluşun genel kurallarını* saptamaya yöneliktir. Ancak, Rickert'in belirttiği gibi, bir süreksizlik ve ayrıtürdenlik alanı olarak tarihsel gerçeklikten, toplumsal nedensellik yoluyla bir *düzenlilik,* bir *kurallılık* nasıl çıkartılabilir? Weber, Rickert'in gerçekliğin irrasyonalitesi görüşünü onaylar ve yine Rickert gibi, bilimin, gerçeklik hakkında bir rasyonelleştirme etkinliği olduğunu belirtir. Ancak, tarihsel gerçeklik, bireysellikler ve tekillikler alanı olarak, doğal gerçekliğe oranla rasyonelleştirmeye daha az elverişlidir. Kültür bilimlerinin kavramlarının, genel kavramlar ve yasa kavramları olamayıp tip kavramları olabilmesinin nedeni de budur. Ama ister genel kavramlarla, ister tip kavramlarıyla yapılsın, bilimsel etkinlik bir rasyonelleştirme edimi olduğuna göre, o, konusunu bir düzenlilik ve kurallılık arayışı altında inceleyecektir. Bireyselleştirici tarih bilimi için bu düzenlilik ve kurallılık, hiç şüphesiz bir defada olup bitenin düzenliliği ve kurallılığı olarak aranacaktır; oysa sosyoloji, hiçbir zaman doğa bilimlerindeki gibi "yüksek apaçıklık derecelerine" ulaşmasa da, tüm tarihsel gerçeklik için "geçerli olduğu düşünülen" düzenlilik ve kurallılıklar aramaktan vazgeçemez. Sosyolojide *genellik,* bu düzenlilik ve kurallılıkları formüle etmeye yarayan kavramlar olarak toplumsal ideal tiplerin sağlayabileceği oranda bir genellik olabilir. Yine bu nedenle, Weber'e göre, sosyolojide "nedensel anlatım, olguyu, anlamlı görünen bir sürecin *aynen* tekrar etmesi veya

benzerliği açısından (ortalama veya 'saf' bir durumda) ele almaya çalışır" [99]. Weber'in bu ifadesine göre, sosyoloji, bir defalık olgular yığını olarak tarihsel gerçeklik içersinde (aynen veya) benzeşen *ortalama* ve *tipsel* durumları gözetmek zorundadır. Bir genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojinin olabilirliği de, ancak bu gibi tipsel durumları, bir toplumsal ideal tip kavramı altında toplamaya bağlıdır. Sosyoloji, Weber'in deyimiyle, "olabildiğince statik olan kurallar" veya "sosyoloji kuralları" peşindedir [100]. Tipsel durumlardan genelleştirme ile elde edilmiş toplumsal ideal tip kavramları, kültür gerçekliğini nedensel olarak anlayıp açıklamakta başvurulacak odaklar durumundadır. Toplumsal nedensellik de, kültür gerçekliğini, kapsamlı tarih çözümlemelerinden elde edilmiş bu gibi toplumsal ideal tip kavramları aracılığıyla açıklamada başvurulan nedenselliktir.

Tarihsel nedensellik ve toplumsal nedensellik arasındaki ayırım, aşağıdaki örnekle somutlaştırılabilir:

Weber, kapitalizmi bir defalık bir tarihsel olgular kümesi olarak ele alır ve onu *tarihsel nedensellikle* anlayıp açıklamaya çalışır. Kapitalizm, Weber için, hiç olmazsa Protestan ahlâkına dayalı yanıyla Batı'ya özgü bir olgular kümesinin adıdır. O, bireyselleştirici kavram kurma edimi ile elde edilmiş bir bireysel bütünlük kavramıdır, yani bir *tarihsel ideal tip*tir [101]. Buna karşılık, örneğin "bürokrasi", feodal, kapitalist, sosyalist (ve hatta bir derecede göçebe bir toplumda bile) toplumlarda, değişik biçimlerde ve farklı yoğunluklarda da olsa, bazı *genel* nitelikleri yönünden hep rastlanan bir olgudur. Öyle ki, "bürokrasi", çeşitli toplum tiplerinde, değişik tarihsel dönemlerde, ne kadar bireysellik gösterse de, yine de, genel olarak yazılı kurallara dayanması, sorumluluk ve yetki dağılımı, hiyerarşik düzeni bakımından, tüm tarihsel gerçeklik içinde benzerlik ve yaklaşıklığı aşmasa da, *tekrar eden* bir olgu görünümündedir. İşte bu olguyu yukarıdaki gibi bir tanım içinde *genel* olarak tasarlamamızı sağlayan bir kavram, artık bir *toplumsal ideal tip kavramı*dır.

Gelecek bölümde ideal tipler kuramına geçmeden önce, Weber'in tarih ile sosyolojinin karşılıklı konumları üstüne bildirdiklerini tekrarlamak yararlı olacaktır:

Weber'e göre sosyoloji ile tarih, bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri değişik olsa da, tek bir gerçeklikle, yani tarihsel gerçeklikle uğraşan bilimlerdir. Hatta, sosyolojinin bir bilim statüsü kazanabilmesi, tarih-

sel içeriği toplumsal ideal tip kavramları altında ele alabilmesine bağlıdır ve bu yüzden o tarihten asla kopamaz.

İKİNCİ BÖLÜM'ÜN NOTLARI

1) *Max Weber und die Soziologie heute*, s. 137
2) Aron, R., *Pareto, Weber, Durkheim* (çev. Fevzi Yalım), s. 114 115
3) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, P. 88
4) Weber, M., RG., Cilt I, s. 1
5) Weber, M., WUG, cilt I, s. 544
6) Weber, M., RG., cilt I, s. 569
7) Weber, M., RG., cilt I, s. 449
8) Aron, R., agy., s. 100
9) Baumgarten, E., *Max Weber, Werk und Person*, s. 477
10) Weber, M., RG., cilt I, s. 465
11) Weber, M., RG., cilt I, s. 564
12) Weber, M., WL., s. 177
13) Weber, M., RG, cilt I, s 14
14) Aron, R. *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. 100
15) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, 1.1
16) Weber, M., WL., s. 486
17) Weber, M., WL., s. 489
18) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, cilt IV, s. 34
19) Jonas, F., agy., s. 32
20) Jonas, F., agy., s. 33
21) Aron, R. agy., s. 105
22) Weber, M., WL., s. 585
23) Weber, M., WL., s. 580
24) Weber, M., WL., s. 586
25) Weber, M., WL., s. 592
26) Weber, M., WL., s. 592
27) Weber, M., WL., s. 526
28) Weber, M., WL., s. 527
29) Weber, M., WL., s. 5
30) Weber, M., WL., s. 117
31) Weber, M., WL., s. 480
32) Aron, R., agy., s. 117
33) Dilthey, W., *Einleitung*, s. 19-25
34) Rickert, H., *Grenzen*, s. 32

35) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B. 36, ayrıca bkz.: Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), s. 95-149.
36) Weber, M., WL., s. 184
37) Weber, M., WL., s. 529
38) Baumgarten, E., agy., s. 422
39) Dilthey, W., *Einleitung*, s. 1X
40) Weber, M., WL., s. 535
41) Weber, M., WL., s. 541
42) Rickert, H., *Grenzen*, s. 472
43) Weber, M., WL., s. 4
44) Weber, M., WL., s. 5
45) Rickert, H., *Grenzen*, s. 30-32
46) Weber, M., WL., s. 184
47) Rickert, H., NUK, s. 110-115, *Grenzen*, s. 380-396
48) Weber, M., WL., s. 496
49) Rickert, H., NUK, s. 78-85
50) Geothe, J.W..*Gespraeche*, cilt IV, s. 15
51) Weber, M., WL., s. 330, 332, 345, 356
52) Aron, R., agy., s. 92-95
53) Weber, M., WL., s. 3[illegible], 412, 423
54) Weber, M., s. 64, 72
55) Weber, M., WL., s. 531
57) Aron, R., agy., s. 98
58) Weber, M., WL., s. 7, WUG, s. 3
59) Weber, M., WL., s. 177
60) Weber, M., WUG, s. 4
61) Jonas, F., cilt IV, s. 41
62) Weber, M., WL., s. 172, 290
63) Weber, M., WL., s. 179, 180, WUG, s. 3, 8
64) Weber, M., WL., s. 60
65) Weber, M., RS, cilt I, s. 350-355
66) Aron, R., agy., s. 176
67) Aron, R., agy., s. 110-121
68) Rickert, H., *Grenzen*, s. 594
69) Jonas, F., agy., s. 41
70) Jonas, F., agy., s. 32
71) Jonas, F., agy., s. 33

72) Weber, M., WL., s. 533
73) Weber, M., WL., s. 486, 530, 572
74) Jonas F., agy., s. 39
75) Weber, M., WL., s. 485, 487, WUG, s. 7
76) Aron, R., agy., s. 25
77) Weber, M., WUG., s. 1
78) Weber, M., WUG, s. 1
79) Weber, M., WUG, s. 4
80) Weber, M., WL., s. 545
81) Weber, M., WL., s. 562, Aron, R., agy., s. 115
82) Weber, M., WL., s. 528
83) Weber, M., WL., s. 558
84) Weber, M., WL., s. 529
85) Weber, M., WL., s. 428
86) Weber, M., WL., s. 428
87) Weber, M., WL., s. 285
88) Weber, M., WL., s. 290
89) Weber, M., WL., s. 286
90) Weber, M., WL., s. 287
91) Weber, M., WL., s. 291
92) Weber, M., WL., s. 292
93) Weber, M., WL., s. 536
94) Weber, M., WL., s. 540
95) Weber, M., WL., s. 266, 278
96) Aron, R., agy., s. 89
97) Weber, M., WUG, s. 13
98) Weber, M., WUG, s. 12
99) Weber, M., WUG, s. 12
100) Weber, M., WUG, s. 13
101) Aron, R., agy., s. 98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İDEAL TİPLER KURAMI

Önceki iki bölüm, bilgi ve bilim filozofu olarak Weber'in etkilendiği kaynakların genel bir betimine ayrılmış, özellikle İkinci Bölüm'de, bu etkiler çerçevesinde Weber'in bilim ve sosyoloji kuramının öntemelleri ele alınmıştı. Göstermeye çalıştığımız gibi, Weber'in sosyolojiyi temellendirmek konusunda karşılaştığı en önemli sorun, genelleştirici doğa bilimlerinin *açıklamacı* yöntemleriyle, kültür bilimlerinin *anlamacı* yöntemlerini bir bireşime getirebilmektir. Weber, sık sık kullandığı bir deyimle, sosyolojiyi *anlamacı ve nedensel olarak açıklayıcı* bir bilim olarak kurmak istemektedir. Sorun böyle konulunca, çözülmesi gereken en önemli husus, öncelikle, kültür bilimlerinin başvurabileceği kavram türünün belirlenmesi oluyordu. Geçen bölümün sonlarında, Weber'in bireyselleştirici veya genelleştirici olsun, tüm kültür bilimleri için özel bir *kavram kurma* tekniğinden söz ettiğine değinilmiş ve Weber'in bu kavramlara *ideal tip kavramları* adını vermiş olduğu belirtilmişti. O halde, Weber'in sosyoloji kuramının anlaşılmasında anahtarı, bu kavramların serimlenmesi oluşturacaktır.

Yalnız burada önemli bir ön açıklama yapmak kaçınılmazdır. Weber'in hiç abartmasız, "engin" denilebilecek bir düşünce dünyası vardır ve bu düşünce dünyası sürekli bir dalgalanma halindedir. Weber, klasik anlamda bir "sistem" de geliştirmemiştir. Weber'in "engin" düşünce dünyasından bir "sistem" çıkarmak konusundaki girişimler, ölümünden sonra, başlıca Weber yorumcuları olarak Walther, Scheltings, Baumgarten, Jonas ve Aron'dan gelmiştir. Bu nedenle, kitabın bundan sonraki sistematik yönü ağır basan bölümlerinde bu yorumculara sık sık başvurmak gerekecektir. Ancak tüm yorumcuların üzerinde birleştikleri nokta, Weber'in ideal tip kavramlarının özel kuruluşunun, onun genellikle kültür bilimleri ve özellikle sosyoloji kuramının çekirdeğini oluşturduğudur. Öbür yandan, Weber'in ideal tipler kuramı, onun tüm kültür bilimlerinin dayandığı empirik baz olarak gösterdiği *eylem* bazına dayanır. Yine öbür yandan, "Weber'in sorunu", yani kültür bilimlerinde nesnellik sorunu ve bağlı olarak aynı bilimlerde empiri- kuram ilişkisi sorunu, Weber tarafından, ideal tip kavramları ile bu kav-

ramların haklarında geliştirildikleri empirik baz olarak eylem arasındaki ilişki temelinde çözülmek istenmiştir. Bu bölümün amacı, büyük ölçüde, Weber'in ideal tipler kuramını eylem bazında nasıl geliştirdiğini göstermek olacaktır.

1. SOSYOLOJİ VE EYLEM

a) Sosyolojinin Temel Konusu Olarak Eylem:

Weber, sosyolojinin genelleştirici bir "bilim" statüsü kazanabilmesi için hem *empirik/açıklayıcı*, hem de konusunun bir kültür gerçekliği olması nedeniyle bir kültür bilimi olarak *anlamacı* bir bilim olmasını gerektiğini belirtmişti.

Weber'e göre, *empirik kaldığı sürece*, sosyolojinin yönelebileceği, doğrudan ele alabileceği nesne, *gözlemlenebilir insan eylemidir*. Empirik temelde kaldığı sürece, sosyoloji için, ne devlet, sendika, okul, üniversite, dernek gibi kurumların; ne güzellik, doğruluk gibi ide ve değerlerin, ne ceza yasası, trafik kuralları gibi yasal yaptırımların; ne sosyalist veya kapitalist ekonomi düzenlerinin; ne monarşi, oligarşi, demokrasi gibi politik düzen ve rejimlerin elle tutulur, gözle görülür, yani gözlemlenebilir birer nesne olarak ele alınma olanağı vardır. *Empirik* olarak ele alınabilecek şey, yalnız ve yalnız *insan eylemleri*dir. Bu nedenle, fizik, nasıl ki en yalın fiziksel nesne olarak atom veya elektrondan hareket ediyorsa, *empirik bir bilim olmak istediği sürece*, sosyoloji bilimi de, ancak, fiziksel uzay değil de, artık bir "toplumsal uzay" içersindeki "atomik gözlem birimi" olarak *tek kişinin eylem*inden, yani *bireysel eylemden* (einzelne Handeln) hareket edecektir[1]. Ancak, *empirik kalındığı sürece* biz, bir gözlem nesnesi olarak yalnızca fiziksel bir takım hareket ve edimlerden başka bir şey olmayan bu insan eylemlerini etkileyen, bu eylemleri yönlendiren, bunlara *neden* ve *motif* olan, ama *empirik olarak doğrudan doğruya gözlemlenemeyen* bazı değer, inanç, kural, norm, ilke, ekonomik düzen, siyasal rejim, v.b. şeylerin, yani *kültürel niteliklerin* de farkındayızdır. Öyle ki biz, bir insan eylemini, ancak, neden ve motif durumundaki bu kültürel nitelikler aracılığıyla *anlayabiliriz*. Yani, insan eylemleri, ancak bu eylemlere *neden* olduğunu bildiğimiz sürece, bu gibi *kültürel nitelikler aracılığıyla* bilinebilir, anlaşılabilir. Fizik-

sel anlamda birer nesne olmayan bu kültürel nitelikler ise, geçen bölümlerde sık sık belirtildiği gibi, birer *gözlem nesnesi*, birer *algılama nesnesi* değil, birer *anlama nesnesi*dirler. Weber de, "sosyolojinin amacı, kültürel anlamları anlamaktır" diyerek bunun altını çizmektedir (2). Weber'in sosyoloji tanımı da onun bu bilimi nasıl temellendirmek istediğini göstermektedir:

"(Çok değişik anlamlarda kullanılan bu sözcüğün buradaki anlamı içinde) sosyoloji şöyle tanımlanabilir: Sosyoloji, toplumsal eylemleri *yorumlayarak anlamak* (deutend verstehen) ve bu eylemleri kendi süreç ve etkileri içersinde *nedensel olarak açıklamak* (kausal erklaeren) isteyen bir bilimdir" (3).

Ancak, Weber'in yukarıdaki sosyoloji tanımından anlaşılabileceği gibi, sosyolojinin nesnesi, empirik gözlem birimi, her türlü insan eylemi değil *toplumsal eylem*dir (soziale Handeln). Buna göre, önce genellikle *eylem* ve özellikle *toplumsal eylemin* Weber'de nasıl ele alındığını görmek gerekir. Weber, genellikle *eylemi* şöyle tanımlar:

"(Genellikle) eylem, eyleyen veya eyleyenlerin, bu eyleme öznel bir anlamla bağlı oldukları sürece, insanî bir durumu ifade eder (dışa vurulmuş bir tepki veya içte oluşmuş bir hal olarak, örneğin bir şey karşısında suskun kalma veya olup bitenlere göz yumma gibi)" (4).

Öyleyse, bir eylemin belirleyicisi, yönlendiricisi olan şey, eylemde bulunan insanın, eylemi sırasında bu eylemini etkilemiş olan ve yine bu eylemi sırasında kendisine bağlanmış olduğu bir *öznel anlam*dır (subjektiver Sinn). Öyle ki, bu insanın eylemine bir *duygu* (hiddet, heyecan, korku, öfke, sevgi, kin, v.b.), bir *gelenek* (el öpme, selâmlaşma, v.b.), *akılcı bir amaç* (kâr etme amacıyla para kazanma, bir yönetmeliğe uyma, v.b.), bir *değer* (güzellik, iyilik, adalet, eşitlik, v.b.) yön vermektedir ve empirik olarak bireyin eyleminden yola çıkması gereken sosyoloji için, bu yönlendiriciler, bu neden ve "motif" ler, yalnızca birey açısından görülmesi gereken bir *öznel anlam* taşırlar. İşte, empirik bir temele gereksinimi olan sosyoloji, bireyin eylemini yönlendiren bu *öznel anlamı* ortaya çıkarmakla ve onu bireyin eyleminin nedeni olarak açıklamakla görevlidir. Çünkü Weber'e göre, *"özel bir durum olarak anlaşılmaya elverişli bir eylem, bize, yalnız ve yalnız bir veya daha çok sayıda da olsalar, tek tek kişilerin durumu olarak verilidir"* (5).Öyle ki, empirik temelde kaldığı

sürece, sosyolojinin kalkış noktası, "anlaşılmaya elverişli bir eylem" ile bu eylemin motifi durumundaki *öznel anlam* arasındaki nedensellik bağını ortaya koymak olabilir.

Ancak, insan eylemleri ile ilgilenen bir *psikoloji* bilimi de vardır. Bu durumda birer eylem bilimi olarak psikoloji ile sosyolojinin farklılığı nerede temellenecektir.? *Eylem* karşısında sosyoloji ve psikolojinin durumlarının ne olduğu, aslında, Weber'de insan eylemlerinin nasıl sınıflandırıldığını gördükten sonra açıklık kazanabilecek olan bir konudur. Weber'e göre, her şeyden önce, bir insan eylemini yönlendiren, motive eden neden ve etkenleri her durumda ve tüketesiye anlayamayız. Başka bir deyişle, herhangi bir insan eylemi, bu eylemi motive eden etkenleri bilebildiğimiz sürece bize *anlamlı* görünebilir. Çünkü, bize "anlamlı" görünen, yani anlaşılmaya elverişli bir eylem (verstehbare Handeln), Weber'e göre, "örneğin bazıları yalnızca uzmanlarını ilgilendiren pisikofiziksel (veya psikiyatrik) süreçlerde kendilerini göstermezler. Bu türden mistik ve adlandırmaya elverişli olmayan süreçler, bu gibi yaşantıları anlamak konusunda hiç de ipucu vermezler ve bu yüzden bunları tam olarak anlayamayız" (6). Yani, *anlaşılmaya elverişli eylemler* yanında, *anlaşılmaya elverişli olmayan eylemler* de vardır. Öyleyse, bir eylemi anlaşılmaya elverişli, *anlamlı eylem* (sinnliche Handeln) yapan nedir? Weber'e göre, bir eylemin bizim için anlaşılır olması, ortada bir *anlam bağlamı*nın (Sinnzusammenhang) bulunmasına bağlıdır. Biz, bir yüz ifadesindeki öfkeyi, sevinci, üzüntüyü, araçların neden yolun sağ şeridini izlediklerini, bir generalin önündeki topografik haritaya bakarak neden birliklerine hücum emri verdiğini, bir insanın neden namaz kıldığını, v.b. *anlarız*. Çünkü, tüm bu durumlarda, bu eylemleri anlamamızı sağlayan bir *anlam bağlamı* vardır. Yüz ifadesindeki öfkeyi, sevinci, üzüntüyü *anında anlarız* (aktuelles Verstehen); çünkü örneğin öfkelenen kişinin, cebindeki parayı çaldırdığını bilmekteyizdir. Araçların neden yolun sağ şeridini izlediklerini anlarız; çünkü bu konuda bir trafik kuralı olduğunu biliriz. Namaz kılan insanın eylemini de anlarız; çünkü İslâm dininin koşullarını bilmekteyizdir. Ama buna karşılık bir mistiğin veya ruh hastasının eylemini tam olarak anlamamızı sağlayacak bir *anlam bağlamı* her zaman olmadığından, bunları ya kısmen anlayabiliriz veya hiç anlayamayız. Öyleyse, anlamlı eylemleri, bir anlam bağlamına göre anlaşılabilen eylemler olarak tanımlamak gerekir. Ancak, Weber, tam

bu noktada, bir eylem bilimi olarak sosyolojiye bir sınırlama daha getirir ve sosyolojinin, özellikle, bir anlamlı eylem türü olarak *toplumsal eylem* ile ilgilendiğini belirtir. Zaten, Weber'in yukarıdaki "sosyoloji" tanımından da anlaşılacağı üzere, sosyoloji bir "toplumsal eylem bilimi" dir. O halde *toplumsal eylem* nedir?

"Toplumsal eylemi, eylemde bulunan kişi veya kişilerin, öznel bir anlama göre *başkalarının* durumu ile bir ilgi içersine girdikleri sürece, bu ilgi temelinde, bu öznel anlama göre yönlendirilmiş bir eylem olarak tanımlamak gerekir" (7).

Bir anlamlı eylem türü olarak toplumsal eylemin temel özelliği, onun, *başkalarının durumu ile ilgili bir eylem* olmasıdır. Başkalarına yönelmiş eylemleri, yani toplumsal eylemleri anlaşılır kılan şey, yani toplumsal eylemlerle ilgili *anlam bağlamı* ise, başatlıkla, bu toplumsal eylemlere yön veren *kültürel nitelikler aracılığıyla verilidir*. Buna göre, sosyolojinin görevi, toplumsal eylemlerde yönlendirici, motive edici olarak görünen bu kültürel nitelikleri, başka bir deyişle, toplumsal eylemdeki *kültürel anlamı*, eylemin nedeni olarak saptayabilmektir. Örneğin, el sıkışma olgusu, bir toplumsal eylem olarak, bu konudaki örf, âdet veya geleneği bildiğimiz, yani bu eylemi motive eden kültürel anlamın farkında olduğumuz sürece bizim için anlaşılabilir bir eylemdir.

Şimdi, birer eylem bilimi olarak sosyoloji ile psikolojinin farklılığına, bu belirlemelere dayanarak geçilebilir. Weber, kendi "anlamacı sosyoloji"si ile psikoloji arasındaki farklılığı şöyle belirtmektedir:

"Biz, herhangi bir özelleştirilmiş bilgi aracının yardımıyla "kişilik" in "psikolojik" bir çözümlemesini önermiyoruz. Tersine, "nesnel" olarak varolan *durumların* kendi *nomolojik bilme*miz yardımıyla çözümlenmesini öneriyoruz." (8)

Nomolojik bilme, Weber'de, daha önce sözü edilen, yaşam deneyiminden veya yaşanmışlıktan çıkarılmış olan ve kaynağını "bireyler arası bir ortak doğa" da bulan bir bilme tarzıdır. (Bkz.:s.85-86). Bu bakımdan, sosyolojiyi ilgilendiren, bireyin toplumsal eylemini etkileyen, bu eylemi motive eden kültürel anlamı, yine, kaynağını bu bireyler arası ortak doğada bulan, Weber'in sık sık "toplumsal anlama" (soziales Verstehen) adını da verdiği böyle bir *nomolojik bilme* yardımıyla ortaya çıkarmaktır. Zaten daha Dilthey, bu tarzdaki bir bil-

meyi, insanı ve kültürü, yine insanda ve kültürde kalarak bilme şeklinde tanımlamıştı (Bkz.: s. 17 - 20). Weber'e göre, sosyoloji, eyleme, bireyin psikolojik durumunu saptamak için eğilmez. Psikoloji, bireyin pisikolojik durumunu, daha çok genelleştirici bir tutum altında doğa bilimlerine özgü yöntemlerle açıklamaya çalışır ve bunun için, yeri geldiğinde *içebakışçı* (introspektif), *sezgici* (intuitionel) yöntemlere de başvurabilir. Ama daha Rickert'in belirttiği gibi, psikoloji, temel kuruluşu ve yöntemleriyle, bir genelleştirici doğa bilimidir ve o insan eylemlerini psişik veya bio - psişik doğa yasalarına göre açıklamak ister. Yine Rickert, kültür bilimlerinin böyle bir psikolojiye dayandırılması konusundaki girişimleri, kültür bilimlerini doğa bilimlerine indirgemek isteyen bir *psikolojizm* olarak nitelemişti.

Weber de, sosyolojinin görevinin, bireyin eylemlerine yön veren psikolojik etkenlerin ortaya çıkarılması olmadığını belirtmektedir. Çünkü, sosyolojinin temel gözlem birimi olarak toplumsal eylem, bir gelenek, bir değer, bir amaç altında *başkalarına* yönelmiş olan eylemdir. Başka bir deyişle, sosyoloji, eylem motivasyonu içersinden, kültürel nitelikli motifleri başat olarak öne çıkaran ve eylemi (toplumsal eylemi) bu motiflere dayalı olarak anlamak isteyen bir bilimdir. Bireyin psişik yapısı ve motivasyonu, bir *kültür* bilimi olarak anlamacı bir sosyoloji için, olsa olsa ikincil bir öneme sahiptir (9). Weber'in sosyolojiyi psikolojiden ayırma çabası, onun, anlaşılmaya elverişli olmayan eylemler karşısında sosyolojinin tutumunu belirleme çabasında da görülür. Weber için, anlaşılmaya elverişli olmayan eylemler de, psikolojik motivasyonlu eylemler de, sosyolojinin konusu olan kültürel motivasyonlu eylemler de, aslında, *davranış* (behavio) terimini eylem terimini de kapsayacak bir genişlikte kullanacak olursak, insan davranışlarında birlikte ve birbirine karışmış bir halde karşımıza çıkarlar. Bunları birbirlerinden kesin sınırlarla ayırmak her zaman olanaklı da değildir. Bir insan davranışını motive eden ve bizce anlaşılmayan nedenlerin çoğu psişik kökenlidir ve onların kültürel nedenlerle birlikteliğini Weber şöyle betimlemektedir:

"Anlamlı eylemlerin sınırı, tamamen *tepkisel* (reaktif) nitelikli edimsel durumlar karşısında oldukça belirsizdir. Sosyolojik olarak anlaşılmaya elverişli tüm edimsel durumların önemli bir bölümü (özellikle salt geleneksel eylemler), bu sınırın her iki yakasında, anlaşılmaya elverişli olmayan tepkisel eylemlerle birarada bulunur.";

"bir sürecin anlaşılmaya elverişli olan ve olmayan bölümleri, çoğunlukla birbirine karışmış ve birbirine bağlı bir durumdadır." (10).

Kendisini kültürel motivasyona bağlı toplumsal eylemlerle sınırlayan sosyoloji için bu gibi eylemler ve "anlamdan yoksun olgu ve nesneler, her tür eylem bilimi için, insan eylemlerinin nedeni, belirleyicisi, uzantısı veya engelleyicisi olarak göz önünde tutulmalıdır" (11). Üstelik Weber'e göre, "'anlamdan yoksun olma', 'yaşanmamış olma' veya 'insanî olmama' ile aynı şey değildir." (12). "Anlamdan yoksun olan" şeyler, biz onları anlayamasak da, insan eylemlerinin belirleyicileri arasındadırlar. Dolayısıyla, bir "eylem bilimi" olarak sosyolojinin bunları görmezlikten gelmesi olanaksızdır. Hatta Weber'e göre, "anlamacı gözlem, bunları, hesaba katılması gereken 'veriler' olarak kabullenecektir" Ama onlar, tekrarlamak gerekirse, sosyolojinin birincil nesnesi olamazlar ve hatta anlamacı bir sosyolojinin alanına sokulamazlar. Çünkü Weber için, anlaşılmaya elverişli olmanın koşulu, "hem 'araç', hem de 'amaç' olarak, eyleyen veya eyleyenlerin göz önünde tuttukları ve buna göre eylemlerine yön verdikleri bir *ilgi* (Interesse)" nin saptanabilmesine bağlıdır" (13). Bu durumda sosyolojinin tutumunu Weber şöyle belirlemektedir:

"Sözcüğün buradaki anlamı içersinde 'sosyolojik olgular' veya düzenlilikler olarak ifade edilmeyen (ve anlaşılmayan) süreç ve olgular, doğaldır ki, (anlamacı sosyolojiye bir sınırlama olarak), hiçbir işe yaramayan ve yaramaması gereken olgulardır. Bunlar, öncelikle, yöntemsel açıdan kaçınılmaz şeyler olarak, anlaşılmaya elverişli eylemlerden başka bir yere konulabilirler: "koşullar', 'nedenler', 'engeller', 'uzantılar' olarak." (14).

b) Toplumsal Eylem ve Kültürel Anlam:

Weber, sosyolojinin somut ve "atomik" gözlem birimini *toplumsal eylem* olarak göstermektedir; hem de tek tek bireylerin toplumsal eylemleri, yani tekil toplumsal eylem olarak. Weber, bunu, empiriklik talebine uymak istediği sürece, sosyoloji için kaçınılmaz saymaktadır. Sosyoloji, her şeyden önce, tek bir kişinin toplumsal eylemi ile bu eyleme yön veren öznel anlam arasındaki bağıntıdan yola çıkabilir. Başka bir deyişle, sosyoloji, tekil toplumsal eylemlere yön veren kültürel niteliklere tek tek kişilerin yükledikleri bireysel anlamlardan hareket edebilir. Örneğin, şapka çıkararak selâmlaşma eyleminin mo-

tiflerini anlamak için, selâmlaşmayı herkes için geçerli bir "kural" veya bir "norm" olarak düşünmemek gerekir. Sosyolojiyi burada *empirik* açıdan ilgilendirmesi gereken şey, selâmlaşma gibi bir toplumsal eylemde bulunan *tek* kişi için bunun ne ifade ettiğidir. Weber bunu şöyle açıklamaktadır:

"Selâmlaşmanın geleneksel kuralı değildir şapkayı çıkaran: tersine, şapkayı çıkaran tek kişidir ve şüphesiz, bu eylemi çok çeşitli motifler altında yapmaktadır. Burada önemli olan, bir 'norm' un ideal 'geçerlilik' i değil; tersine, eylem sahibinin empirik tasarımıdır. Öyle ki, norm, onun eylemini 'geçerli' kılsın; temel budur" (15).

Bu açıklamadan çıkarılabilecek ilk sonuç, *sosyolojinin kesinlikle bir normatif bilim olmadığıdır*. Çünkü sosyolojinin saptamak istediği ve eylemin nedeni, motifi olarak bilmeyi amaçladığı şey; hukuk, ahlâk, estetik gibi disiplinlerce, nesnel olarak 'doğru' veya metafiziksel olarak temellendirilmiş 'hakiki' bir anlam değildir" (16). Bir hukuk normu, bir ahlâk ilkesi veya bir estetik değer, insan eylemlerinin tek tek gözlemi ile *tümevarımsal* yoldan bulunmuş *empirik genellemeler*, olgu önermeleri değillerdir. Bunlar bir ideal geçerliliğe, *olan*'a değil de *olması gereken*'e göre tasarlanmış, deneyim - üstü, soyut ve *normatif* kavramlardır ve bir hukuk veya ahlâk sistemi, bu gibi kavramlardan hareketle kurulmuş *tümdengelimsel* bir yapıya sahiptir. Toplumsal eylemler sırasında da, bu eylemleri büyük ölçüde bir hukuk normu, bir ahlâk ilkesi, bir estetik değer, v.b. yönlendirir. Dolayısıyla bu gibi normatif kavramlardan ve normatif kavram sistemlerinden habersiz bir sosyologun yapabileceği bir şey yoktur. Ancak, sosyolog, bir ahlâkçı veya bir estetikçi gibi, bu gibi kavramların salt normatif içeriğinden değil, eylem sırasında eylem sahibinin bu normatif kavramlara kendi öznel bilincinde verdiği *öznel anlam*dan, Weber'in bir başka deyimiyle, bu kavramların eylem sahibinin öznel bilincindeki *empirik tasarım*ından hareket etmek zorundadır. Öyle ki, Weber'e göre, "hukuk, mantık, ahlâk, estetik gibi disiplinlerin karşısında, eylemleri inceleyen sosyoloji ve tarih gibi bilimleri bu disiplinlerden ayıran fark buradadır." (17).

Ancak, genelleştirici bir kültür bilimi olmak isteyen sosyoloji için, tekil toplumsal eylemler ile bu eylemleri motive eden tekil öznel anlamlar arasındaki bağıntıyı yine tekil düzeyde saptamakla yetinmenin olanaksızlığı da ortadadır. Weber'in sık sık vurguladığı gibi, sos-

yolojinin empirik gözlem nesnesinin toplumsal eylemler olacağı açıktır. Ama bir "genelleştirici bilim" statüsü kazanabilmesi için, sosyolojinin, toplumsal eylemler ile anlamlar arasındaki bağıntıyı "genel" olarak ortaya koyması gerekir. Weber, yalnızca tekilliklerde kalan bir *salt empiriz*min, tüm bilimler gibi, sosyolojiyi de bir "olgular okyanusu" karşısında bırakacağını bilmektedir. Öyle ki, aynı Weber, empirik temelde kaldığı sürece, sosyolojinin, konusu hakkında ancak *istatistiksel saptamalar ve empirik ortalamalardan* öteye geçemeyeceğini vurgular (18). Oysa bu tür istatiksel saptamaların ve empirik ortalamaların, toplumsal eylemlerin *kültürel* anlamlarını ortaya çıkarması gereken bir bilim olarak sosyoloji için değeri ikincildir. Çünkü bir *kültür* bilimi olarak sosyoloji için, bu tür empirik genellemelerin kendileri, belli bir *anlam bağlamı*na göre açıklanması gereken şeylerdir.

İşte bu noktada, sosyoloji için, toplumsal eylemler ile anlamlar arasındaki bağıntıların kavramlarının nasıl oluşturulacağı sorunu gündeme gelmektedir. Bu kavramlar, Weber'in tüm kültür bilimleri için (ister bireyselleştirici, ister genelleştirici olsunlar) karakteristik saydığı kavram türü olarak *ideal tip kavramları* olacaktır. Ancak, bundan sonraki alt bölümde bu kavramlara geçmeden önce, Weber'in bilim kuramının bir temel yönünü görmek gereklidir.

c) Bilimsel Doğruluk ve Soru Sorma:

Rickert'te olduğu gibi, Weber'de de, *bilimsel kavramlar*, gözlemlenen çoklukların (olgu dünyasının), *mantıksal* bir kurma edimi altında, bu çokluklar içersinden (doğa bilimleri için) düzenlilik, eştürdenlik ve süreklilik, (kültür bilimleri için) tekillik ve özgüllük gösteren şeylerin bilgisine varmak amacıyla meydana getirilmiş *düşünsel kuruluşlar*dır (Construct) (19). Yani, her kavramda olduğu gibi, bilimsel kavramlarda da bir *kurulmuşluk* vardır. Buna göre, bilimsel kavramlara, bizden bağımsız haliyle gerçekliğin upuygun bilgisi anlamında "hakikat" i sunan şeyler gözüyle bakılamaz. Bilimsel kavramlar, olsa olsa, gözlemlenebilir empirik içeriğe belli bir tarzda eğilebilmeyi olanaklı kılan *rasyonel araçlar*dan ibarettir. Weber bunu şöyle ifade etmektedir:

"Hiçbir bilimsel kavramın olguları aşan bir geçerliliği yoktur. Tersine, bu kavramlar yapma şeylerdir. Onlar, empirik verilere anlamlı bir

biçimde nüfuz etmek amacıyla yaratılmış düşünsel araçlardır" (20)

Bu sözlerdeki Rickertçi etki hemen farkedilebilir. Yine bu etki altında, Weber'e göre, *"bilimsel hakikat, yalnızca, her şey için geçerli olan şeyi, yani hakikati istemektir"* (21). Olgular dünyasına, ancak belirli oranlarda nüfuz etmeyi sağlayacak kavramlar yaparak eğilebilme olanağına sahibizdir ve bu kavramlar hiçbir zaman bize gerçekliğin tümü hakkında bir bilgi, bir *evrensel bilgi* sağlayamazlar. Başka bir deyişle, hakikate ulaşmanın olanağı yoktur. Biz, ancak, kendisine erişilemeyecek bir ide olarak, *hakikate varmayı isteyebiliriz.* Bilimsel kavramların işlevi de, işte bu noktada belirir. Bilimsel kavramlar, ilgili oldukları gerçeklik alanının tümü düşünülerek *yapılmış*, ama hiçbir zaman böyle bir tümelliğe erişemeyecek olan ve bu yüzden, mantıksal olarak ne kadar *tümel* biçimde kurulmuş olurlarsa olsunlar, ilgili oldukları gerçeklik alanı karşısında, bilgisel içerikleri bakımından hep *tikel* kalmaya mahkûm olurlar. Öbür yandan, bizim hakikat idemiz, *durağan* ve *kapalı* bir dünyanın upuygun bilgisi olarak da görülemez; çünkü gerçeklik, kaotik bir olgu akışından başka bir şey değildir. O halde bilimsel kavramlarımızı kurarken bizi yönetmesi gereken düşünce, bilimsel kavramlarımız aracılığıyla elde etmiş olduğumuz sonuçların, daima "ucu açık" sonuçlar olarak kalacaklarıdır. Üstelik Rickert'in belirttiği gibi, kavramlarımızı kurarken, belli bilgi ilgileri ve hedefleri yanında, belli görüş açıları, perspektifler de etkilidir. Dolayısıyla, bir ide olarak hakikate ulaşmak konusunda, ne tek ve biricik bir ilgi ve hedef türü, ne de tek ve biricik bir görüş açısı, perspektif vardır. Çünkü Weber'e göre, her bilim, "bilinmek istenen"i, bir "bilinen" den kalkarak araştırabilir. Bu "bilinen" ise, ne var ki, *tek* ve *biricik* olarak önceden sahip olunan şey anlamında bir hakikat değil, olsa olsa, böyle tek ve biricik bir hakikat hakkında edinilmiş *çeşitli varsayımlar* ve *çeşitli görüşler*dir (22).

Öyleyse "bilim" in yaptığı nedir? Weber'e göre, her bilim, aslında konusuna belli bir *soru*dan kalkarak yönelir. Her bilimin, konusu hakkında belli bir veya daha fazla *soru sorma* (soru koyma, Fragestellung) tarzı vardır ve Weber için, "bir bilim, kendisini ancak belli sorular sorarak kurabilir" (23). Weber'de *soru sorma*, her bilim için bir temel kuruluş koşuludur. O şöyle der:

"Biz, yalnızca empiri üzerine lâf etmekle yetinemeyiz, Hatta daha çok, daha da ileri giderek, bizi hakikate götürecek olan yola

yönelmeliyiz. Bizi hakikate götürecek olan her türlü yola, bu yolun tarz ve değerine yöneldiğimiz gibi, bizi hakikate götüremeyecek olan yolun tarz ve değerini de sormalıyız" (24).

Jonas'a göre, Weber, kendisini, "pozitivizmin yaptığı gibi 'olguların tanrısallaştırılması'ndan eleştirel bir tutumla uzak tuttuğu gibi, Schmoller ve Rickert'in yaptıkları gibi 'değerlerin tanrısallaştırılması'ndan da uzak tutmak ister" (25). Weber'e göre, kültür bilimlerinde bilgi, ne salt empiri'den hareketle kısır bir tümevarımla, ne de genelgeçer değerlerden hareketle empiri'den kopuk bir tümdengelimle elde edilebilir. Weber için *köktenci bir empirizm* de, *üsttenci bir değer idealizmi* de, kültür bilimleri için baz oluşturamaz. Weber şöyle demektedir:

"Köktenci bir empirizm, sayısız çokluktaki tekil algılamalar üzerine inşa edilmiş 'tek tük yargılar' ın meydana getirdiği bir kaos, gerçeklik hakkında 'tasarımsız' bir bilgiye ulaşmak çabasından başka bir şey değildir." (26).

Weber'e göre, olguların kaotik akışını çıplak gözle gözlemek bilgi doğurmaz. Bilgi, olgular üstüne "kavramsal ve yöntemli bir çalışma sonucu" üretilebilir (27). Weber, sık sık, Herakleitos'un şu ünlü tümcesini tekrarlar: *Çokluğu gözlemek, bilgi doğurmaz.* Bu bakımdan, Weber'e göre, her türlü bilgi edinme tarzı gibi, bilimsel bilgi edinme tarzı da, olgular çokluğuna kapsayıcı bir görüş açısı altında kavramsal ve yöntemli olarak eğilmek ve bu konuda bir *soru sorma* tarzı geliştirmekle olanaklıdır. *Naif empirizmin* "kuramsız araştırmaları"nın çerçevesi dışına çıkmamak, bilimi bilim yapan *soru sorma* edimi dışta bırakmak demektir. Öbür yandan, bilimsel bilgiyi bir değer idealizmi altında meşrulaştırmayı denemek de, daha önce de sık sık değinildiği gibi, bilimi, bir değerler felsefesinin despotizmine tutsak etmek olur.

Şimdi, soru sorma tarzlarının farklılığı açısından Weber'de doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin durumuna bakmak gerekecektir.

Doğa bilimleri, olgular çokluğu karşısında, bu olguların süreç içersindeki akışlarında nedensel bir bağıntının varlığı veya yokluğunu saptamak ister'er ve bu bakımdan tüm doğa bilimleri, kendilerini, bu nedensel ilişkileri ortaya çıkarmayı sağlayabilecek sorular sorarak kurmuş olurlar. Doğa bilimleri, bir nedensellik bağıntısı yakalayabilmek

için, Dilthey ve Rickert'in daha önce belirttikleri gibi, nesnelerini *nicelleştirmek* (quantifizieren) ve *matematikselleştirmek* (mathematizieren) zorundadırlar. Doğa bilimleri için nesneleri hakkında bir bilgi üretebilmek, ancak bu türlü kuşbakışı hesaplama yöntemleriyle olanaklıdır. Öyle ki, doğa bilimlerinin bilgi ilgisi, olguları, soyut nicelik kavramları yardımıyla açıklayabilmek, olgular arasındaki nedensel bağıntıları soyut matematiksel formüllerle ifade edebilmektir. Bu açıdan bakıldığında, Rickert'in de belirttiği gibi doğa bilimleri, *empirik* olanı, *salt rasyonel kalıplar* içersindeki görünümleriyle bilmek isterler (28).

Kültür bilimlerinde ve özellikle genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojide ise, konu, Weber'in sözleriyle, "sonsuzca durmadan ayrışan ve yoğun bir biçimde birbirleriyle çelişen her türlü düşünsel ve duygusal lişikilerin bir kaosu" ndan başka bir şey değildir (29). Üstelik kültürel olgular, "sınırsız bir motivasyon zincirinin tikel halkaları" olarak bize verili olabilirler (30). Bir kültürel olgunun "motivasyon zinciri" ni eksiksiz bir nedensellik bağıntısı ile ortaya çıkarabilmek olanaksızdır. Gerçi bu durum doğa bilimleri için de geçerlidir. Ancak, genelleştirici doğa bilimleri, nesneleri hakkında, bir genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojiye göre çok daha "yüksek apaçıklık dereceleri" ne ulaşabilirler. Kültür bilimlerinde yapılabilecek olan şey, "motivasyon zinciri" içersinden bilebildiğimiz ve bize *önemli* görünen olgu veya olgu kümelerini bir seçim doğrultusunda ayıklamak ve belli bir *görüş* altında bunlar hakkında bir nedensellik bağıntısı konumlayabilmektir. Weber, sosyolojiyi, bu açıdan şöyle görevlendirmektedir:

"Geliştirmekte olduğumuz toplum bilimi, bir gerçeklik bilimidir. İçinde yer aldığımız yaşamın bizi çevreleyen gerçekliğini *kendi özgüllüğü içinde* anlamak istiyoruz. Yani amacımız, bu gerçekliğin bütünlüğünü ve kültürel anlamını anlamak; bir yandan bu bütünlük ve anlamın bugünkü konumlar içersindeki bireysel görünümlerini, öbür yandan bunların şu veya bu biçimde oluşmuş olmalarının nedenlerini anlamaktır" (31).

Bu sözler, Weber'in sosyoloji için önerdiği *soru sorma* tarzının özelliklerini de serimlemektedir. Sosyoloji, yöneldiği gerçekliğin *bütünlüğünü* anlamak isteyen bir bilimdir. Ama bu bütünlük *özgül* bir bütünlüktür, o doğal gerçeklik gibi matematiksel soyutlamalar

içinde anlamlanan bir bütünlük olarak görülemez. Üstelik amaç, bütünlüğü anlamak olsa da, bu bütünlüğe ancak, *önemli* görüneni *seçerek*, belli bir *görüş açısı* altında yönelinebilir. Doğa bilimleri genel ve *zamana bağlı olmayan* bir araştırma konusu tasarlayabilirler. Zaten doğa bilimlerinin bilgi ideali de, böyle *zaman üstü* (überzeitlich) bir geçerliliğe sahip yasalar bulmaktır. Oysa kültür bilimlerinin ilgilendiği gerçeklik, tümüyle "kültürel renk" taşıyan bir gerçekliktir. Bu yüzden kültür bilimlerinde bilgi ideali, *zaman - üstü* bir yasa bilgisi elde etmek olamaz. Tam tersine, kültür bilimlerinde bilgi ilgisi, ancak, *zaman içinde (inzeitlich) oluşan*, yani tarihsel / bireysel olan, durmadan değişen ve devinen şeyin, Weber'in sözleriyle, *"akıp giden şeyin hakikati"* ne yönelik olabilir. (32). Bu nedenle de, daima, "somut olarak önümüzde duran şeyi ve onun kendi özgül niteliğini dikkate almak zorundayız" (33). "Önümüzde duran şey", "insanın veya toplumun genel doğası değil, belirli bir bütünleşme ve gelişme sürecinin özel bir kesitidir" (34). O halde, burada yapılabilecek olan şey, eğer sosyoloji bir genelleştirici bilim olmak istiyorsa, tıpkı genelleştirici doğa bilimleri gibi, kültürel olguları, *bizim tarafımızdan belirli bir tarzda genel kılınmış kavramlar* altında anlamaya çalışmaktır. Ancak, bizim tarafımızdan genel kılınmış olan bu kavramlar, nesnesinin özgül niteliği gözetilerek geliştirilmiş kavramlar olarak, doğa bilimlerinin kavramlarından yine de farklı olacaklardır. Weber'e göre, sosyoloji, *kuruluşsal (konstruktif) şemalar*la çalışan bir bilim olabilir ve nesnesine böyle bir şema altında *ideal tip kavramları* aracılığıyla yönelebilir. Weber bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Ama bu kuruluşsal şema, doğaldır ki, ideal tipsel bir *yönelim aracı* olma amacına sahiptir, özel bir felsefe olma amacına değil.... Kuruluş, tarihsel bir olaya, bireysel bir ilinti bağı veya genel bir karakter içersinde yaklaşılabildiği sürece olanaklı olan bir şeydir. Bir tarihsel olayın tipsel denilebilecek yönü, onu çevreleyen şeylerin aracılığıyla kuramsal olarak düşünülmüş tiplerden yola çıkılarak saptanabilir. Biz, ancak amaca uygun biçimde kurulmuş rasyonel tipler yapmayı umabiliriz. Yani, kendi içersinde 'en ileri' formların olanaklı tasarımlarından kalkarak, pratik durumları açıklamaya elverişli hale getirebilir ve böylece, nüfuz edilemeyen çoklukların betimlenmesini kolaylaştırmış oluruz" (35).

2. EYLEM VE İDEAL TİP

a) Sosyolojik İkilemi Aşma Denemesi: İdeal Tipler:

Bilgi filozofu ve bilim kuramcısı Weber, sosyolojiyi *empirik* ve *genelleştirici* bir bilim olarak temellendirmek istemekte, ancak, sosyolojinin, kültür bilimlerine özgü bir kavram türü ile çalışması gerektiğini vurgulamaktadır. Aslında, bilimler kendi bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri doğrultusunda ne tür bir kavram kurma etkinliği içinde olurlarsa olsunlar, Weber için her tür kavram, nesnelere ve ilişkilere takılan bir *ad* (Nomina) olmaktan öteye geçemez. Bu bakımdan Weber'de köktenci bir *nominalizm* bulunduğu söylenebilir (36). Öbür yandan aynı Weber, Kantçı ve Yeni Kantçı geleneğin *eleştirel rasyonalizm*ini de benimser. Bu iki temel epistemolojik eğilim, Weber'de, ilk bakışta karşıt terimleri biraraya getiren bir deyimle, *rasyonalist empirizm* gibi, yine Weber'in verdiği bir ad altında birleşirler. Weber, bilimsel bilginin "rasyonel empirik bilgi" olduğunu sık sık vurgular. Weber'e göre, felsefe tarihini yeterince işgal etmiş olan empirizm - rasyonalizm karşıtlığında kalındığı sürece, bilginin ve bilimsel bilginin niteliği belirlenemez. Weber, empirik temelde kalındığı, "kuramsız araştırma" ile yetinildiği sürece, ortaya bilgi (ve bilimsel bilgi) konulamayacağını belirtmektedir. Başka bir deyişle, empirik temelden kopulamaz; ama empirik temelde kalındığı sürece de bir bilgi üretilemez. Bilgi, Kant'ın terimleriyle anlatmak gerekirse, tikeli tümel, özeli genel altına sokma ediminin bir ürünüdür. Ne var ki, "genellik", bize başlangıçta içeriği boş bir mantıksal / formel genellik olarak verilmiştir. Bu mantıksal / formel boş genelliğin içini empirik yoldan doldurmakla, bu genelliğe bir bilgi içeriği katılmış olur. Ancak, kavramın genelliğini empirik yoldan tamamen doldurmak asla olanaklı olmadığından, kavram, sürekli olarak *empirik denetleme*ye açık tutulmalıdır. İşte bu belirlemeler altında bakıldığında, Weber için, kavramlar, empirik gerçekliğe nüfuz edebilmek için kendilerine başvurulan *yöntemsel araçlar*dır (37). Öyle ki, kavramlar, gerçekliğin kaotik akışı karşısında, bizim anlıksal (zihinsel) olanaklarımıza göreli kalan birer kuruluş (Konstruktion) olmaktan öteye gidemezler. Onlar, Rickert'in belirttiği gibi, gerçekliğin bize göreli olarak rasyonelleştirilmesinin araçlarıdır. Weber, bunu şöyle belirtir:

"Kavram kurmanın kaçınılmaz olan göreli rasyonalistik karakteri, rasyonel olan motiflerin önceliğine olan inancı belirtir veya (burada) rasyonalizmin pozitif olarak değerlendirildiğini gösterir" (38).

Şimdi bu saptamalar ışığında kültür bilimlerinde kavram kurmanın özel koşullarına geçilebilir: 1. Kültür bilimlerinde kavramlar, anlam - eylem bağıntısını *anlama yöntemi*yle saptayarak kurulabilir, 2. kültür bilimleri, kültürel olguların "motivasyon zinciri"ni saptamaya çalışırlarken, hiçbir zaman "yüksek apaçıklık dereceleri"ne ulaşamazlar; onlar ancak, bu zincir içinden belli motifleri bir görüş altında seçerek ve bu seçilmiş motifleri başat kılarak, konularını zihinde *yeniden kuran* bilimler olabilirler. Kültür bilimlerinin hipotetik karakteri, genelleştirici bir kültür bilimi olarak sosyoloji de içinde olmak üzere, doğa bilimlerinin hipotetik karakteri ile karşılaştırılamayacak ölçüde ağır basar. Dolayısıyla bu durum, bu bilimlerin kurdukları kavramların doğa bilimlerinin *genel kavramları* gibi yorumlanmalarını engeller, 3. kültür bilimlerinin kurduğu kavramlar, yine genelleştirici kültür bilimi olarak sosyoloji de içinde olmak üzere, "her dönemde ayrı bir renge bulanan" bir gerçekliğin kavramları olduklarından, ancak "göreli olarak statik" kalabilirler. Bir başka deyişle, genelleştirici sosyolojinin kavramları bile, doğa bilimlerinin *zaman üstü* bir geçerlilik tasarımı altında kurdukları kavramları gibi olamazlar ve onlara hiçbir zaman bir *genelgeçerlik* yüklenemez.

Ancak, tüm bu sınırlayıcı koşullara rağmen, Weber'e göre, özellikle genelleştirici bir bilim olarak sosyoloji, kavramlarını tam bir kapsayıcılıkla kurmak zorundadır. Ve burada bir çelişki yoktur. Onlar, sınırlı bir geçerliliklerinin olduğu *bilinerek* ve ideal (bu anlamda: eksiksiz bir tümellik taşıyan) bir kapsayıcılığa sahip oldukları *düşünülen* kavramlar olarak kurulurlar. O halde onlar, *genel kavramlar* değil, sınırlı geçerliliğe sahip *tip kavramları* olarak kuruldukları halde, eksiksiz bir tümelliğe sahip oldukları düşünüldüğünden, *ideal tip kavramları* olurlar. İşte, sosyolojinin kullanacağı kavramlar, "sosyolojik bilgi edinme tarzına uygun olsun diye geliştirilmiş *kuruluşsal (konstruktif) düşünce birimleri* olarak *ideal tip kavram*ları olacaktır" (39).

Weber'e göre, hem empirik temele bağlı, hem de konusunu genel/kapsayıcı biçimde açıklamak isteyen bir "sosyoloji" için tek olanak, ortaya empirik denetlemeye sürekli açık olmaları gereken son derece soyut kavramlar olarak ideal tip kavramları koyabilmektir. Bu kavram-

ları kurmaktan amaç, olgulara uygun bir şekilde yaklaşabilmektir. Bu amaç doğrultusunda, empirik temele bağlı kalma tutarlılığını koruyabilmesi için, sosyolojinin, ideal tipler yardımıyla konusuna yönelirken ve kültürel nitelikleri toplumsal eylemlerin motifleri olarak anlamaya çalışırken, bu kültürel niteliklerin tekil toplumsal eylemlerle olan bağıntısını, yani tek tek bireylerin bu kültürel niteliklere yükledikleri öznel anlamlarla yine aynı bireylerin eylemleri arasındaki bağıntıyı gözetmesi gereklidir. Weber bunu şöyle belirtmektedir.:

"Sosyolojide 'devlet', 'ulus', 'anonim şirket', 'aile', 'ordu' gibi veya bunlara benzer 'kurumlar' dan söz edildiğinde, bununla daha çok, yalnızca, olguların belirli bir tarz içersindeki akışı veya *bireyin* toplumsal eyleminin olanaklı olduğu kadar bizim tarafımızdan tasarlanmış süreçsel bir akışı kastedilir" (40)

Weber'in ideal tip kavramlarından neyi kastettiği, aşağıdaki alıntı içinde daha iyi görülebilir:

"Sosyoloji, çoğunlukla kendiliğinden anlaşılır olarak tasarlanmış *tip kavramları* kurar ve oluşun genel düzenliliklerini arar..... Sosyolojinin amacı, bu kavram ve kurallarla, kültürel önemi olan fenomenlerin tarihsel/nedensel biçimde saptanması işine yardımcı olmaktır. Her genelleştirici bilimde olduğu gibi, soyutlamanın özelliği, tarihsel oluşun somut gerçekliği karşısında bu tür kavramların göreli olarak içerik bakımından *boş* olmasını zorunlu bir koşul saymasıdır. Bu konuda özlenen şey, kavramların, gitgide yoruma elverişli duruma gelmesidir. Böyle bir gitgide yoruma daha elverişli hale gelme, (kavram ve olgu arasındaki) anlam uygunluğunun (Sinnadequat) en yüksek noktaya varmasıyla gerçekleşir. İşte, sosyolojide kavram kurma buna gayret eder. Bu amaç ise, *rasyonel* kavram ve kurallarla özellikle çok daha fazla ulaşılabilecek olan bir amaçtır. Gerçi sosyoloji, aynı zamanda irrasyonel (mistik, profetik, pnömatik, affektüel) fenomenlerle de kuramsal olarak ve bunlara uygun düşen kavramlar altında uğraşmayı da dener. Ama, ister rasyonel, ister irrasyonel olsun, *her* durumda sosyoloji, bu gerçekliğin bilgisine bir *form* içersinde ulaşmaya yardımcı olmakla yetinmelidir. Bu form, tarihsel bir fenomenin bir *yaklaşıklık* derecesi içinde ele alınmasıyla, bir veya daha çok kavramla bu fenomenlerin bir düzen içersinde anlaşılmasına olanak verir. Aynı tarihsel fenomen, örneğin, kendi oluş sürecinin bir bölümü içersinde 'feodal', öbüründe 'patrimonyal', bir başkasında 'bürokratik', bir diğerinde ise

'karizmatik' olarak biçimlenmiş olabilir. Bu sözcüklerle bazı şeyleri açıklayabildiğine inanılırsa, sosyoloji, kendi açısından, her türlü toplumsal oluşumlar hakkında *salt (ideal) tipler* ortaya atmak zorundadır. Bu tipler, kendi içlerinde, olanaklı olduğu kadar yetkin bir anlam uygunluğunun verimli niteliğini ortaya çıkarırlar. Ama, hemen de bu yüzden, bu soyut ideal salt formların içine, gerçeklikte oluşan şeyler yaklaşık olarak girerler. Tıpkı, bir fiziksel tepkimenin, soyut olarak düşünülmüş boş bir uzay tasarımı altında hesaplanması gibi. Sosyolojik kazuistik, yalnızca 'salt' ('ideal') tipten kalkılarak olanaklı hale gelebilir. Bunun dışında, sosyolojinin, yerine göre empirik - istatistiksel türden *ortalamacı* tipleri de yöntemsel açıklamalara gereksinim göstermeyen durumlar için kullanacağı, kendiliğinden anlaşılır. Ama, sosyoloji, *tipsel* durumlardan söz ettiğinde, şüphesiz, bakış tazlarına göre rasyonel veya irrasyonel olabilen bir duruma ait *ideal tipi* kasteder (özellikle ekonomi kuramında olduğu gibi). Bu, rasyonel, ama anlam bakımından gerçekliğe uygun olması istenen, kurulmuş (konstruierte) bir ideal tiptir" (41).

Yukarıdaki alıntı içersinde, Weber'in sosyolojik ikileme, yani sosyolojiyi salt empirik araştırma olma ile bir kültür felsefesi olma seçeneklerinden birini tercih etmeye zorlama girişimlerine olduğu kadar, daha geniş çerçevede kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi sorununa getirdiği çözüm önerisinin bazı ipuçlarını da yakalamak olanaklıdır. Weber, empirik temelde kaldığı sürece, Rickert'ten aldığı sözlerle, "ayrıtürdenliklerin sonsuzluğu" olarak gerçekliğin bir bilgisine ulaşılamayacağının bilincindedir (42). Rasyonel olarak kurulmuş ideal tiplerin bilgisel işlevi işte burada ortaya çıkmaktadır. Weber'e göre, sosyolojinin görevi, her ne kadar empirik temelde kaldığı sürece bireyin eylemindeki *öznel anlamı* yakalamaya çalışmaksa da , aynı sosyoloji, bu öznel anlamlar çokluğuna naif bir empirik araştırmanın sonuçları halinde zaten nüfuz edemez. Öyle ki, sosyoloji, bireyin tekil toplumsal eylemindeki öznel anlamı yakalayabilmek için bile, o konuda tüm bireylerin eylemlerini motive eden kültürel anlamları bu eylemlerin yönlendiricileri olarak soyut bir şekilde kavramamızı olanaklı kılacak bir ideal tip kavramı kuracaktır. Bireyin tekil toplumsal eylemini yönlendiren öznel anlam da, bu son derece soyut (bu anlamda: ideal) kavramın ışığında yakalanabilir. Sosyoloji için amaç olan şey, hiç şüphesiz, yüksek soyutluk derecelerinde kurulmuş olan ideal tipler

ile tekil toplumsal eylemler arasında bir anlam uygunluğunun sağlanmasıdır. Sosyoloji için *empirik denetlenebilirlik,* bu nedenle , onu bilim kılacak olan vazgeçilmez koşul olarak görünmektedir. Öbür yandan, genelleştirici de olsa, en nihayet bir kültür bilimi olarak sosyolojinin konusu "her dönemde ayrı bir renge bulanan" bir gerçeklik olduğundan, ideal tip kavramları, ancak, hep yenilenmeleri ve hatta değiştirilmeleri gerekebilecek olan kavramlardır. Başka bir deyişle, konusunun özelliğinden dolayı, kültür bilimlerinde kavram kurma hep *geçici* bir karaktere sahiptir. Onları empirik olarak *sürekli* denetleme gereksiniminin bir kaynağı da budur. Bu, özellikle bireyselleştirici kültür bilimlerinin, örneğin tarih biliminin kurduğu kavramlar için çok daha geçerlidir. Örneğin 19. yüzyıl kapitalizmi ile 20. yüzyıl kapitalizmi arasında belirgin farklar vardır ve tarihçi 19. yüzyıl kapitalizmi için geliştirmiş olduğu bir tip kavramı olarak "kapitalizm" kavramını, 20. yüzyıla uygulayamaz. Kültür bilimlerinde kavram kurmanın bu *geçici* karakterini Weber şu tümceleriyle belirtmektedir:

"Sonsuz gençliklerini daima koruyan bilimler vardır. Tüm tarihsel disiplinler, yani kültürün sonsuz akışı içersinde daima yeni problem konumları, problem çerçeveleri ile karşılaşan tüm disiplinler böyledir. Bu disiplinlere düşebilecek olan şey, ancak, süreç içersindeki tekdüzelikler için, daima *yeni* bir kavram, yeni bir ideal tip kurarak çalışmaktır" [43]

Weber'in sosyolojinin kuracağı kavramlara neden "ideal" niteliğini yüklediği şimdi daha iyi anlaşılabilir. Weber, "ideal" niteliğinin yanlış çağrışımlara yol açabileceğini de düşünmüş olmalıdır ki, yazılarında, sık sık, "ideal" yerine "salt" (rein) sözcüğünü kullanmayı yeğler. İdeal tipler, "içi boş" olarak kurulmuş kavramlardır. Bunların bir içeriğe kavuşmaları, ancak, nesneleri hakkında olanaklı olduğu ölçüde anlam bakımından bir uygunluk taşımalarına bağlıdır. İdeal tipler, kültür gerçekliğini rasyonel olarak *yeniden kurma* (Wiederaufbau) ediminin ürünleri olduklarından, konuları olan gerçeklik karşısında tam anlamıyla *formel* bir nitelik de gösterirler. Zaten Weber de, sosyolojinin, konusuna "belirli formlar içersinde" yönelebileceğini belirtmektedir ki, bu nokta, kitabın son bölümünde, Weber'in *formel sosyoloji* ile bağını göstermek üzere tekrar ele alınacaktır. Ama yeniden vurgulamak gerekirse, ideal tipleri, Weber'in sözleriyle, "hiçbir işe yaramayan soyutlamalar" olmaktan, ancak empirik yoldan içlerinin doldurulması ve

yine empirik yoldan denetime açık tutulmaları kurtarabilir [44]. Weber, bu konuda şunları eklemektedir:

"Bu tipler, gerçeklikte en azından herhangi bir benzerlik içersinde gözlemlenebilen şeylere uygun olmalıdırlar. Bir ideal tip, daha sonraki bir duruma uymayabilir. Olgusal şansın, tam bir ideal-tipsel anlama uygun olacağı tarzındaki bir koşutluğa dayanarak, bunun süreç içersinde *sürekli* tekrarlanacağı sanılmamalıdır. Tersine, böyle bir şeyin olup olmayacağı, yalnızca ve her durumda, dışsal bir deneyle gösterilebilir" [45].

b) Diğer Kavram Türleri Karşısında İdeal Tipler:

Weber, sosyolojinin ve genellikle tüm kültür bilimlerinin *yalnızca* tip kavramları ile çalışması gereken bilimler olduklarını da söylememektedir. Kültür bilimlerinde *başat* kavram türü tip kavramlarıdır; ama her kültür bilimi, doğa bilimlerinin genel kavramları (yasa kavramları) dışta kalmak üzere, gereksinim duyduğu diğer kavram türlerine de başvurabilir. Örneğin Weber, sosyolojinin "kollektif düşünce ögeleri"nden de yararlanması gerektiğini vurgular ve hatta ideal tip kavramlarının bazan *kollektif kavramlar* niteliği taşıyabileceğini de belirtir. Ancak, "kollektif kavram" terimi *Durkheim* örneğinde, pozitivist sosyoloji içinde *pozitivist kavram realizmine* bağlı şekilde yorumlanmıştır. Bu bakımdan, Weber'e göre, sosyoloji, ideal tipleri kollektif kavramlar olarak kullanırken, pozitivist sosyolojinin bu kavramlara yüklediği genel kavram ve yasa kavramı niteliğini bu kavramlardan soyacaktır ve bu kavramları bir "anlamacı sosyoloji" nin amaçları doğrultusunda nasıl kullanabileceğini araştıracaktır. Weber, kollektif kavramlar kullanmanın, "sosyoloji için bir *kavramsal terminoloji*ye sahip olabilmek için gerekli" olduğunu belirterek [46], "anlamacı sosyoloji" nin bu kavramlarla üç yönden ilgisini şöyle açıklar:

1- Kollektif kavramlar, her şeyden önce *normatif* anlamlarıyla olduğu gibi sosyolojiye taşınamazlar. Weber bunu şöyle açıklamaktadır:

"Hukukçular, günlük dilde devlet veya benzeri hukuk kavramlarını normatif açıdan ele alırlar. Oysa sosyoloji için 'devlet' bir olgudur ve her durumda *hukuksallık* taşıyan bir olgu da değildir. Sosyoloji için

hiçbir zaman, 'eyleyen kişi'yi bağlayıcı bir kollektif kişilik yoktur. Sosyolojide devlet, ulus, anonim şirket, aile, ordu gibi veya buna benzer 'kurumlar'dan söz edildiğinde, bununla daha çok, *yalnızca,* olguların belirli bir tarzdaki akışı veya bireyin toplumsal eyleminin olanaklı olduğu kadar bizim tarafımızdan tasarlanmış süreçsel bir akışı kastedilir. Öyleyse, sosyoloji, hukukçularca bilinçli olarak kesin/ normatif biçimde konumlanmış olan hukuksal bir kavramı, tamamen ayrı bir anlamda kullanmaktadır" (47).

2. Sosyoloji, kollektif kavramları, bu kavramların soyut mantıksal genelliğinden ve normatif anlam içeriğinden hareketle değil, bireyin bu kavramlara verdiği *öznel anlamı* açısından ele alabilir. Bir başka deyişle, kollektif kavramlar, toplum bireylerinin bu kavramları nasıl tasarladıklarını, bu kavramları öznel bilinçlerinde ne şekilde benimsediklerini saptamak amacıyla sosyolojide bir kullanım alanı bulabilirler ki, bu durumda onlar artık ideal tiplere dönüşmüş olurlar ve toplumsal eylemlerin yorumlanmasının rasyonel araçları haline gelirler. Weber şöyle der:

"Eylemin yorumu, temelde yatan önemli etkenleri dikkate almak zorundadır. Yani, günlük, hukuksal veya başka bir alana ait düşünce tarzlarına bağlı olarak kollektif biçimde kurulmuş ve reel insan kafasında bir bölümüyle olanaklı, bir bölümüyle gerekli bir şey olarak tasarlanmış olan şeyi, yani *tasarımları* dikkate almak zorundadır... Eylemlere bu tür tasarımlar yön verir ve bu nitelikleriyle bu tasarımlar, reel insan eylemlerinin ait olduğu sürecin tarzı hakkında, oldukça ağırlıklı, hatta çoğu zaman başat bir nedensel anlam taşırlar. Öncelikle, geçerli sayılan veya sayılmayan *gerekliliklerin* (ahlâksal, hukuksal, politik, v.b. normların - çev-) tasarımları olarak... Çünkü, bazı insanlar, eylemlerini , olacağını veya öyle olması *gerekeceğini* sandıkları bir tasarıma göre yönlendirirler... Bu bakımdan, bir açıklık ve süreklilik kazanmak istiyorsa, sosyolojinin kendine özgü bir terminoloji geliştirmesi şöyle olanaklı olabilir: Bir kez, günlük dilden, yalnızca hukuksal geçerlilik için değil, hatta giderek daha çok reel oluşumları açıklamak için kullanılan bu kavramları tamamen ayıklamak ve tamamen yeniden kurulmuş sözcükler konumlamak. Öyle ki, bu sözcükler, en azında, önemli sayılan olgusal durumlar için ve bunları kapsamak üzere kurulabilsinler." (48).

3. Weber, artık normatif anlamlarından soyulanak ideal tiplere dönüştürülmüş halleriyle kollektif kavramların, genel açıklamalar peşindeki sosyoloji için "bütünden hareket etme" olanağı vereceğini belirtir. Ancak, kollektif kavramlara böyle bakılmadığı sürece, onlar, "pozitivist önyargıcılık" ve "yanlış bir kavram realizmi" altında, toplumun tümdengelimsel yoldan açıklanmasının araçları durumuna düşerler. Sosyoloji, bu kavramlar aracılığıyla, "bütün"ü, *betimsel kalması gereken bir işlevselci bakış altında* ele alabilir. Sosyolojide bütün - parça ilişkisi *işlevsel bir ilişki* olarak kurulmalı ve konumlanmalıdır. O halde, normatif anlamlarından soyulanak ideal tiplere dönüştürülmüş olan kollektif kavramlar, sosyolojinin, toplumu organik/işlevsel bir bütün olarak gören bakış açısı altında bir kullanım alanı bulacaklardır. Bu öbür yandan, ideal tiplerin aynı zamanda *işlev kavramları* olarak kurulmaları gerektiğini gösterir. Fizikten örnek vermek gerekirse, "hız" kavramı, "zaman içinde alınan yol" olarak tanımlandığında, ne "zaman" ne de "yol" kavramları, tek başlarına "hız" kavramının yüklemi olabilmektedir; tersine "hız", "zaman" ve "yol" arasındaki bir ilişkinin kavramı olmaktadır. Yani ideal tipler, çoğunlukla, klasik tanım öğretisindeki ad tanımları (nominal definition) aracılığıyla değil, ancak ilişki tanımları aracılığıyla ve *ilişki kavramları* olarak kurulabilirler. Dolayısıyla sosyoloji de toplumu, bir ilişkiler bütünü olarak görmeyi sağlayacak ilişki kavramları olarak işlev kavramlarına başvuracaktır. Weber, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"(Organik) bir sosyolojinin yöntemleri,toplumsal eylemlerin 'bütün' den kalkılarak açıklanmasının ve bireyin ve bireyin durumunun yaklaşık olarak yorumlanmasının yollarını arar (örneğin, 'kamu ekonomisi'ni bir bütün olarak açıklamak gibi). Bunun gibi, fizyoloji, bedenimizdeki bir organın yerini, organizmanın 'genel işleyişi' içinde ele alır... Bir bütünün parçalarını açıklamakta böyle bir *işlevsel* bakış tarzı üzerinde, betimsel kaldığı sürece tartışmaya gerek yoktur. Yorumlayıcı bir sosyoloji açısından böyle bir bakış tarzı, 1. pratik bir bakış sağlar ve öngörülen yönelim amaçlarına hizmet eder (ve bu, bir işlev içinde çok yararlı ve gereklidir). Ancak, bu tarz bir işlevsel ifade biçiminin değerini saptama sırasında yanlış bir kavram realizmine yol açılması büyük ölçüde olanak içindedir. 2. Bu ifade biçimi, yalnızca, herhangi bir toplumsal eylemi kalıplar altında saptamamıza yarar. Eylemi yorumlayıcı biçimde anlamak, bir ilişkinin açıklanması açısından

önemlidir. Ne var ki, (burada belirtilen anlamı içinde) sosyolojinin işi, burada başlar: Biz ('organizmalar'a karşıt olarak) 'toplumsal kurumlar' karşısında şu durumdayız: (Bir nedenselliğe dayanarak olgu ve kurumların belirlenmesi ve tekil olanın 'açıklanması' bakımından) işlevsel ilişki ve düzenliliklerin ('yasalar') tam olarak saptanması konusunda, 'doğa bilimleri'nin yaptıklarının tamamen *dışında,* sonsuz bir erişilmezlikle uğraşmak zorundayız. 'Toplumsal olay'a katılmış olan bireyin durumunu *anlamak* için, yalnızca bireyin durumunu işlevsel olarak kavramak ve bunu bir kural altında saptamak durumundayız. Gözlemciden çok yorumlayıcı olan bu açıklamanın işlerliği, elde edilen sonuçların yorumuna bağlı olarak, hipotetik ve parçalı bir karaktere bağlıdır. Ama doğaldır ki, bu, tamamen sosyolojik bilme tarzına ait özel bir durumdur" (49).

Weber, kollektif kavramları ideal tiplerden ayırdıktan veya onların ideal tiplere nasıl dönüştürülebileceğini belirttikten sonra, ideal tipleri *empirik ortalamalar* veya *ortalama tipleri* olarak andığı bir kavram türünden de ayırır. Weber, bu ayırımı şöyle yapmaktadır:

"Şurası açık kılınmalıdır ki, sosyoloji alanında 'ortalamalar' veya 'ortalama tipler', yalnızca, nitelik bakımından aynı anlama sahip belirli durumların *derece* farklılıkları olarak ele alındığı sürece, bir birim ölçüye vurularak açıklanabilir olan şeyler olarak kurulabilirler... Ancak, tarihsel veya sosyolojik açıdan ele alman eylemler, çoğu durumda nitelik olarak "ayrıtürden" (heterojen) motiflerden etkilenirler. Bu bilimler arasında bir ortalama, bu bilimlerin özgül olanı anlamaya yönelik tutumları açısından asla olanaklı değildir" (50); "Sosyolojik istatistik (kriminal, mesleki istatistikler, ücret veya bina istatistikleri, v.b.), yalnızca sonuç durumundaki süreçler için söz konusu olabilir" (51).

Empirik ortalamalar, ortalama tipleri veya *istatistik kavramları,* Weber'e göre, empirik verilerin, sayma, ölçme, grafiğe aktarma, soru kâğıdı, anket, v.b. gibi empirik teknikler aracılığıyla, "bir birim ölçüye vurularak" matematiksel yoldan ifade edilmelerini sağlarlar. Ancak istatistiksel usullerle elde edilen empirik ortalamalar, "sonuç durumundaki süreçler"in sayı kavramlarıyla betimlemesini sağlamaktan öteye geçemezler. Üstelik istatistikler, bize ancak eştürden (homojen) olgular, yani *yalnızca* doğum, *yalnızca* ölüm, *yalnızca* ücret, v.b. oran veya grafiklerini sağlayabilirler. Oysa, bir toplumsal eylem belki de

sınırsız sayıda ayrıtürden (heterojen) motiften etkilenmiş olabilir. İşte kültür bilimleri ve tabii ki sosyoloji için önemli olan, kültürel nitelikli bu motiflerle eylemler arasındaki anlam bağlamını anlamamıza yardımcı olacak kavramlarla, yani ideal tip kavramlarıyla çalışmaktır.

Weber'in ideal tiplerini, özellikle *ideolojik kavramlar*dan ayırmak gerekir. Weber, "Hıristiyanlığın özü", "gerçek sosyalizm", "arı Türkçülük" gibi kavramların, birey, grup veya sınıfların arzu, beklenti, inanç ve ideolojileri doğrultusunda geliştirilmiş ve ama sonradan aynı birey, grup veya sınıf tarafından kendilerine şaşmaz bir gerçeklik bilgisi olma niteliği de yüklet'ilmiş kavramlar olarak, zaten bilimde yer alamayacaklarını belirtir. "Bu gibi kavramlara bilimde yer yoktur." (52). Bu gibi kavramlarla bilimsel kavramlar olarak ideal tiplerin tek ortak yönü, ikisinin de mantıksal/rasyonel kuruluşa sahip olmalarıdır. Ama ideolojik kavramlar, bir bilgi içeriği taşıdıkları iddiası ile ortaya atılmaların rağmen, *olan*'ı değil, arzulanan, beklenen bir şey olarak *olması gereken*'i (o da çok değişik ve hatta karşıt tarzlar içersinde) ifade ederler. Dolayısıyla, belirli bir ahlâk, din ve ideolojide, rasyonalizm, değersel bazlı bir dogmatik amaç uğruna kullanılmaktadır. İdeal tiplerde (ve tabii tüm bilimsel kavramlarda) ise, rasyonalizme ve rasyonel kavram kurma edimine, yalnızca empirik olmasına çalışılan bir bilgi içeriğiyle bu kavramları doldurmak amacıyla başvurulmaktadır. Bu bakımdan, *rasyonel ahlâk* veya *rasyonel din* ile *rasyonel bilim* farklı şeylerdir. Weber, bunu şöyle ifade etmektedir:

"Rasyonellik, ahlâksallığı ve dinselliği bizzat yaratan şeydir. Ama bir rasyonel ürün olarak rasyonel ahlâk, kendi sistematik postulatlarına dayanarak kendine yeterli bir dünya, bir kosmos yaratmıştır. Bilimsel açıdan bakıldığında, bunları toptan yadsımak gerekir" (53).

Weber son olarak, ideal tipler ile *hipotez*ler arasındaki ilişki üstünde durur. Weber'e göre, ideal tipler "kuruluşsal (konstruktif) düşünce birimleri" dir ve yalnızca kültür bilimlerinin bilgi elde etme tarzlarına özgü anlatım ve açıklama araçlarıdır (54). Bu durumda ideal tipler, ancak, birer yapıtaşı olarak "hipotez kurmayı amaca uygun bir yöne çekmeye yarayacak kalıplardır "(55). Burada, bir kavram türü olarak ideal tiplerin, kavram olmaları bakımından zaten hipotezlerden

farklı olacaklarının açık olduğu, bunun burada belirtilmesinin gereksizliği düşünülebilir. Ancak ileride görülebileceği gibi, Weber'in ideal tipleri, zaman zaman hipotez olarak da yorumlanmıştır. Oysa Weber, ideal tiplere, olgulara rasyonel olarak nüfuz etmeyi sağlayarak bizi hipotezlere ve kuramlara götürecek "ilk kılavuzlar" gözüyle bakar (56). Yine Weber'e göre, ideal tipler, "belirli bir alanda konuyu rasyonel olarak anlamaya kapı aralayan düşünce gücünün ilk anlama hamleleridir" (57). Bu hamle az veya çok doğrulandığı oranda, "olgular okyanusu"na uygun bir yaklaşım sağlanmış olur. "İdeal tiplerin kapsayıcı yetkinliği artıkça, hipotezler gerçeklik kazanır "(58). Öyleyse, ideal tiplerin hipotezler değil, hipotezlerin geliştirilmesinde kullanılan kavramsal birimler, kavramsal yapıtaşları olduğu açıktır. Bu durum, bizzat Weber'in konulu çalışmalarından örneklerle açıklığa kavuşturulabilir. Örneğin Weber için "kapitalizm" ve "protestan ahlâkı", birer tarihsel tip kavramıdır. Weber bu iki tip kavramını, "protestan ahlâkının kapitalizmin doğuşundaki etkenlerden biri olduğu" hakkındaki ünlü hipotezinde kullanmıştır. (59). Sonuç olarak, hipotez, birden çok kavram arasında kurulmuş bir kavramsal bağlamdır.

Bu alt bölümü, Weber'in ideal tipler hakkındaki şu benzetmesi ile bitirmek uygun olacaktır:

"İdeal tipler, şimdiye kadar hep tekrarlandığı gibi, empirik olguların uçsuz bucaksız okyanusu üzerinde sığınılması gereken limanlardır. " (60).

c) Pozitivist ve Rickertçi Talepler Karşısında İdeal Tipler:

Weber'in ideal tipler kuramı da içinde olmak üzere, tüm bilim ve sosyoloji kuramını bir polemik içersinde geliştirmiş olması, Weber'de ideal tiplerin pozitivist bilim anlayışı ve pozitivist sosyoloji ve Rickertçi bilim anlayışı ve yine Rickertçi kültür felsefesi ile karşılaştırıldığında, Weber'in sosyolojisi açısından ne tür bir öneme sahip olduklarını göstermek bakımından gereklidir.

Aron'un da belirttiği gibi, "Weber, Kantçı gelenekten, salt empirik bilimin sınırlılığı düşüncesini almıştır" (61). Yani bir bakış açısı ve bir toplu kavrayış hamlesi olmadan, tekil empirik gözlemlerden bir bilgi üretilemez. "Modern bilim, sadece empirik düzlemde kaldığı

sürece, dünya üzerine, nedensel ilişkilerin bir sistemi olarak eğilemez "(62). Burada empirik gözlemlerimizi belirli bir bakış açısı altında kavramlaştırmak yoluyla bu dünyaya nüfuz edebiliriz. Ancak, özellikle kültür bilimlerinin kavramları, son derece yüksek soyutlamalar halindeki "ideal" tip kavramları olarak kurulabildiğinden, onların olgulardan kopuk spekülatif kavramlara dönüşmesi rizikosu hep vardır ve Weber'in ısrarla belirttiği gibi, onlar *sürekli* bir empirik denetleme etkinliğine açık tutulmalıdır. Bu yapılabildiği, yani kurulan kavramlara, ideal tiplere, empiriden kopuk bir metafiziksel genellik, ideolojik ve normatif bir nitelik yükletilmediği sürece; dinlerin, ideolojilerin, ahlâk sistemlerinin, v.b. belirli niyetlerle gerçekmiş gibi sundukları her türden "dünya tabloları"na bilimin kapısı kapanmış olur ve bu dünya, insanın önünde "çıplak bir deneyim nesnesi olarak kalır" (63). Böylece de, önyargılardan arınmış, *özgürleşmiş bir bilim,* eğer bireyselleştirici bir bilgi ilgisine sahipse, "tarihsel bireysellikler" in çok sayıda ideal tiplerini, "ilgimize ve araştırmanın gereklerine göre konumlayabilir" (64). Örneğin, Weber'in baş örneği olarak "kapitalizm" kavramını ("kapitalizm" in ideal tipini), "a) ya bireysel kâra dayalı bir ekonomi, veya b) aile yaşamını parçalayan, sert kurallara dayalı bir mübadele düzeni üzerinde örgütlenmiş bir ekonomi, olarak kurmak olanaklıdır" (65). Veya aynı özgürleşmiş bilim, sosyoloji gibi genelleştirici bir bilgi ilgisine sahipse, örneğin çok sayıda tarihsel birey sellik içinde göreli olarak benzerlik ve yaklaşıklık ölçüsünde tekrar eden bir toplumsal olgu olarak "bürokrasi" kavramını ("bürokrasi"nin ideal tipini) şöyle kurabilir: "Bürokrasi", yazılı kurallara, hukuksal düzenlemelere ve hiyerarşiye dayalı bir örgütlenme türüdür.

O halde ideal tipler, gerçekliğe şu veya bu *görüş açısı* altında eğilirken kullanacağımız ve bu görüş doğrultusunda *bizim taraftımızdan* ortaya atılmış "kılavuz kavramları"dır. İdeal tipler kurmaktan amacımız, gerçekliği tümüyle kucaklamak değil, gerçeklik hakkında, kendi görüş açımız ve seçimimiz doğrultusunda geliştirilmiş bir *yorum* ortaya koyabilmektir. Bilim, zaten Rickert'in belirttiği gibi, özünde irrasyonel olan gerçekliği, bize ait rasyonel araçlarla rasyonelleştirmesi bakımından, kökeninde yorumlayıcı bir etkinliktir. Üstelik bu rasyonel araçları, bir de bize ait görüş açıları altında kullandığımızdan, bu demektir ki, aynı rasyonel araçlar başka görüş açıları altında da kullanılabileceğinden, bilimsel etkinlik, *de facto* bir yorum-

lar çokluğu halinde karşımıza çıkar. Bu genel saptamayı sosyoloji için özelleştirdiğimizde, ancak bir "yorumlayıcı sosyoloji" den söz etmenin gerekliliği de anlaşılır. Sosyolojide, "tam olarak doğru veya yanlış değil, ancak az veya çok oranda işe yarayan verimli bir betimleme söz konusudur."(66).

Böyle bir sosyoloji, artık "Rickertçi metafizikten de, pozitivist önyargıcılıktan da kurtulmuş olur" (67). Çünkü Weber'e göre, pozitivizmin en büyük yanılgısı, bir kültür gerçekliği olan tarih ve toplumda, doğabilimsel anlamda yasalar arayan bir bilim olarak sosyolojiyi temellendirmek istemesi olmuştur. Oysa tarih ve toplum, yasa kavramları altında ele alınamaz. Bu, özellikle bireyselleştirici bir kültür bilimi olarak tarih bilimini ortadan kaldırmak olur ve gerçekten de Comte, kendi bilimler sistemi içersinde tarih bilimine yer vermemekle bunu yapmıştır. Çünkü yasa kavramları, olgular arasında genel ve ortak belirleyiciler bulunduğu varsayımına göre kurulurlar. Oysa *tarihçi* Weber'e göre, tarihsel gerçekliğe böyle bir yasacı yaklaşım, herşeyden önce verimsizdir. Çünkü, karşılaştırmalı din tarihinde hâlâ en büyük ad olduğu gibi, din sosyolojisinin de kurucularından olan Weber'e göre, "din" gibi bir toplumsal olgu, insanlık tarihi için geçerli ortak belirleyicilere göre açıklanamaz. Bunun için, tek tek dinlerin, ayrı tarihsel dönemlerdeki değişik konum ve işlevlerine, bireyselleştirici bir tutumla bakmak gerekir. Weber'in kendi yapıtlarından örnek vermek gerekirse, örneğin Weber, "protestan ahlâkı" ile "kapitalizm" arasındaki ilişkiyi , hiçbir zaman, "*genellikle* dinin toplumsal ve ekonomik yapı üzerindeki etkileri" gibi toptancı bir açıdan veya "ekonomik altyapının bir üstyapı kurumu olarak dini her zaman belirlediği" gibi bir yasacı tutum altında ele almaz. Weber'i ilgilendiren, "kapitalizm" gibi bir defalık bir tarihsel olguyu veya süreci anlamak için, "protestan ahlâkı" gibi bir dinsel/tarihsel etkeni, "nedenlerden biri" olarak ele almaktır. Burada Weber, önce bir tarihsel ideal-tip olarak "kapitalizm" i tanımlar. Weber'de "kapitalizm, yalnızca Batı ülkelerinde bulunan ve tasarruf etmek amacıyla kâra yönelik bir ekonomik örgütlenme biçimi" olarak konumlanır. Öbür yandan, "protestan ahlâkı", özellikle Kalvinci yönüyle, "tasarruf" ve "biriktirme"yi öngören bir motif olarak, "kapitalizm"in doğuşundaki etkenlerden biri olarak işlenir; daha sonra, "kapitalizm" in ortaya çıkış *nedenlerinden biri* olarak "protestan ahlâkı" ile "kapitalizm" arasındaki *nedensel bağını* araştırılır.

Şüphesiz ki, "protestan ahlâkı", burada, karmaşık nedenler topluluğundan, seçmeci bir tutumla ayıklanıp üste çıkarılmıştır ve dolayısıyla "kapitalizm" in tek ve biricik nedeni zaten olamaz. Ayrıca, tarih ve toplum olguları ve olayları için her dönemde geçerliliğini koruyan en belirleyici bir neden veya nedenler topluluğu, baz oluşturan neden veya nedenler topluluğu da yoktur. Öyleyse, özellikle bireyselleştirici bir bilim olarak tarihi biliminin bir "yasacı şematik" altında çalışamayacağı açıktır ve tarih bilimi, kendi ideal tiplerini ancak "bireysel olanın kavramı" olarak kurabilir. Pozitivistlerin önerdiği bir "yasacı şematik" altında çalışmamak, genelleştirici bir bilim olmasına rağmen, sosyoloji için de geçerlidir. Sosyoloji, Dilthey ve Rickert'te olduğu gibi, Weber'de de, Comte'un anladığı anlamda bir "yasa bilimi" olamaz ve sosyoloji de, soyutlama dereceleri çok yüksek kavramlar olarak ideal tiplerle çalışmasına rağmen, bu kavramları yasa kavramları olarak yorumlayamaz.

Öyleyse, ister tarih biliminde olsun, ister sosyolojide olsun, ideal tipler, tarihçinin ve sosyologun özgür ve seçmeci bir tutumla ve kendi görüş açısı altında geliştirdiği kavramlar olurlar. Sosyolojiyi, *pozitivist önyargıcılıktan* da, Rickertçi *değerler metafiziğ*inden de, ideal tiplerin bu özelliği kurtarır (68). Ama bilim adamları olarak tarihçinin ve sosyologun bu özgürlüğü, sık sık değinildiği gibi, bir anarşiyi ve keyfîliği ifade etmez. Çünkü, konusunu seçmiş, sorusunu sormuş olan bir tarihçi ve sosyolog için, artık sadece gerçekliğe yönelmek kalmıştır. "Gerçeklik üzerine nedensel ilişkileri saptama işinde ise özgür olamayız" (69).

3. ANLAMA VE İDEAL TİPLER

a) Kültür Bilimleri ve Anlama:

Weber'in ideal tipler kuramı, sosyolojinin bir "bilim" statüsü kazanabilmesi için gerekli olan empiriklik ve rasyonellik taleplerini en uygun şekilde karşılayacak kavram türünü saptama girişiminin bir ürünüdür. İdeal tiplerin, Weber'in sözleriyle, "kültür bilimlerine özgü bilme tarzına uygun olsun diye geliştirilmiş *yöntemsel araçlar*" oldukları açıktır (70). Weber'in sosyoloji için önerdiği yöntemin ise; neden-

sel/anlamacı bir yöntem olduğu geride kalan sayfalarda gösterilmeye çalışıldı. Weber için sosyolojik olgu, ancak kültürel nitelikler aracılığıyla kendisine ulaşılabilecek, yani olguyu motive eden *anlamın* saptanmasından sonra nedensel olarak açıklanabilecek bir olgudur. Öyle ki, sosyolojinin temel olgusu olarak *toplumsal eyleme* yönelebilmek, ancak o *eylemin kültürel anlamını anlamak* yoluyla olanaklıdır. Öyleyse, *anlama yöntemi,* sosyolojik kavramlar olarak ideal tiplerin kurulmasında da, bu kavramları yapıtaşları olarak içeren hipotez ve kuramların geliştirilmesinde de, başat yöntem durumundadır.

"Çağının en geniş tarih bilgisine sahip kişisi" olarak Weber, daha 18. yüzyılda *Herder* ile başlayıp Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul), Dilthey ve Rickert tarafından ortaklaşa paylaşılan bir görüş olarak, "kültürel olguların bir defalık durumlarını kendi özgüllükleri içinde bireysel bütünlükler olarak anlamak gerektiği "görüşüne bağlıdır (71). Geçen yüzyılda Alman Tarih Okulu tarafından "tarih bilimleri", bu yüzyılda Dilthey tarafından "tin bilimleri", Rickert tarafından "kültür bilimleri" adlarıyla anılan bir bilimler grubu için anlama yöntemi, bu düşünce geleneği içersinde, bu bilimler grubunu karakterize eden şey sayılagelmiştir.

Ancak, Weber ile örneğin Dilthey arasında, anlama yönteminin kültür bilimlerinde uygulanması açısından görüş farklılıkları da vardır. (72). Bu görüş farklılıklarına ileride yeri geldiğinde değineceğiz. Şimdi Weber'de genellikle "anlama" nın ve özellikle "anlama yöntemi"nin nasıl konumlandığını görmek gerekecektir.

b) Anlamanın Kaynağı: Yaşanmışlık ve Rasyonellik:

Aron'un belirttiği gibi, Weber, "anlama"yı, "belirlemekten çok karakterize eder" (73). Weber'in "anlama"yı ele alış tarzı konusunda Aron şu yorumu getirmektedir:

"Weber'in anlama kuramının araştırılması, bu kuramın temellerinin çok anlamlı olması ve kuramın yalnızca başka yorumlarla tartışma içersinde geliştirilmiş olması nedeniyle özellikle güçleşir. Anlamaya elverişli olma kavramı olarak *anlam* (Sinn) belirsizdir: bu kavramın, Rickert'te olduğu gibi, fiziksel ve psişik alanlar dışında bir üçüncü alana mı ait olduğu, veya onun tam psişik bir realite olarak mı tanımlanması gerekeceği açık değildir... Anlama kavramını daha da

açmak istersek, *Karl Jaspers*'in yorumuna dönmek zorundayız. Jaspers, *anlam bağlamı* ile *nedensel ilişki* arasında soyut bir karşıtlık görmektedir. Jaspers'te anlama, aşağı yukarı şudur: Aldatılan kişi intikam almak ister; öfkeli bir adam, hasmını devirmek arzusundadır. Biz bu çeşit bağlamları *aracısız* anlarız. Buna karşılık, beyindeki bir sinir kopması ile anımsama işlevinin bozulması arasındaki ilişkiyi *nedensel* yoldan kavrarız. Belirli olayların düzenli bir biçimde birbirini izlemesi, bize, bu konuda bir kural koyma olanağı verir. Biz, bu tür kurallarla, olayları bir genel yasa altında toplamayı deneriz. Bu bakımdan, *psikologların* gözünde, anlam bağlamı ile nedensel ilişki arasında soyut bir karşıtlık vardır. Ne var ki, insanî bir durumun (bir eylemin) duygu içeriğinden hareketle *yorumlanması*, aynı durumun (eylemin) sinir sistemine bağlanarak *açıklanmasını* hiç de engellemez. Böyle bir örnekle, Weber'in düşüncesine, anlama ve nedenselliği birbirlerine bağıntılandırmanın gerekli olduğunu düşündüğümüzde, daha fazla yaklaşmış oluruz. Psikolog, kendisi de zaman zaman öfkelenen bir insan, öfke duygusunu kendinde hissetmiş biri olarak, öfkelenen kişinin eylemini açıklamakta böylece bir nedensel ilişki saptamış olmakla yetinebilir. Sosyolog ve tarihçi ise, kendinde hissetme yardımıyla, belirli ve bir defalık bir durum hakkında bir yorum ortaya koymak ister" (74).

Gerçekten de, Weber'de *anlama* ile *nedensellik* arasında bir soyut karşıtlık olmadığı, tam tersine Weber'in hep bir *nedensel anlama*dan söz ettiğini, önceki sayfalarda göstermeye çalıştık. Aron'un "kendinde hissetme" dediği ve Türkçeye "özdeşleyim" olarak geçmiş olan "Einfühlung" terimi, Herder'den beri, insanı ve insan ürünlerini kavramakta bazan içebakışçı (introspektif), bazan sezgici (intuitionel) bir yöntem olarak önerilmiştir ve Dilthey'ın elinde, kültür bilimleri için önerilen bir yöntem olarak "anlama yöntemi" ne dönüştürülmüştür. Weber, Dilthey'dan aldığı etkilerle, anlama yönteminin kültür bilimleri için başat yöntem olduğunu vurgularsa da, bu yöntemin yalnızca içebakışçı ve sezgici yolda kullanılması halinde, empirik denetlemeye açık sonuçlar elde etmeye elverişli olamayacağını ileri sürer. Çünkü Weber'e göre, empirik temele dayalı bir kültür bilimi, eylemin motifi durumundaki "anlam"ı, "tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş imgeler", yani *öznel anlam*lar olarak saptamak durumundadır. Özellikle genelleştirici bir kültür bilimi olarak sosyoloji, genel düzenlilikler ve kurallılıklar ortaya koymaya çalışırken, bunları ancak anlama yoluyla

ortaya koyabileceğini unutmamalıdır. Weber, bunu şöyle belirtmektedir:

"('İçsel' veya 'dışsal') tüm insanî durum, bir süreç veya oluşun tümü içersinde, bir kurallılıktan çıkan ilişkilerin varolduğunu gösterir. Sadece ve sadece insanî bir duruma özgü bir anlam taşıyan ilişki ve kurallılıklardan ibaret olan bu şeyler ise, ancak *anlama* yoluyla açıklanabilir (yorumlanabilir) hale gelirler" (75).

Aslında *açıklama*, bilimsel etkinliği niteleyen temel yöndür. Başka bir deyişle, bilim, konusunu nedenlerine dayanarak açıklamak isteyen bir bilgi etkinliğidir. Ancak, ister genelleştirici yasa bilimi olarak fizikte olsun, ister genelleştirici, ama yasa bilimi olmayan sosyolojide olsun, her açıklama, empirik yoldan tüketesiye doğrulanamayan bir *nedensel yorum* olmaktan kurtulamaz. Bu, özellikle kültür bilimleri içinde nedensel/açıklamacı bir bilim olmak isteyen sosyolojide daha da belirgin olarak karşımıza çıkar. Zaten Weber'e göre, gerçekliğin bilgisine ulaşmak isteyen tüm bilimlerin ideali *bilgide apaçıklığa* (Evidenz) ulaşmak olmakla birlikte, hiçbir bilim böyle bir apaçıklığa ulaştığını ileri süremez. Dolayısıyla tüm bilimsel bilgi *hipotetik* bir karakter taşır. Weber, bunu şöyle dile getirmektedir:

"Her yorum, şüphesiz ki apaçıklığa ulaşmaya çalışır. Ama uygun ve çok açık ve seçik bir yorum bile, böyle bir apaçıklığa ulaşabildiğini ve bu apaçıklık karakterine sahip olduğunu savunamaz. Buna, nedensel bir yorum olmak da dahildir. Bu türlü yorumlar, olsa olsa, özel bir açıklığa sahip nedensel *hipotezler*dir. "(76).

Şimdi tüm bilimler için geçerli bu genel saptamanın ışığında, sosyoloji için *anlama* yoluyla kazanılmış bir *yorum*un niteliğinin ne olduğu sorulabilir. Weber, bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır:

"İnsanî bir durumun yorum yoluyla kazanılmış 'anlam'ı, ancak ve öncelikle, özel ve çeşitli derecelerde niteliksel bir 'açıklık' içerir. Bir yorumun yüksek derecede bir apaçıklığa sahip olması, onun empirik geçerliliğini hiç de göstermez. Çünkü, dıştan empirik olarak bakıldığında, bir süreç ve bu sürecin içinde tekdüze olarak görünen bir olgusal durum, son derece çeşitli motif kümeleri ile ilgili olabilir. Bu motiflerin anlaşılabilirlik bakımından en açık olanları bile, hiç de, bir oyunun önceden saptanmış ve açık seçik olarak belirlenmiş kuralları

içinde olduğu gibi bir açıklık gösteremezler. Bu yüzden, bu ilişkilerin 'anlaşılması', alışılmış nedensel yöntemler ile, ancak, bu saptamanın 'geçerli' bir açıklama olarak, oldukça açık bir yorum olduğunun denetlenebilmesi halinde olanaklıdır" (77).

Weber, olabildiğince saydam, bulanık olmayan, yeterince açık seçik bir anlamanın iki kaynağı olduğunu belirtir:

"Anlamanın apaçıklığı, ya *rasyonel* (veya bunlarla ilgili olarak: mantıksal ve matematiksel); veya *kendinde hissederek yaşanmışlık* ile, yani duyusal/duygusal ve estetik bir karakterde olabilir." (78)*.

O halde Weber, *anlama*nın iki temel kaynağını ve türünü, 1. *rasyonel anlama, 2. kendinde hissederek yaşanmışlık* olarak göstermektedir. *Anlama*nın bu iki kaynak ve türünün betimini, Weber, aşağıdaki uzun alıntı içersinde şöyle yapmaktadır:

"*Rasyonel açıklığı* olan şey, eylem alanında, öncelikle, bu eylemin öznel anlam bağlamı içersinde, başka hiçbir şeye gereksinim duyulmaksızın ve *anlıksal* (zihinsel) olarak anlaşılan şeydir. *Duygusal açıklığı* olan şey ise, eylem sırasında, bir duygu bağlamı içersinde tam olarak yaşanmış olan bir şeydir. Öyleyse, bir şeyi rasyonel olarak anlamak, burada şu demektir: Bir şey in aracısız olarak ve anlıksal biçimde anlamlı olması, en üst düzeyde, herşeyden önce matematiksel ve mantıksal ifadelerin kümeleştiği bir anlam bağlamı içersinde olanaklıdır. Birisinin 2x2=4 eşitliğini veya Pythagoras teoremini düşündüğü veya kanıtladığı zaman, mantıksal bir zinciri izleyerek, bu eşitlik veya teoremi 'doğru' kabul ettiğini bildirdiğinde, ifade edilen şeyi tam olarak anlarız. Bunun gibi, (aynı kişi), bizce 'bilinen', 'yaşayarak denenmiş durumlar' ve amaçlara dayanarak bir eylemde bulunduğunda,kullanacağı 'araç'ın tarzına göre, onun eyleminin hangi

(*) "Enfühlend Nacherlebbarkeit" terimi "kendinde hissederek yaşanmışlık" ile karşılanmaya çalışılmıştır. *Einfühlen ve Einfühlung*, İngilizcede *empathie* ile karşılanmak istenen bir terim olarak bir şeyi derinden duyma, hissetme, bir şeyi kendinde özdeşleştirme (özdeşleyim) olarak sadece duyumsal (sensational) değil, duyumla birlikte birikmiş ve yoğunlaşmış bir duyguyu da içeren, yani duygusal (emotional) da olan bir öznel edim (akt)dir.

Ayrıca, Weber'in bu tümcesindeki "estetik" sözcüğünü de etimolojik kökenine uygunluk içinde yorumlamak gerekir. "Aisthesis", Grekçe, *duyum* ve nadiren *duygu* anlamlarına gelen bir terimdir.

sonuçlara varabileceğini, eylemi sırasında tam olarak anlarız. Bu tür rasyonel yönelimli ve bir amaca yönelik eylemlerin her iki tarz içersindeki nesnel anlaşılırlığı, başvurulan araçların bizce de bilinmesi bakımından yüksek bir apaçıklık derecesine sahiptir. Tam olmasa da, olabildiğince açık bir anlama açısından, bizzat karşılaştığımız veya ortaya çıktıklarını gördüğümüz ve duygusal olarak yaşamış olduğumuz yanılgıları da anlarız. Ama buna karşılık, bir insanın eylemine, o insanın yaşamı içinde yön verebilecek olan bazı temel "amaçlar" ı ve "değerler' i çoğunlukla tam bir açıklıkla anlama gücümüz yoktur. Tersine, bunları ancak belli bir çerçeve altında anlıksal olarak kavrarız; ancak öbür yandan, bu 'amaçlar' ve 'değerler', bizim kendi temel amaç ve değerlerimizden köklü bir biçimde farklı oldukları takdirde, bunları duyusal/duygusal bir fantazi ile *yeniden yaşanmış* gibi anlaşılır hale getirmek son derecede zor olur. Öyleyse biz, bu duruma bakarak, olguları yalnızca *anlıksal* olarak veya yanılma pahasına da olsa, çerçeveler altında yorumlamakla yetinmek zorundayız. Yapabileceğimiz, bu olguları veriler olarak, yalınlaştırılmış bir biçimde ele almak ve olanaklı olduğu kadar, kendi duyusal / duygusal yaşanmışlığımızdan çıkarılmış yönelim noktalarından hareketle, bu gibi 'amaç' ve 'değer' lerin motive ettiği eylemleri kendi akışları içinde anlaşılır kılmaya çalışmaktır... Bir anlık duyguları da (korku, hiddet, öfke, kıskançlık, merak, sevgi, çoşkunluk, güven, pişmanlık, dinsel korku, kendini adayış ve benzeri tüm duygular), ancak rasyonel amaçlı eylemler açısından ve bu eylemlerin irrasyonel belirleyicileri olarak ele alabilir ve bu tür duygularla ne kadar karşılaşmışsak (onları ne kadar kendimizde hissederek yaşamışsak - çev-) bunları o kadar açık bir biçimde içimizde duyarak anlayabiliriz" (79).

Görüldüğü gibi, anlamada apaçıklık, öncelikle olgu (eylem) hakkında bir araç - amaç ve bir motif - eylem bağıntısını ne oranda yakalayabildiğimizle orantılıdır. Bu bakımdan, en apaçık halde anladığımız şeyler, *rasyonel* (mantıksal ve matematiksel) şeylerdir. Bizler, mantıksal ve matematiksel ifadeleri, tam olarak, apaçık anlayabiliriz. Yani, anlamanın apaçıklık derecesi en yüksek türü *rasyonel anlama*dır. "'Apaçıklık'ın en yüksek derecesi, yalnızca,..... rasyonel bir yorum içersinde bulunabilir" (80).

Şimdi, *rasyonel anlama*nın, insan eylemlerini, toplumsal eylemleri konu olan bir "anlamacı sosyoloji" açısından ne ifade ettiğine geçilebilir.

Bizler, *yaşama deneyimimize* (Lebenserfahrung) ve *yaşantılarımıza* (Erlebnisse) dayanarak, insanların belirli eylemlerine baktığımızda, bir araç - amaç bağıntısı içersinde, bu eylemi çeşitli apaçıklık derecelerinde anlayabiliriz. Özellikle, insanların *rasyonel bir amaç*la hareket ettiklerinde, eylemlerinin ne gibi sonuçlar doğuracağını, tüm öbür eylemlerine oranla yüksek bir apaçıklıkla anlayabiliriz. Örneğin, normal zekâlı bir öğrencinin, önünde engeller yoksa, düzenli bir çalışma ile sınıfını geçeceğini apaçık anlayabiliriz. Bunun gibi, bir malın kıt olduğu zamanlar, bazı dükkânların önünde oluşan kuyrukları da (nedenlerine bağlı olarak) apaçık anlarız. Doğaldır ki, bir matematiksel ifadeyi anlamaktaki apaçıklık ile, *insanî* olan şeyi anlamaktaki apaçıklık aynı derecede olamaz. Çünkü, *insanî* olan şeyi (toplumsal eylemi) etkileyen neden ve motifler sınırsız olabilir. Bu bakımdan, olabildiğince apaçık olarak anlamaya elverişli *insanî şeyler*, insanların *rasyonel olarak bir amaca yönelik* eylemlerinde, nedenleri ve motifleri bakımından yüksek apaçıklık derecelerinde rasyonel olarak anlaşılabilen şeylerdir. Bu türlü rasyonel amaçlı eylemler kadar olmasa da, insanların bir "değer" ve "amaç" a bağlı eylemlerini de, bu "değer" ve "amaç" ları ne oranda kendi yaşam deneyimimiz ve yaşantılarımız içersinde duyabiliyorsak, o oranda anlama olanağımız vardır. Ama, kendi yaşam deneyimimize, kendi yaşantılarımıza girmemiş "değer" ve "amaç" ları anlamamız zordur. Örneğin, bireyi, bir önemli yönüyle "özgür ve başkalarıyla eşit insan" olarak gören bir Batılı için, Doğu'ya özgü el ve etek öpme eyleminin motiflerini anlamak zor olacaktır. Bir başka deyişle, kendi yaşam deneyimimize, kendi yaşantılarımıza girmemiş "değer" ve "amaç"ları, ancak, Weber'in sözleriyle "kendi duyusal / duygusal yaşanmışlığımızdan çıkan yönelim noktalarından hareketle" anlaşılır kılabiliriz. Burada tek bir olanak vardır: İnsanlar, bağlandıkları "amaç" ve "değer"leri, genellikle bir din sistemi, bir ahlâk öğretisi, bir ideoloji, v.b. içersinde rasyonelleştirirler. Zaten Weber, daha önce, tüm ahlâk öğretilerinin, din sistemlerinin, v.b. kendilerine göre, rasyonel kuruluşlu "kosmos" lar inşa edegeldiklerini belirtmişti. O halde, insanların "amaç" ve "değer" lere bağlı eylemlerini, kendilerince rasyonalize ettikleri bir "dünyagörüşü" açısından anlama yolu açıktır. Hatta Weber, "anlamacı sosyoloji" için apaçıklık bakımından en yüksek düzeyde anlaşılabilir olan toplumsal eylem türlerini, *bir rasyonel amaca yönelik eylemler* ve *rasyonelleştirilmiş değerlere yönelik eylemler* olarak ayırmaktadır.

Öbür yandan, insan eylemlerine yön veren *bir anlık duyguları* (korku, nefret, sevgi, hiddet, v.b.) ne bir rasyonel amaca bağlı, ne de rasyonelleştirilmiş bir değere bağlı eylemler gibi, yüksek apaçıklık derecelerinde anlama olanağımız vardır. Bunları yine, ancak kendi özel yaşantılarımız içinde *Einfühlung (özdeşleyim)* yoluyla, kendimizde ne kadar duymuşsak o kadar anlayabiliriz. Örneğin, cesaret ve özveri duygularına yabancı bir insan için bir şövalyenin duygu dünyasını anlamak son derecede zordur.

Bu betimleme ve çözümlemeler, bir yandan Weber'in sosyolojisinin temelini oluşturan *eylem tipolojisi*nin ipuçlarını verdiği gibi (amaçsal/rasyonel ve duygusal eylemler), öbür yandan, ideal tip kavramlarının kurulmasında anlamanın yeri ve işlevini de göstermektedir. Eylemlerin motiflerini "çerçeveler altında anlıksal olarak anlamak" demek, bir bakıma, bu eylemlerle motifler arasındaki nedensel bağıntıları ideal tip kavramları aracılığıyla kavramak demektir. Sonraki bölümde Weber'in eylem tipolojisi ele alındığında bu durum örneklerle daha geniş bir şekilde gösterilmeye çalışılacaktır.

c) Sosyolojide Nedensel Anlama Olanağı: Anında Anlama ve Açıklayıcı Anlama:

Weber, olabildiğince açık bir anlamanın *iki aşamalı* bir karakteri olduğunu belirtmektedir: 1. *Anında anlama* (edimsel anlama, aktuelles Verstehen), 2. *açıklayıcı anlama* (erklaerliches Verstehen).

Weber'e göre, "bir eylemin (içsel veya dışsal) öznel anlamını anında anlarız" (81). *Anında anlama,* Aron'un da saptadığı gibi, Jaspers'in *aracısız anlama* dediği anlamadır. Bir çocuğun yüzündeki sevinç anında anlaşılır; bir memurun âmiri önünde ceketinin düğmesini iliklemesi de anında anlaşılır. Gerçi yüzdeki sevincin veya iliklenen ceket düğmesinin *ardında,* bu yüz ifadesini ve eylemi belirleyen özel motifler vardır; ama bu gibi durumlarda, biz, özellikle kendi duyusal/duygusal yaşanmışlığımızdan ve toplumsal yaşama deneyimimizden hareketle, bu özel motifleri anlığımızda çözümlemeye kalkışmayız. Bunun gibi, çözümlemeye kalkışıldığında belki de çok sayıda teoreme ve aksiyom veya postulata dayalı olduğunu görebileceğimiz bir matematiksel ifadeyi de anında anlayabiliriz.

Weber, *anında anlamayı,* oldukça karmaşık bir terminoloji ve sınıflandırma içersinde betimler. Örneğin o üç tür anında anlama-

dan söz eder: 1. Bir *düşünce*nin anında rasyonel olarak anlaşılması (rasyonel anında anlama), 2. duyguların irrasyonel olarak anında anlaşılması (irrasyonel/duygusal anlama), 3. eylemin rasyonel olarak anında anlaşılması [82](*).

Weber, *anında anlama*yı şu örneklerle açıklamaktadır:

"Örneğin biz, işittiğimiz veya okuduğumuz 2x2=4 ifadesini anında anlarız (düşüncenin anında rasyonel olarak anlaşılması). Öbür yandan, bir yüz ifadesindeki öfkeyi, irrasyonel bir hareketin manifestosu olarak herhangi bir sözlü tepkiyi de anlarız (duyguların irrasyonel olarak anında anlaşılması). Yine, bir dülgerin bir kapıyı onarmak için kapı tokmağı ile uğraşmasını veya birinin bir hayvana silâh doğrultmasını anında anlarız (eylemin rasyonel olarak anında anlaşılması)" [83].

Hemen belirtilmelidir ki, bir şeyi (düşünceyi, duyguyu, eylemi) anında anlamak; "gizemli bir yetenek" değildir [84]. Anında anlamayı sağlayan şey, bir yandan *anlığımızın (zihnimizin) genel formları*, öbür yandan, yaşama deneyimimizden çıkan, Weber'in sözleriyle, "bireylerarası ortak bir doğa"dan kaynaklanan ve bize bir *nomolojik bilim*e olanağı sunan *toplumsal deneyim*imizdir.

"Günlük yaşamamızda başkalarının eylemlerinin öznel anlamı, çoğu zaman anında anlaşılabilir. İnsan eyleminin, herkeste varolan *bilinç* ve *düşünme* sayesinde oluşan bir anlaşılırlığı vardır. Bazen insan, bazı eylemlerle bazı hedefler arasındaki ilişkiyi, birinin eylemi ile öbürünün eylemi arasındaki farkı *derhal* anlayabilir" [85].

Ancak, *anında anlama*da, önceden de belirtildiği gibi, eylem, neden ve motifleriyle birlikte ve bir anlıksal çözümleme ile anlaşılmış değildir. Öyle ki, anında anlama sırasında, eylemi tam olarak anladığımızı hissedebilmemiz için, *anladığımız* şeyi, neden ve motiflerine dayanarak *açıklamak* gereksinimi de duyarız. Yine öyle ki, bir eylem veya olguyu açık ve seçik kılacak olan anlama, o eylem veya olguyu neden ve motifleriyle birlikte görmemizi sağlayacak bir *açıklayıcı anlama* olabilir. *Anlama*yı kültür bilimleri için bir yönteme dönüştüren nokta da zaten bu olmaktadır. Açıklayıcı anlamanın ne olduğunu ve sosyoloji için ne ifade ettiğini Weber şöyle belirtmektedir:

(*) Üstelik Weber, başka anlama sınıflandırmaları da yapar. Burada onun Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum)un birinci cildinde yaptığı ve en çok bilinen sınıflandırması alınmıştır.

"Açıklayıcı anlama: Biz, 2x2=4 ifadesini kullanan birinin, bunu hangi anlamda kullandığını veya kanıtladığını, *motiflerine bakarak* anlarız. Böylece, bu ifade ile ticarî bir işlem, bilimsel bir kanıtlama, teknik bir hesaplama veya benzeri şeylerle eylem arasında bir ilinti gördüğümüz ve bu bağlamda bu ifadenin bizce anlaşılabilir olan bir anlamının 'bulunduğunu' saptadığımız sürece, bu ifadeyi kullananın, tam olarak hangi bağlam içersinde hareket ettiğini anlarız. Bu demektir ki, bize anlaşılabilir bir anlam bağlamı kazandırılmıştır (motifleri rasyonel olarak anlama). Öyle ki, biz, dülgerin durumunu veya bir avcının hayvana silâh doğrultmasını, *yalnızca* anında anlamış olmakla kalmaz, hatta, daha çok bunları motiflerine dayanarak anlamış oluruz. Dülgerin, bir ücret karşılığında mı, yoksa kendi özel gereksinimi için mi veya örneğin 'bir ruhsal bunalım içinde olduğu' için mi eylediğini bildiğimiz sürece, eylemi motiflerine dayanarak anlamış oluruz. Tüm bunlar, eylemin olgusal akışının bir *açıklaması* olarak gördüğümüz anlaşılmaya elverişli anlam bağlamlarıdır. Öyleyse, 'açıklama', eylemlerin anlamlarıyla ilgilenen bir bilim için çok şey ifade etmektedir. Öyle ki, tüm anında anlaşılabilir olan eylemler, taşıdıkları öznel anlama göre, bir anlam bağlamının kapsamı içersindedirler ('açıklama'nın nedensel anlamı) "[86].

O halde, açıklayıcı anlama, bir olguyu, bir süreci, bir eylemi motiflerine dayanarak rasyonel olarak anlamaktır. Başka bir deyişle, açıklayıcı anlama, *nedensel anlama*dır. Açıklayıcı veya nedensel anlama, rasyonel (amaçsal / rasyonel ve değersel/rasyonel) ve irrasyonel (duygusal) motiflerin, ancak, kendisi de kuruluşu bakımından rasyonel olan bir *bilimsel söylem* (wissenschaftliche Rede) içinde nedenler olarak anlaşılmasını sağlar. Ama "anlamacı sosyoloji", duruma göre, irrasyonel motifler için de, bu motiflere uygun kavramsal şemalar geliştirebilirse de, başat olarak, rasyonel motiflere uygun kavramlara, ideal tiplere öncelik verir.

d) Motif ve Tipsel Olanı Anlama: Sosyolojik Yöntem:

Weber'e göre, "motif", "eylem sahibini bizzat bağlayan, gözlemciye ise eylemin 'anlamlı' bir 'neden'i olarak görünen bir anlam bağlamıdır"[87]. Toplumsal eylemlerin motiflerine tam olarak nüfuz et-

menin olanaksızlığı belli olduğuna göre de, sosyoloji için "motif", insan eylemlerini yönlendiren *kültürel niteliklerle* sınırlıdır. Bu durumda sosyoloji toplumsal eylemleri yönlendiren motifler olarak, "ekonomik düzen", "siyasal rejim", "aile", "sendika", "dernek", "ordu", "devlet" gibi *ilişki* ve *kurum*ların, insanların öznel bilinçlerinde nasıl *tasarlandıklarını* ve bu tasarımlara göre bu ilişki ve kurumlara yükledikleri *öznel anlam*lar doğrultusunda yönlendirdikleri eylemlerini, açıklayarak anlamak zorundadır. Ancak, empiriklik talebine uymak için, sosyoloji, her ne kadar bir *eylem bilimi* olarak bireylerin eylemlerini belirleyen öznel anlamları saptamakla görevliyse de, aynı oranda, bu eylemlerin içersinde gerçekleştiği kalıplar olarak, genel *ilişki kalıplarını* ve *ilişki türleri*ni de ortaya koymak göreviyle karşı karşıyadır. Bu nedenle sosyoloji, bireylerin eylemlerindeki "motivasyon" u, bir *benzerlik* ve *yaklaşıklık* derecesini asla aşamasa da, kapsamlı tarihsel araştırmalarla elde edilebilecek olan genel ilişki kalıplarının kavramları olarak ideal tipler aracılığıyla anlayabilir. Öyle ki, genelleştirici bir kültür bilimi olarak sosyolojinin başat görevi, bir bakıma tarihte tekrar eden, süreklilik gösteren (ama hiçbir zaman doğabilimsel anlamda genelgeçerlik taşımayan) ilişki kalıplarını *tipler* halinde belirleyebilmektir. Tipler, yani ideal tip kavramları altında belirlenen bu ilişki kalıpları sayesinde, sosyoloji, toplumsal eylemleri yönlendiren motifleri genelleştirici bir tutumla nedensel yoldan anlayabilir [88].

İşte, Weber'in sosyoloji için önerdiği temel yöntemin özelliği de burada kendini göstermektedir. Sosyoloji, önce, genel toplumsal ilişki kalıplarını ifade etmeye yarayan ideal tip kavramları kuracak, daha sonra bu kavramlar yardımıyla, toplumsal eylemleri nedenleriyle anlamaya çalışacaktır. Weber'e göre, sosyolojide başka bir yolla genelliğe ve kapsayıcılığa ulaşma olanağı yoktur. Sosyolojinin ilk görevi, *tipsel olanı anlamak*tır. Örneğin, ekonomide, insanların ekonomik eylemlerinin büyükçe bir bölümünü "mübadele" kavramı yardımıyla anlamayı umabiliriz. İnsanları "mübadele" ye yönelten "motifler", genellikle gereksinimlerini bir işbölümü çerçevesinde karşılıklı çıkar esasına göre giderme istekleridir. Gerçi, bizim düşündüğümüz ve kendimizce saptadığımız bu "motifler" ile "mübadele" dediğimiz ilişki kalıbı arasında tam ve eksiksiz bir *anlam bağlamı* kurmuş olduğumuzu iddia edemeyiz. Ama ekonomi bilimi için "mübadele" gibi bir kavramı bir ideal tip olarak bu şekilde kurarak, ekonomik olguları ve ekonomik in-

san eylemlerini motiflerine dayalı bir şekilde nedensel olarak anlama olanağımız vardır. Burada önemli olan, tam ve eksiksiz bir uygunluk değil, elden geldiğince "yüksek apaçıklık dereceleri"ne ulaşabilmektir. Böyle bir ideal tip altında, ekonomik olguları ve eylemleri *büyük ölçüde* kavrayabiliyorsak, artık "mübadele" kavramını, Weber'in deyimiyle, ekonomi için bir "statik koşul" sayabiliriz.[89]

Weber, tipsel olanı anlama ve ideal tip kavramlarının bu yolla kuruluşu konusunda şunları belirtmektedir:

"*Tipler* kuran bilimsel bakış tarzı için, eylemleri etkileyen tüm irrasyonel, duygusal şeylere, salt amaca yönelik rasyonel bir süreçten 'sapmalar' olarak bakılabilir ve bunlara ancak kuşbakışı nüfuz edilebilir ve bunlar ancak bu yolla betimlenebilir. Örneğin bir borsa paniğinin açıklanması, öncelikle amaçsal bir tarz içersinde yapılır. Panik sırasında irrasyonel duyguların etkisiyle beliren eylemler, bu bakımdan, irrasyonel ögeler olarak, 'iç huzursuzluğu' biçiminde kabul edilebilir. Bunun gibi, bir politik veya askeri harekât, öncelikle, harekâtın amacından kalkılarak betimlenebilir. Böyle bir harekât sırasında, eylem, karar verme durumunda olanların konu ile ilgili her türlü görüş ve olanakların farkında olarak ve bizce de kendi yaşam deneyimimize dayanarak gerekliliği sabit görünen amaçlar doğrultusunda yaptıkları hesaplar altında, kullanılacak araçların saptanmasına yönelmiştir. Daha sonra, harekât sırasında ortaya çıkan kaçınılmaz irrasyonelliklerin yol açtığı sapmaların nedensel yoldan hesaba katılması da, ancak bu yolla olanaklıdır... Bu yöntemsel amaçlılık temelinden kalkıldığında, 'anlamacı' sosyolojinin yöntemleri 'rasyonalistik'tir. Bu yöntem, doğaldır ki, sosyoloji için bir önkoşul değildir. Tersine, bu yalnızca bir yöntemsel araç olarak anlaşılmalı ve hiçbir zaman, yaşam hakkında, rasyonel olanın olgusal olana karşı üstünlüğüne duyulan bir inanç sayılmamalıdır. Çünkü, gerçekliğe bakıldığında, rasyonel amaçlılığın, eylemi *de facto* ne ölçüde belirlediği veya belirlemediği, kesin bir biçimde dile getirilemez. Rasyonel ifadelerin hakkı olmayan bir alana taşınmasının doğuracağı tehlikeyi belirtmekle, olgulara rasyonel olarak bakmanın önemi ve değeri yadsınmış olmuyor. Ne yazık ki, tüm deneyim gerçekliği ancak kendi varoluşunu doğrular"[90].

Bu satırlardaki Rickertçi etki kendini açıkça göstermektedir. Weber için de, Rickert'te olduğu gibi, bilim bir *rasyonel* etkinliktir; ama bu, Rickert'in deyimiyle "gerçekliğin irrasyonalitesi" karşısında bizim aynı

gerçekliğe ancak ve kaçınılmaz olarak rasyonel yoldan nüfuz edebilmemiz anlamındadır. Bu durumda da, sosyoloji de, konusuna, rasyonel kuruluşlu şeyler olarak kavramların (ideal tiplerin) olgular karşısında üstünlüğüne duyulan bir epistemolojik inançla yönelemez. Rickert gibi Weber'in de sık sık belirttiği husus, rasyonel kavramları gerçekliğe olduğu gibi taşımanın, pozitivist sosyolojide açık veya örtük bir şekilde yapılageldiği gibi, bir *kavram realizmi*ne yol açacağıdır. Öyleyse, bir kez daha vurgulamak gerekirse, rasyonel kuruluşlu şeyler olarak kavramlar, sosyoloji için, her bilimde olduğu gibi, ancak ve ancak, empirik gerçekliğe belirli bir tarzda eğilebilmeye olanak veren *yöntemsel araçlar*dan başka bir şey değillerdir. Bilime düşen, gerçekliğe kavramlar aracılığıyla nüfuz etmeyi denemektir.

Weber bunu şöyle belirtmektedir:

"İdeal tipler, belirli bir 'bakış' altında hakikati vahyeden ideler değillerdir. Tersine onlar, gözlemlenebilir olgu içeriğine belirli bir tarzda eğilebilmeyi olanaklı kılan araçlardır"[91].

O halde, nedenleri açıklayıcı bir anlama yöntemi ile çalışacak olan sosyoloji için, empiriklik talebine uygun olarak kurulmuş olan ideal tiplerin her zaman ve her fırsatta olgularla karşılaştırılması ve olgularca denetlenmesi şarttır. Böyle yapılabildiği sürece, ideal tiplere rasyonel yoldan anlaşılabilen bir *gerçeklik içeriği* kazandırılabilir. Weber, ideal tiplerle gerçekliğin her zaman ve her fırsatta *karşılaştırılmasını* talep eder. Ancak, *karşılaştırma,* Weber'de yalnızca bu işlevle sınırlı da değildir.

"(Sosyolojik saptama), olaylar içersinde çok yüksek derecelerde benzeşen şeyleri sayısal olarak ve anlamlı bir ölçülebilirlik içinde hesaplamak ve istatistiksel olarak açıklamak biçiminde de olabilir. Ama doğaldır ki, bu ancak pek sınırlı bir saptama olarak kalır. Geriye kalan tüm durumlarda, yalnızca, tarihsel veya şimdiki zamana ait sayısız süreçlerin olabildiğince *karşılaştırma* yoluyla saptanması olanağı vardır. Bu bakımdan, süreçlerin farklılıklarını göstermek, karşılaştırmacı sosyolojinin önemli bir görevidir"[92].

Burada karşılaştırmanın bir yöntem olarak önerildiği, bizzat Weber'in "karşılaştırmacı sosyoloji" terimini kullanmasından anlaşılabilir. Karşılaştırma, hem ideal tip kavramlarının kurulması aşamasında sayısız süreçlerin karşılaştırılması sonucu bir kavrama ulaşmakta, hem de ulaşılan kavramı yeniden tarihsel örneklere dönerek

denetleme aşamasında, vazgeçilmez bir *denetleme yöntemi*dir.

Tüm bu belirlemelere koşut olarak, genel bir "sosyolojik yöntem" tanımı yapılabilirse, "sosyolojik yöntem" in, a) *nedensel/anlamacı*, b) *yorumlamacı*, c) *karşılaştırmacı* bir yöntem olduğu söylenebilir. Bu yöntemle ulaşılmak istenen nokta da, *özel* bir gerçeklik dünyası olarak tarihsel/toplumsal/kültürel dünyayı, yine *özel* kavramlar olarak ideal tiplere dayalı şemalar, hipotezler ve kuramlar içersinde *anlayabilmektir*.

Bundan sonraki bölümde, Weber'in sosyoloji için önerdiği bu yöntemi, *toplumsal gerçekliği* ideal tipsel yoldan kurmada nasıl uyguladığı, bir başka deyişle, toplumsal gerçekliği rasyonel bir şema, bir toplumsal gerçeklik kuramı içersinde nasıl açıkladığı ele alınacaktır. Bu nedenle, bundan sonraki bölümde, bilgi ve bilim filozofu Weber'den çok, *sosyolog Weber*'in ön plana çıktığı görülecektir. Yine bu nedenle, bundan sonraki bölümü, kitabın esas amacı açısından bakıldığında, "bilgi ve bilim filozofu Weber" ile "sosyolog Weber" arasındaki kopmaz bağı göstermek isteyen bir bölüm olarak değerlendirmek uygun olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1) Weber, M., WL., s. 438
2) Weber, M., WL., s. 170
3) Weber, M., WUG., s. 1
4) Weber, M., WUG., s. 1
5) Weber, M., WUG., s. 2
6) Weber, M., WUG., s. 2
7) Weber, M., WUG., s. 1
8) Weber, M., WUG., s. 3
9) Walther, A., *Max Weber als Soziologe*, s. 45 - 48
10) Weber, M., WUG., s. 2
11) Weber, M., WUG., s. 2
12) Weber, M., WUG., s. 2
13) Weber, M., WUG., s. 2
14) Weber, M., WUG., s. 6
15) Weber, M., WL., s. 330
16) Weber, M., WUG., s. 1
17) Weber, M., WUG., s. 1
18) Weber, M., WUG., s. 3
19) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, cilt IV., s. 42
20) Weber, M., WL., s. 208
21) Weber, M., WL., s. 184
22) Weber, M., WUG., s. 186
23) Weber, M., RS., Cilt I., s. 461
24) Weber, M., *Jugendbriefe*, s. 209
25) Jonas, F., agy., s. 38
26) Weber, M., WL., s. 177
27) Jonas, F., agy., s. 38
28) Weber, M., WL., s. 180 - 184
29) Weber, M., WL., s. 197
30) Weber, M., WL., s. 5 - 7
31) Weber, M., WL., s. 170
32) Weber, M., WL., s. 211
33) Jonas, F., agy., s. 41
34) Weber, M., WL., s. 258
35) Weber M., RS, cilt I, s. 536

36) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. 99
37) Jonas, F., agy., s. 44
38) Weber, M., WL., s. 360
39) Weber, M., WL., s. 178
40) Weber, M., WUG., s. 7
41) Weber, M., WUG., s. 9-10
42) Weber, M., WL., s. 198
43) Weber, M., WL., s. 206
44) Weber, M., WL., s. 209
45) Weber, M., WL., s. 430
46) Weber, M., WUG., s. 7
47) Weber, M., WUG., s. 7
48) Weber, M., WUG., s. 7
49) Weber, M., WUG., s. 7
50) Weber, M., WUG., s. 1
51) Weber, M., WUG., s. 5
52 Weber, M., RS., cilt I, s. 569
53) Weber, M., RS., cilt I, s. 570
54) Weber, M., WL., s. 441
55) Jonas, F., agy., s. 49
56) Weber, M., WL., s. 207
57) Weber, M., WL., s. 208
58) Jonas, F., agy., s. 45
59) Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, s. 7 - 15
60) Weber, M., WL., s. 206
61) Aron, R., *Weber, Pareto, Durkheim* (çev. Fevzi Yalım), s. 98
62) Aron, R., agy., s. 101
63) Aron, R., agy., s. 102
64) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. 98
65) Aron, R., agy., s. 111
66) Aron, R., agy., s. 102
67) Aron, R., agy., s. 103
68) Aron, R., agy., s. 105
69) Aron, R., agy., s. 108
70) Weber, M., WUG., s. 7
71) Aron, R., agy., s. 106

72) Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 68-86
73) Aron, R., *Weber, Pareto, Durkheim*, agy., s. 28
74) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, agy., s. 105
75) Weber, M., WUG., s. 4
76) Weber, M., WL., s. 428
77) Weber, M., WL., s. 3
78) Weber, M., WUG., s. 3
79) Weber, M., WUG., s. 4
80) Weber, M., WL., s. 428
81) Weber, M., WUG., s. 4
82) Weber, M., WUG., s. 3
83) Weber, M., WUG., s. 3
84) Aron, R., *Weber, Pareto, Durkheim*, agy., s. 19
85) Aron, R., agy., s. 20
86) Weber, M., WUG., s. 4
87) Weber, M., WUG., s. 5
88) Weber, M., WL., s. 445-451
89) Weber, M., WUG., s. 4
90) Weber, M., WUG., s. 2-3
91) Weber, M., WL., s. 208
92) Weber, M., WUG., s. 3

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM ÇÖZÜMLEMESİ: İDEAL TİPLER VE TOPLUMSAL GERÇEKLİK

Bilgi filozofu, bilim (özellikle kültü bilimleri) kuramcısı Weber'in "sosyoloji"yi nasıl konumladığına, böyle bir genelleştirici kültür bilimi için nasıl bir yöntem önerdiğine, Weber'in engin ve karmaşık düşünce dünyasına göre yeterliliği hiçbir zaman ileri sürülemeyecek olan, ama önemli noktalarda eksik bırakmamayı amaçlayan, özlü, ama kuru olmamasına özen gösterilen bir tutumla geçen bölümlerde yer verildi. Şimdi, onun sosyolojiyi temellendirme tarzının ve bu bilim için önerdiği yöntem anlayışının bir sonucu ve tutarlı bir uzantısı olarak geliştirmiş olduğu toplum çözümlemesine geçilebilir. Ancak, geçen bölümün sonunda da belirttiğimiz gibi, bu bölümde Weber'in toplum çözümlemesine yer vermekteki esas amacımız, sosyolojik değil *felsefi* bir amaçtır. Bu bölümdeki toplum çözümlemesi, Weber'in, filozof olarak yanıtlarını aradığı şu sorulara, kendi sosyolojisi içersinde, kendi toplum çözümlemesi ile verdiği somut yanıtlar olarak değerlendirilmelidir: Kültür bilimlerinin ve özellikle bu bilimler içersinde genelleştirici tutumuyla kuşatıcı bir yeri olması gereken sosyolojinin kavramları olarak ideal tipler, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliği açıklayarak anlamak bakımından ne gibi işlevlere sahiptirler? Özü gereği bir bireysellikler kaosu, tekrar etmeyen olgu, olay ve eylemler alanı olarak bu gerçekliği, bir yandan *tarihsel* (bir defalık bireysel bütünlüklere yönelmek) ve *toplumsal* (göreli olarak statik kalan ve tarihsel dönemler arasında benzerlik ve yaklaşıklık derecesinde de kalsa tekrar gösteren olgu, durum ve eylemlerin temel ve ortak özelliklerine yönelmek) bakış açıları altında görmemizi olanaklı kılacak ideal tipler, kendi aralarında nasıl bir çeşitlilik gösterirler? Ve daha da önemlisi, bir hipotez veya kuramın yapıtaşları durumundaki kavramlar olarak ideal tipler, kendilerine dayanılarak kurulmuş olan hipotez veya kuramları da "tipsel kuramlar" kılmayacak mıdır? Bu soruların bazılarının yanıtlarını bölümün sonuna erteliyo-

ruz. Ama, Weber'de, d[illegible]a önce üzerinde durulmuş olan bir ayırım, *tarihsel nedensellik* ve *toplumsal nedensellik* ayırımı doğrultusunda iki tür ideal tipten söz etmek, yani *tarihsel ideal tipler* ile *toplumsal ideal tipleri* birbirinden ayırmak gerekir.

1. TARİHSEL VE TOPLUMSAL GERÇEKLİK KARŞISINDA İDEAL TİPLER

a) Tarihsel İdeal Tipler: Bireyselliğin Kavramsal Olarak Yeniden Kurulması:

Weber'in kültür gerçekliğine yönelmek üzere, her ikisi de *olasılıklı nedensellik* olarak nitelenen iki tür nedensellikten söz ettiğine daha önce değinilmişti (Bkz.: s. 72-83). Buna göre, *tarihsel nedensellik*, zaman içinde akıp gitmekte olan şeyin hakikati"ne ulaşmak için, bu "zaman içinde akıp gitmekte olan şey"den belirli bir parçayı, bir kesiti, *bir defalık* bir olgu veya süreç olarak ele alabilmek için gerekli olan nedensellik türüydü. Weber'de, bu bir defalık olgu, olgu kümesi veya süreç için geliştirilmiş olan kavramlara, tarihçilerin başvurdukları bu kavramlara *tarihsel ideal tipler* adı verilebilir (*). Bu kavramların niteliğini daha açık olarak görebilmek için, *tarihsel* bir olgu veya sürecin, buraya kadar sık sık değinilen özelliklerini topluca bir kez daha anımsamak gerekecektir: 1. Bir tarihsel olgu veya süreç, zamana bağlı, *zaman içinde* (inzeitlich) oluşan bir olgu veya süreçtir. Bu, doğal olgu veya süreçler için de geçerlidir; ancak, doğal olgu ve süreçler, *zaman-üstü* bir bakış tarzı altında veya her zaman aynı tarzda oluştukları tasarımı doğrultusunda inceleme nesnesi kılınabilirlerken, bir tarihsel olgu ve süreç, böyle bir bakış tarzı ve tasarım altında inceleme nesnesi kılınamaz. 2. (1)'de belirtilenlerin bir sonucu olarak, tarihsel olgu veya süreçte tekrar ve süreklilik yoktur; o bir defalık, bireysel ve özgüldür. 3. Bir tarihsel olgu veya sürecin "motivasyon zinciri", doğal olgu veya süreçlere göre çok uzun, hatta sınırsız olabilir. Bir tarihsel olgu veya süreci, bir doğal olgu veya süreç gibi bir veya bir kaç nedene dayalı olarak açıklamak olanaksızdır. 4. Tarihsel olgu ve sürecin neden ve

(*) Aslında Weber, "tarihsel ideal tip" diye bir terim kullanmamaktadır. Terim, Scheltings, Walther ve özellikle Aron tarafından kullanılmış ve benimsenmiştir.

motifleri, nihai olarak birer insan yaratısı olan *kültürel niteliklerdir*, doğal nedenler değildir. Dolayısıyla bu olgu ve süreçlerin motifleri, önce *anlaşılmak* zorundadır. 5. (4)'e bağlı olarak, tarihsel olgu veya süreç, ancak anlam dolayımında bir açıklama nesnesi haline getirilebilir.

Tarihsel ideal tiplerin kavranması bakımından tarihsel olgu ve süreçlerin bu özelliklerinin anımsanması kadar, bu kavramların kuruluşunu ve niteliğini belirleyen etkenlerin de anımsanması gereklidir. Bir kez, tarihsel bir olgu veya sürecin motiflerini tümüyle bilemeyeceğimiz açıktır. Bu konuda, somut olarak belge ve kanıt yönünden ortaya çıkan bir veri yetersizliği ile karşı karşıya olduğumuz gibi; soyut olarak, belirli bir tarihsel dönemdeki olguların motifleri olarak o dönemin kültürel niteliklerini, ancak *bizim* bilgisel ve kültürel donanımımız altında *bize göreli* olarak anlayabilmekten doğan bir *anlama yetersizliği* de önümüzde durmaktadır. Tarihsel olgu veya süreci, bu veri yetersizliği ile ve ayrıca *bugünün* ilgi ve talepleri açısından ele alabilmek olanaklıdır. Araştırmacı olarak, hep, içinde yaşadığımız veya bağlı olduğumuzu hissettiğimiz bir kültürün taşıyıcıları durumundayız. Bu durumda, bir tarihsel olgunun veya sürecin anlaşılması, bunların bizim bilgi sistemimiz, bizim kültürel donanımımız altında anlaşılması demektir. Bu, bir *seçmeciliği* zaten kendiliğinden getirmektedir. Çünkü, bir yandan tarihsel olgu veya sürecin bizce bilinebilir olan neden ve motifleri, veri yetersizliği dolayısıyla hep sınırlıdır; öbür yandan, bu motifler, bizim bilgi sistemimiz, görüş açımız ve kültürel tavrımız bakımından *çok önemli, daha az önemli, önemsiz* gibi nitelemeler altında bir seçime tâbi tutulurlar. Sonuçta, Rickert ve Weber'in ortaklaşa belirttikleri gibi, bir tarihsel olgu veya süreci, ancak bize önemli görünen motiflerine dayanarak anlamış oluruz. Tarihsel bilgi, her zaman, seçilmiş motiflere bağlı olarak *bize göreli* bir bilgi halinde üretilebilir.

Weber'in tarihsel bilginin Alman Tarih Okulu, Dilthey ve Rickert tarafından bu tarzda belirlenişini ve konumlanışını onayladığı açıktır. Weber, buna, bireyselleştirici kültür bilimlerinin (tarih biliminin) kavramlarının ideal tip kavramları olarak kurulabileceğini ekler. Weber'e göre, tarihsel bir olguyu tüm motifleriyle bilemeyeceğimize göre, yapılabilecek olan şey, bu olguyu *rasyonel olarak bilincimizde yeniden kurmaktır* Ama bu "yeniden kurma", pozitivist sosyolojinin yaptığı gibi, "tarihsel bir süreci bir yasa üzerine taşımak değildir" (1).

Yapılabilecek olan şey, olguyu, yalnızca o olgu için düşünülmüş bir tip kavramı altında anlığımızda yeniden kurmak olabilir. Ama, tarihsel olgular, "sınırsız bir motivasyon zinciri"ne sahip olabilecek kadar karmaşık ve yoğun motiflerin sonuçları olduklarından, bunlar için düşünülmüş ideal tipler de, son derecede yoğun bir anlam içeriğiyle kurulurlar. Yine Weber'in baş örneğine dönmek gerekirse, "kapitalizm", en az bir kaç yüzyıllık bir tarihsel dönem için kurulmuş, anlam içeriği son derecede yoğun bir tarihsel ideal tip kavramıdır. Bir defalık bir tarihsel olgu veya süreç olarak "kapitalizm" in doğuşunu ve gelişimini tüm motiflerine dayanarak anlamak olanaksızdır. Yapılabilecek olan şey, "kapitalizm"in doğuş ve gelişiminde *bize önemli görünen* motiflere dayalı bir "kapitalizm" kavramı ("kapitalizm" in ideal tipi) kurmaktır. Bu kavramımız, gerçeklik karşısında empirik denetlemelerle desteklendiği sürece, elimizde kullanılabilecek bir rasyonel araç var demektir. Kavramımız gerçekliğe uymaz duruma gelince, kavramımızın anlam içeriğinde değişiklikler yapmak, hatta bazen yeni bir kavram, yeni bir ideal tip kurmamız gerekir. Örneğin, 19. yüzyıl kapitalizmine uygun bir kavram olarak geliştirilmiş olan Weber'in kendi "kapitalizm" kavramı, 20. yüzyıl kapitalizmine bazı bakımlardan uymaz. Aron'un belirttiği gibi, Weber'in modern kapitalist Batı toplumları için saptadığı iki temel özellik, "tasarruf güdüsüne bağlı kâr elde etme" ile "bürokratlaştırma", günümüzün kapitalizmine de uygun özellikler olarak görülebilir; ancak geçen yüzyılın "vahşi kapitalizmi" yanında, "sosyalleştikçe özel girişimciliğe sınırlamalar getirmek zorunda kalan" bugünkü Batı kapitalizminin kazanmış olduğu yeni özelliklere tam uygun olduğu söylenemez [2]

Sonuç olarak, *tarihsel ideal tipler*, yalnızca belli bir tarihsel olgu veya süreç için geliştirilmiş kavramlar olarak, bir başka tarihsel olgu veya süreç için kullanılamazlar ve onlar, hele halen devam eden bir tarihsel sürecin kavramları olarak kurulmuşlarsa, bu süreç içindeki değişmelere göre hep yenilenmeleri, onarılmaları gereken *bireysellik kavramları* olarak kalırlar. Şüphesiz ki, Weber için *tüm* tarihsel olgu ve süreçler için düşünülmüş ve bu olgu ve süreçlerde tekrar edeni yakalamaya yönelik bir ilgiyle, yani *genelleştirici* bir bilgi ilgisi doğrultusunda kavramlar geliştirmek de olanaklıdır ve bu kavramlar, artık *toplumsal ideal tipler* adını alacaklardır.

b) Toplumsal İdeal Tipler: Bireyselde Tekrar Edeni Kavramsal Olarak Yeniden Kurma:

Weber'in tüm tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik hakkında, belirli toplumsal ilişki kalıp ve türlerinin bir genel bilgisini ortaya koyabilecek bir bilim idealinden hareket ettiği bilinmektedir. Böyle bir bilim, yani sosyoloji, bu ideal doğrultusunda, bireyselleştirici tarih biliminin ürettiği ve tekil tarihsel dönem veya süreçlerle sınırlı özel bir bilgi türü ile tabii ki yetinemeyecektir. Ancak, büyük ölçüde "verilerini tarihten alan" bir bilim olarak sosyoloji, bu verilerden hareketle, tarih içinde tekrar gösteren ve bu anlamda artık "toplumsal" nitelik yüklenmiş olan temel ilişki kalıp ve türlerinin bilgisine nasıl ulaşacaktır? Çünkü, örneğin tarih bilimi, konusunun sınırsız genişliği karşısında, bu konuya seçmeci bir tutumla yönelerek ve bazı tip kavramları geliştirerek bir bilgi üretebilmektedir. Geniş ölçüde "verilerini tarihten alan" bir bilim olarak sosyoloji, demek ki, daha başlangıçta bir kısıtlılık ile karşı karşıya kalmış durumdadır." verilerini ana örnek olarak olguya (eyleme) *tarihsel* bir gerçeklik olarak bakan bir görüş noktası altında bulmaya" [3] çalışan sosyoloji için, konusu olan gerçeklik karşısında genel ve kapsayıcı bilgiler üretebilmesinin tek yolu, Weber'e göre , yine bu gerçekliği, tarihsel ideal tiplerden farklı bir kavram türü altında ele almaktadır. Başka bir deyişle, sosyoloji, bireyselleştirici bir bilgi ilgisi ve hedefi doğrultusunda geliştirilmiş olan tarihsel ideal tiplerden farklı olarak, genelleştirici bir bilgi ilgisi ve hedefi doğrultusunda geliştirilmiş kavramlar ortaya koymak zorundadır. Tarihsel nedenselliği toplumsal nedensellikten, sosyolojiyi tarihten (tarih biliminden) ayıran yön de burada ortaya çıkmaktadır. Genelleştirici bir bilim olarak sosyoloji, "oluşun genel kuralları"nı saptamak ister [4]. Bu amaç doğrultusunda kurulacak olan kavramların, yani *toplumsal ideal tiplerin*, tarihsel ideal tiplerden farklılığını yapan en önemli şey, Rickert'in belirttiği gibi, sosyoloji ile tarih biliminin farklı bilgi ilgileri ve farklı bilgi hedeflerine sahip olmalarıdır. Genelleştirici sosyoloji, bireyselleştirici tarih bilimi ile, ilgi ve hedef yönünden bir *karşıtlık* içindedir ve sosyoloji , kendi ilgi ve hedefleri doğrultusunda, tüm tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik hakkında *kurallar, düzenlilikler* arayacak ve bunları toplumsal ideal tip kavramları altında ifade edecektir. Weber, bu doğrultuda çalışacak olan sosyoloji-

nin durumunu, tarih bilimi ile ilişkisini de gözeterek şöyle betimlemektedir;

"Toplumsal eylemler içersinde olgusal olarak saptanabilecek düzenlilikler görülebilir. Bu düzenlilikler, tipsel bakımdan oldukça benzer (veya daha kesin olarak: aynı) görünen *öznel anlamın*, yine aynı eylem sahibince tekrarlanması veya çok sayıdaki eylem sahibinin eylemlerinde genişliğine ortaya çıkması demektir. Sosyoloji ve kendi açısından tarih bilimi, eylemlerin akışı içersindeki bu *tiplerle* uğraşırlar. Ve bunlarla önemlilik gösteren olgular olarak, bireysel ilişkilerin nedensel yoldan soptanması açısından ilgilenirler" (5).

Bu belirlemenin ışığında, Weber'de hangi tipsel durumların bir toplumsal ideal tip altında ifade edilebileceğine geçilebilir. Weber'in tarihsel ideal tipler için baş örneğinin "kapitalizm" olduğu bilinmektedir. Ama örneğin aynı Weber, kapitalizmin bir temel özelliği olarak "bürokratlaştırma" dan söz etmektedir. Şimdi, "bürokrasi" yi, kapitalizmin bir temel özelliğini yapan tarihsel bir motif olarak değerlendirmek de olanaklıdır ve gerçekten de, bir tarihçi için örneğin "kapitalistleşme süreci içersindeki Bismarck Almanyasında bürokrasi" konusu, araştırılmaya değer bir konu olarak görülebilir. Burada tarihçinin "bürokrasi" ye bireyselleştici bir ilgiyle yöneldiği, *yalnızca* "Bismarck Almanyasının bürokrasisi" ile ilgilendiği açıktır. Oysa sosyolog, aynı "bürokrasi" kavramı altında, genelleştirici bir tutumla, tüm tarihsel/toplumsal oluş içersinde, Paretocu bir deyimle *tortulaşan*, Weber'in deyimiyle "göreli olarak statik kalan" bir *genel olgu* olarak "bürokrasi" ile ilgilenecektir. Görülebileceği gibi "bürokrasi" kavramını, bireyselleştirici tarih bilimi içersinde bir tarihsel ideal tip olarak kurmak olanaklı olduğu gibi, aynı kavramı genelleştirici sosyoloji içinde bir toplumsal ideal tip olarak kurmak da olanaklıdır. Ama bilgi ilgilerimiz ve hedeflerimiz değişik olsa da, Rickert'in de belirttiği gibi, tarih ve sosyolojinin konusu, aslında tek ve aynı bir gerçeklik, yani özü gereği *tarihsel* olan bir gerçekliktir. Sosyoloji, konusunu tarihsel içeriğinden soyutlayarak ele alamaz; aksi takdirde "verilerini tarihten alan" bir bilim olarak olgu zeminini yitirir. Ve bu noktada, bu kitap için önemli ve bundan sonraki bölümde genişliğine ele alınacak bir hususun şimdiden altının çizilmesi gereklidir: Weber'de ister tarih bilimi gibi bireyselleştirici, ister sosyoloji gibi genelleştirici ilgilerle çalışsınlar, tüm kültür bilimlerinin nihai amacı, "tarihsel bireysellik-

ler"in anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Bu bakımdan, sosyoloji, örneğin "bürokrasi"yi bir genel olgu olarak bir toplumsal ideal tip altında kavramaya çalışırken, aslında bireyselleştirici bir ilgiyle, örneğin "Cumhuriyet Türkiyesinde bürokrasi" olgusu gibi bireysel bir tarihsel olguyu anlamaya çalışan tarihçiye, "bürokrasi" konusunda bir genel tasarım bilgisi sunmakla yardımcı olmaktadır. Çünkü Weber'e göre, kendi sözleriyle vurgulamak gerekirse, tüm kültür bilimlerinin nihai amacı, "insanların eylemlerini motive eden ve her dönemde ayrı bir niteliksel renge bulanan kültür problemlerini anlamaktır" (6). Böyle bir amacın ise, bireyselleştirici bir ilgiyi gerektirdiği açıktır.

Toplumsal ideal tiplere ilişkin bu genel belirlemelere son bir belirleme eklemek yerinde olacaktır. Bu, toplumsal ideal tiplerin tarihsel örneklere birer şablon gibi üsttenci bir tutumla da taşınamayacağıdır. Bu durumu, Weber'in toplumsal ideal tiplerinden hareketle açıklamaya çalışalım: Örneğin Weber, (ileride de ele alınacağı gibi), üç *egemenlik* biçiminden söz eder: 1. *Geleneksel egemenlik* (traditionale Herrschaft), 2.*meşru egemenlik* (legitime Herrschaft), 3. *karizmatik egemenlik* (charismatische Herrschaft). Weber'e göre, tüm tarihsel/toplumsal gerçeklik göz önünde tutulduğunda, gelmiş geçmiş tüm politik egemenlik biçimlerini bu üç *tipe* (toplumsal ideal tipe) ayırmak olanaklıdır. Geleneksel egemenlik, kabaca, bir "başkan" veya "kral"dan verâset ile devreden, alışılagelmiş bir egemenlik biçimidir. Meşru egemenlik, iktidarın (Macht) yasal yollarla kullanıldığı bir egemenlik biçimi; karizmatik egemenlik ise, bir kişi veya gruba olağanüstü nitelikler atfedilmesi (bu kişi veya grupların öyle addolunması) yoluyla sağlanan bir egemenlik biçimidir (7). Bu egemenlik biçimleri, sosyolojinin genelleştirici bilgi ilgisi doğrultusunda, tüm tarihsel/toplumsal gerçeklik için düşünülmüş ideal tipler halinde kavramlaştırılabilir. Ancak, daha tanımlarından anlaşılabileceği gibi, bu toplumsal ideal tipler, son derecede karmaşık tarihsel olgu veya süreçler için geliştirildiğinden kendileri de son derecede yoğun kavramlar olan tarihsel ideal tiplere göre, çok *basit* ve o ölçüde genel hale getirilmişlerdir. Dolayısıyla, karmaşık bir tarihsel olgu veya süreç içersinde, toplumsal ideal tipler altında birbirlerinden ayırdığımız egemenlik tipleri, gerçekte birbirlerine geçmiş bir halde de karşımıza çıkabilirler. Örneğin bir krallıkta geleneksel egemenlik tipi ağır bastığı gibi, aynı krallıkta bir meşru egemenlik tipi de aynı süreç içersinde belirmiş ve yerleşmiş olabilir

(meşrutî monarşilerde olduğu gibi). Hatta bu üç egemenlik tipini tek bir tarihsel süreç içersinde belirli bir özel tarz olarak birbirlerine karışmış halde de görmek olanaklıdır (Napolyon Fransasında olduğu gibi). Veya gelişmiş bir meşru egemenlik biçiminde karizmatik bir ögeye de rastlanabilir (De Gaulle Fransasında olduğu gibi).

Tarihsel ideal tipler ile toplumsal ideal tipleri, bu alt bölümde birbirlerinden farkları ve birbirleriyle bağıntıları bakımından ele almaya çalıştık. Bundan sonraki alt bölümde, artık Weber'in toplumsal ideal tiplerini, onun *toplum çözümlemesi* örneğinde somutlaştırabiliriz.

2. TOPLUM ÇÖZÜMLEMESİ

a) Eylem Tipolojisi:

Weber'in eylem tipolojisi, so. yolojisinin taşıyıcısı ve tabanı durumundadır. Öyle ki, onun *toplumsal ilişki* ve *toplumsal oluşumları* tiplemesi de, çok büyük ölçüde eylem tipolojisine koşutluk gösterir. Öbür yandan eylem tipolojisi, Weber'in sosyolojiyi nasıl bir genelleştirici bilim olarak temellendirmek istediğini görmeyi de sağlar.

Daha önce Weber'in eylemleri *anlaşılmaya elverişli eylemler* ve *anlaşılmaya elverişli olmayan eylemler* olarak iki temel gruba ayırdığını gördük ve bir "eylem bilimi" olarak sosyolojiye bir sınırlama daha getirerek, anlaşılmaya elverişli eylemler içinde, sosyolojiyi ilgilendiren eylem türü olarak *toplumsal eylem*leri ayırdettiğine değindik. Weber, eylem tipolojisine, yine, toplumsal eylemi diğer eylem türlerinden ayırarak başlar:

"Her türlü insanî şeyin toplumsal karakteri yoktur. Tersine, toplumsal karakter, ancak başkalarına yönelmiş bir özel tavrın anlamlı bir durum oluşturmasıyla ortaya çıkar. İki bisikletin çarpışması, yalnızca doğal bir olaydır. Ama, sonradan çarpışma üzerine yapılan tartışma, kavga veya dostça anlaşma bir 'toplumsal eylem'i ifade eder"(8).

Weber, *toplumsal eylem*i, toplumsal olmayan eylemden ayırmaya şöyle devam eder.

"Toplumsal eylem, a) ne, çok sayıdaki *aynı tarzda yapılan* eylemle, b) ne de, başkalarını *etkileyen* her türlü eylemle aynı şeydir. a) Bir cadde üzerinde bir grup insanın bir yağmur başlangıcında aynı anda şemsiyelerini açmaları sırasında, burada birinin eylemi öbürüne

yönelmiş olmaz. Tersine, bu eylem, yağmura karşı korunma gereksinimi ile her zaman aynı biçimde yapılır. b) Bireyin eylemi, başkaları ile bir arada bulunduğu bir 'ortam' içersinde, onun kuvvetince etkilenmiş olduğu bir somut olguyla anlaşılır. Yani, eylem, burada ortamı şart koşar.. (Bu ortam içersinde) birisi, başkalarınca da bilinen ve kendisine amaca uygun olarak görünen bir yönde eylemde bulunduğunda, bu, somut bir olgudur. Yalnızca kendisinin bildiği (ve etkilendiği) bir durum, bizce anlaşılmaz ve bu durum bir toplumsal eylem olmaz. Çünkü, bu eylem, başkalarının durumuna yönelmemektedir... Bu eylem nedensizdir, ama anlaşılmaya elverişli değildir"[9].

Öyleyse, her insan eyleminin bir nedeni vardır; ama biz, eylem sırasındaki tüm nedenleri değil, anlamacı sosyolojiye getirilen bir sınırlama olarak, ancak bizce anlaşılabilir olan nedenler olarak kültürel motiflere bağlı eylemleri ele alabiliriz. Ancak, bir insan eylemini belirleyen nedenler, eylem sırasında birbirine geçmiş bir halde olabilirler ve kültürel motifler bu motif karmaşası içersinde yalnızca belirli bir öbek oluşturmuş halde bulunabilirler. Bu durumda sosyolojinin tavrını, Weber, daha önce de alıntılanan şu tümceleriyle belirlemektedir:

"Sosyoloji, hiçbir zaman *yalnızca* 'toplumsal eylem' ile iş görmez. Toplumsal eylem, burada daha çok, sosyolojinin merkezî olgusunu oluşturmaktadır (sosyolojinin burada üzerinde durulan tarzı için). Toplumsal eylemler, bilim olarak sosyoloji için *temel olması gereken kurucu* şeylerdir. Ama bunu ifade etmekle, hiçbir zaman, toplumsal eylemlerin olguyu belirlemek bakımından öbür (nedeni anlaşılamayan) eylemlerden daha önemli olduğu hakkında bir şey söylenmiş olmuyor"[10].

Şimdi, öbür eylem türlerinden dikkatle ayırdedilen ve "sosyolojinin merkezî olgusu"nu oluşturan toplumsal eylemlerin Weber'de nasıl bir tipsel sınıflandırma içinde ele alındığına geçilebilir. Weber, *dört* toplumsal eylem tipinden şöyle söz etmektedir:

"Herhangi bir eylem gibi, toplumsal eylem de şöylece belirlenebilir: 1. *Amaçsal/akılcı* (zweckrational): Dış dünyaya ait olgular ve öbür insanların tavırları karşısında, beklentilerle ve beklentilerin 'koşullar' ve 'araçlar' aracılığıyla rasyonel bir biçimde sonuçlandırılması için, ulaşılmak ve yönelinmek istenen bir *amaç* uğrunda eylemek. 2. *Değersel/akılcı* (wertrational): -Ahlâksal, estetik, dinsel ve benzeri an-

lamda- belirli bir olgusal duruma kayıtsız şartsız verilmiş *özel* bir değere dayanan bilinçli inançla, salt ve bağımsız bir biçimde sonuca varmak sırasındaki eylem. 3. *Duygusal eylem* (affektuel besonders emotional): Bir anlık heyecanlar ve duygusal haller içinde yapılan eylem. 4. *Geleneksel* (traditional): Yaşanmış alışkanlıklarla yapılan eylem"(11).

İnsanların tüm toplumsal eylemlerinde tipsel olarak ortaya çıkan eylemleri böyle dört sınıfa ayırdıktan sonra, Weber, sonuncusundan başlayarak, bu temel eylem tiplerini betimlemeye geçer:

"1. Tam *geleneksel* hal, salt tepkisel örneğe yakın olarak, genellikle 'anlamlı' olarak yön verilmiş bir eylemi adlandırabilen şeylerin çoğunlukla yanıbaşında ve tam sınırda bulunur. Çünkü geleneksel eylem, yaşanmışlıktan elde edilen bir tutum doğrultusunda, alışılmış uyarılar karşısında sürüp giden gevşek bir tepkidir. Yaşanmışlıkla elde edilen tüm günlük eylemlerin oluşturduğu ortam bu tipe yakındır. Ne var ki, bu tip, bir sınır hali olarak bir sistematiğe sokulamaz. Hatta bu yüzden, daha çok, çeşitli derece ve anlamlar içersinde alışılagelmiş olan şeye bir bağlanışın bilinçli olması halinde tipseldir. Böyle olduğu hallerde de, duygusal eylem tipine yaklaşır.

2. Tam *duygusal* olgu hali, 'anlamlı' olarak bilinçli bir eylemde bulunma halinin yanıbaşında ve sınırdadır. Duygusal bir eylem, alışılmış günlük ilgilerin dışındaki bir uyarı ile meydana gelebilir. Duygusal temelli bir eylem, duygusallığın bilinçli bir boşalım olarak ortaya çıkması halinde, bir *yüceleştirme*dir (sublimieren). Bu tür eylem, genellikle (ama her zaman değil), bir 'değer rasyonelleştirmesi' yoluyla yapılan bir eylemde veya amaçsal-akılcı bir eylemde veya her ikisinde birden ortaya çıkabilir.

3. Eylemin duygusal ve değersel-akılcı tarzları, birbirlerinden, yönelinen hedefin bilinçli olarak düzenlenmiş olması ve bu hedefe kesin ve planlı bir yönelim doğrultusunda ulaşmak açısından ayrılırlar. Bu bakımdan, eylemini bir değere bağlı olarak yönelten kişi için, bu değer bir kesinlik taşır ... Ödev, gurur, güzellik, dinsel buyruk, dinsellik veya buna benzer bir 'şey'in önemi, kendisine şu veya bu tarzda kesin görünen ve kendi inancı doğrultusunda ve bu inanca hizmet içinde hiçbir eleştiri kabul etmeksizin eyleyen kimse, *salt* olarak değersel-akılcı bir eylemde bulunmuş demektir. (Bizim terminolojimizdeki anlamı içinde) tam bir değersel-akılcı eylem, bir 'buyruk'a göre veya

'yapılması istenen'e uygun olarak, eylem sahibinin bizzat kendi içinde bir onaylama ile yaptığı eylemdir. Ancak ve yalnızca, insanî eylem bu tür taleplere göre yönlendiği sürece bir *değersel-akılcılık*tan söz edebiliriz.

4. Eylemini, bir amaca, bu amaca varmak için araç ve yan yollara yönelten ve bu nedenle, amaca varmak için araca olduğu kadar, çeşitli öbür yan yollara da başvurarak ve giderek çeşitli ve birbirine karşıt konumdaki olanaklı amaçların da farkında olarak yönlendirmiş olan kişi, *amaçsal-akılcı* bir eylemde bulunmuş olur. Yani, bu eylem, artık hiçbir biçimde ne duygusal (ve özellikle de heyecansal) ne de geleneksel bir eylemdir. Burada, ancak şu olabilir: Rakip veya yanyana duran amaç ve doğrultular arasında bir seçim yapılmak istendiğinde, bu seçime değersel-akılcı bir açı karışabilir. Bu durumda eylem, yalnızca araçlar bakımından akılcıdır. Veya eylem sahibi, rakip veya yanyana duran amaçları bir 'buyruk' ve 'talep'e bağlı değersel-akılcı bir tutum olmaksızın, yalnızca öznel gereksinimlerinin kendisince bilinebilir olan yöndeki baskılarının etkisi altında bir sıraya koymuş ve bu sıralama içinde eylemini yönlendirmiş olabilir. Böylece o, bu sıralama içinde olabildiğince bir doyuma ulaşabilir ('nedret' ilkesine göre eylemek gibi). Öyleyse, eylemin değersel-akılcı olarak yönlendirilmesi, çeşitli tarz ve ilgiler içinde amaçsal-akılcı eylem hakkında da geçerlidir. Ancak, amaçsal-akılcılık açısından bakıldığında, değersel-akılcılık, daima ve mutlaka bir değeri gözeterek eylemde bulunulduğu için, soyut bir değere erişmek açısından *irrasyonel*dir. Çünkü, değersel-akılcılık, sonuç olarak çok az bir tepkimeye sahiptir.Değersel-akılcı eylem sırasında bircy, yalnızca kendi *özel* değerini göz önünde tutar (arınmış bir duyarlılık, güzellik, soyut bir iyilik fikri, soyut bir görev duygusu gibi). Eylem sırasında soyut bir şeye yönelik amaçsal-akılcılık ise, yalnızca kuruluşsal (konstruktif) sınır durumları için önem taşır"(12).

Weber'in eylem tipolojisi, Aron, Walther ve Scheltings'in de üzerinde birleştikleri gibi, onun toplumsal ideal tiplerinin en soyutlarını oluşturmaktadır. Weber de bunun farkındadır ve tüm toplumsal eylemleri böyle bir sınıflandırma içine sokmanın, yalnızca toplumsal gerçekliğe sosyolojik bir yaklaşım sağlamak açısından değer taşıdığını şöyle belirtir:

"Eylemin, özellikle toplumsal eylemin tek bir tavır veya tarz

içersinde yönlenmiş olması çok ender rastlanan bir şeydir. Bu nedenle, eyleme burada yapıldığı gibi bir eğilme tarzı, doğaldır ki, hiçbir zaman eylem tarzlarının yetkin bir sınıflandırmasını yapmış olmak anlamına gelmez. Tersine, burada saptanan eylem biçimleri, sosyolojik amaçlar bakımından oluşturulmuş kavramsal salt tiplerdir. Bunlar reel eyleme az veya çok yaklaşıklık gösterirler ve reel eylemde birbirlerine karışmış bir halde ortaya çıkarlar. (Sosyolojik açıdan) amaca uygun olsun diye geliştirilmiş olan bu tipler, bizim için yalnızca verimli olmaları bakımından önem taşırlar"[13].

Öbür yandan, Weber'in eylem tipolojisi, onun Rickert'ten etkiler taşıyan, ama daha sonra *varoluşsal* bir düzeye yükseltilen temel görüşlerinden birini ve belki de en önemlisini saptamaya da olanak verir. Weber'e göre, amaçsal-akılcı eylemler dışındaki tüm toplumsal eylemler, bu arada değersel-akılcı eylemler bile, kökenleri bakımından *irrasyonel*dir. Çünkü, duyguların da, büyük ölçüde geleneklerin de bir rasyonalitesi yoktur. Değerler ise empirik yoldan irdelenemez, onlara ancak *inanılır*. "İyi", "adalet", "eşitlik" gibi değerlerin rasyonel bir gözlem ve araştırmanın konusu olabilmeleri, ancak ve ancak, bu değerlerin toplumsal eylemlerin motifleri olarak ele alınmasıyla sınırlıdır. Bu açıdan bakıldığında, değerlerin toplumsal eylemleri motive eden en önemli nedenler arasında yer almış olması, bizi şöyle bir sonuca götürür: Aslında insan eylemleri çok büyük ölçüde irrasyonelliklerin motivasyonu altındadır. Bir başka deyişle, toplum, çok büyük ölçüde irrasyonel motiflere göre dinamiğini bulan bir gerçekliktir. Öyle ki, Weber için, toplum, "sonsuzca durmadan ayrışan ve yoğun bir biçimde birbirleriyle çelişen her türlü düşünsel ve duygusal ilişkilerin bir kaosu" dur[14]. Bir bilim, yani rasyonel bir bilgi etkinliği olarak sosyolojinin yapabileceği şey, bu irrasyonel dünyayı, bu "kaos"u rasyonel yoldan anlamaya çalışmaktır.

Şimdi, Weber'in eylem tiplerini örnekleyerek daha açık kılmaya çalışabiliriz:

Amaçsal-akılcı eylem, örneğin bir tüccarın salt para kazanmaya yönelik bir amaçla, rasyonel bir biçimde eylemesinde kendisini gösterir. Bunun gibi, bir bürokratik hiyerarşi içinde, âmir ve memurların eylemleri (belli bir hizmet amacına yönelik olduğu sürece) salt rasyonel bir özellik gösterir. *Değersel-akılcı eylem* ise, örneğin bir askerî birlik komutanının, saldırı sırasında birliğinin önünde

savaşmasında görülebilir. Burada komutan, belki de öleceğini bilerek, birliğinin ardında kalmayı örneğin, "onursuzluk" veya "aşağılatıcı bir şey" saydığı için değere bağlı rasyonel bir eylemde bulunmaktadır. *Duygusal eylem,* kıskançlık, öfke, korku, hiddet gibi duygulara bağlı, yani duygusal (emotional) kökenli olabileceği gibi, tanrıya vecd içinde yakarış veya mistik bir kendinden geçişte olduğu gibi bir yüceltme edimmde de kendini gösterebilir. *Geleneksel eylem* günlük alışkanlıkların, örf ve âdetlerin motivasyonu altında yapılan, rutinleşmiş bir eylemdir; selâmlaşma, el sıkışma , v.b. gibi. Weber'in bu salt tiplerin aslında eylem sırasında birbirine karışmış bir halde kendilerini gösterdikleri, yani reel eylemdeki görünümleriyle değil, sadece reel eylemin çözümlenmesi ile düşüncede saltlaştırılmış oldukları uyarısını anmak gerekir. Örneğin borsada para kaybeden bir spekülatörün bir anda öfkeyle küfür ettiğini ve hemen arkasından yanındaki kişi veya kişilerden özür dilediğini düşünelim. Bu eylemde, amaçsal-akılcılık (para kazanma amacı), duygusallık (öfke) ve değersellik (başkalarına saygı) içiçe geçmiştir. Weber'in vurguladığı gibi, bu eylem tiplerinin eylemde salt halde görünmeleri çok ender rastlanan bir durumdur.

Genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojinin böyle "salt", "ideal" tipleri ortaya nasıl koyabildiği ve bu tiplerden ne yolda yararlanılacağı sorusu, gelecek bölümde ele alınacak olan tarih-sosyoloji ilişkisinin niteliğine dayanılarak yanıtlanabilir. "Dünya tarihini bilen son kişi" olarak Weber, sosyolojiyi "verilerini tarihten alan" bir bilim olarak tanımlamaktadır. Yani böylesine salt tiplere ulaşabilmek için, geniş tarihsel inceleme ve çözümlemelerden hareket etmek gerekir. Başka bir deyişle, tarihe genelleştirici bir ilgi ile yönelmek yoluyla böyle salt tiplere ulaşılabilir. Ama bu gibi salt tiplerle ancak, toplum hakkında, Weber'in de işaret ettiği gibi, içerik bakımından neredeyse boş bir *form bilgisi* elde edilebileceği de açıktır. İşte, tarih-sosyoloji ilişkisinin ikinci yönü burada ortaya çıkmaktadır. Örneğin tarihçi, böyle bir form bilgisi yardımıyla, bir klânda veya patrimonyal topluluklarda *geleneksel eylemlerin*, Ortaçağ Avrupası'nda veya eski Çin kültüründe *değersel-akılcı eylemlerin*, Aydınlanma'dan buyana ise, Yeniçağ Avrupası'nda *amaçsal-akılcı eylemlerin* başat olduğunu belirtme olanağını bulur. Genellikler peşindeki sosyolojinin sunduğu bu gibi tip kavramları yardımıyla, tarihsel olgu veya süreçleri, bazı nite-

likleri açısından *tipsel* olarak anlayabiliriz. Ancak, "genelik"in sosyolojide ifade ettiği anlamı unutmadan bunu yapabiliriz. Yani, Yeniçağdan beri Avrupa toplumlarında *amaçsal-akılcı* eylemlerin ancak başatlığından söz etmek gerekir. Yani, bu toplumları amaçsal-akılcı eylemlerin karakterize ettiği söylenirken, içkin olarak, bu toplumlarda başka eylem tiplerinin de bulunduğu belirtilmiş olmaktadır. Örneğin *tarihçi* Weber, Yeniçağ'dan buyana Avrupa toplumlarının *rasyonelleştirme* sürecini yaşamakta olduklarını belirtirken, bu toplumlarda değersel-akılcı, duygusal ve geleneksel eylemlerin de, başat olmamakla birlikte, yoğun biçimde etkilerini sürdürmeye devam ettiğinin bilincindedir.

b) Toplumsal İlişki Tipolojisi:

Weber'in tüm bilimler için olduğu gibi sosyoloji için de, bilginin, *empirik araştırma* ve *rasyonel kavramlaştırma* yoluyla elde edildiğini belirttiği bilinmektedir. Sosyolojinin empirik araştırma nesnesi, "atomik gözlem birimi" *toplumsal eylem*dir. Dolayısıyla ilk kavramlaştırma etkinliğinin bir *eylem tipolojisi* olacağı da açıktır. Ancak sosyoloji, yalnızca toplumsal eylemlerin tipolojisini geliştirmekle yetinemez. Sosyoloji, insanların bu eylem tipleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri *toplumsal ilişki*leri ve bu ilişkiler bazında ortaya çıkan *toplumsal oluşumları* da, genelleştirici bir ilgi ile tiplemeye çalışacaktır. Bir başka deyişle, toplumsal ilişkiler ve toplumsal oluşumlar için de ideal tip kavramları geliştirmek gereklidir. Toplumsal oluşum tipolojisini bundan sonraki alt bölüme bırakarak Weber'in toplumsal ilişkilerin ideal tiplerini nasıl kurduğunu görmeye geçilebilir.

Weber, toplumsal ilişki tipolojisine, yine bir toplumsal eylem betimlemesi ile başlar:

"Toplumsal eylem (suskunluk veya aldırmayış da içinde olmak üzere) başkalarının geçmişteki, şimdiki veya geleceğe yönelik durumlarına yöneltilebilir (geçmişteki bir savaşın başkalarına karşı savunulması, şimdiki bir savaşa karşı tavır alma, gelecekteki bir savaşa karşı savunma ilkelerini saptama gibi). Bu durumda, 'başkaları', bir birey, bilinen bir kişi veya belirsiz ve tanınmayan pek çok kişi olabilir. Örneğin, 'para' bir mübadele aracıdır. Eylem sahibi, mübadele sırasında, çok sayıda ve kendisi tarafından tanınmayan kişilerin veya

çok sayıdaki *diğerlerinin*, kendi açılarından, gelecekte de bir mübadele sırasında parayı böyle bir mübadele aracı olarak kabullenecekleri konusundaki bir *beklenti*ye göre eylemde bulunmaktadır"(15).

Beklenti kavramının, *toplumsal ilişki* kavramının belirlenmesi bakımından önemi büyüktür. Weber *beklenti*nin genellikle tüm insan eylemlerinin anlaşılması bakımından önemini şöyle belirtmektedir;

"Her eylem biçimi -dışsal, yani toplumsal etkililiği olanlar da içinde olmak üzere- burada belirlenen sözcük anlamı içinde bir 'toplumsal' eylem değildir. Dıştan gözlenebilse de, bir eylem, bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren bir durumla ilgili *beklenti*lere yönelmişse, bu bir toplumsal eylem değildir. İçsel (insanın iç dünyasıyla ilgili -çev-) haller, ancak başkalarının durumuna yönelindiği zaman bir toplumsal eyleme dönüşebilir. Örneğin bir dinsel kendini adayış, bir kendinden veced içinde geçme, bir içe kapanış olarak kaldığı sürece, bu gibi içsel haller bir toplumsal eylem olmaz"(16).

Toplumsal eylemlerin *beklenti* açısından belirlenmesi şunu ifade eder: Eylem sahipleri, eylemlerini, geçmişte, şimdide ve geleceğe yönelik olarak *başkalarının* da alışkanlık, değer veya amaç doğrultusunda benzer biçimde eylemiş, eylemekte ve eyleyecek olma olasılığı çerçevesinde gerçekleştirirler. Başka bir deyişle, toplumsal eylem, beklenti temelli bir karşılıklı ilişkiyi gerektirir ki, Weber buna *toplumsal ilişki* demektedir. Weber *toplumsal ilişki* 'yi (soziale Beziehung) şöyle tanımlamaktadır:

"Toplumsal 'ilişki', taşıdığı anlama göre birbirlerine *karşı veya karşıt durumda bulunan* ve bu durumlarıyla birbirlerine karşılıklı olarak yönelmiş değişik olgu tarzları demektir. Demek ki, toplumsal ilişki, anlamlı olduğu varsayılan bir tarz içersinde toplumsal eylemde bulunabilme *şansı* içinde ortaya çıkar. Öncelikle böyle bir şansın olabileceği yerde" (17).

Toplumsal ilişki (veya bazen: *toplumsal çerçeve*)'nin "anlamlı" bir eylemde bulunabilme şansının olduğu bir olgu tarzı olarak betimlenmesi, aynı zamanda, bu ilişkinin bizler için *kavramsal* olarak anlaşılabilme olanağının bulunabilmesi demektir. Weber, bunu şöyle ifade etmektedir:

"Öyleyse, birbirine karşı ve karşıt durumdaki eylemlerin oluşturduğu ilişki, asgari ölçüde de olsa, bir kavranılabilirlik taşımalıdır. İlişkinin içeriği her türden olabilir: Savaş, düşmanlık, soy

sevgisi, arkadaşlık, dindarlık, pazar mübadelesi, v.b.... Bu durumda şüphesiz ki, bir defalık bir durum içersinde önem taşıyan anlama veya bir ortalamadan çıkan anlama ya da toplumsal ilişkiye katılanlarca *öznel empirik* bir anlama bağlı olmasına göre, bu anlamlara uygun olarak *salt* bir tip içersinde eylemde bulunulduğu tasarlanabilir" (18)*

Weber, iki tür toplumsal ilişkiden söz etmektedir: 1. *Geçici toplumsal ilişki*, 2. *sürekli toplumsal ilişki*. İki kişi arasında bir dostluk kurulması veya devletin söz konusu olmasına göre, toplumsal ilişkinin niteliği geçici veya sürekli olabilir:

"Bir toplumsal ilişki geçici bir karakterde olabileceği gibi, şu türde belirlenebilecek bir süreç de olabilir: Yani, anlamlı (geçerliliği kabullenilen ve buna göre hep öyle olması beklenen) bir durumun sürekli olarak *tekrarlanma* şansı olarak. Öyle ki, yalnızca böyle bir şansın önsel olarak varolması ile. Öyleyse, bu şans, az veya çok, büyük bir *olasılık* demektir. Bu olasılık, anlamlı bir eylemin aynı tarzda ortaya çıkması olarak, ... toplumsal ilişkinin *sürekliliğini* ifade eder."(19).

İki kişi arasındaki "dostluk", bir toplumsal ilişkidir. Ama burada ilişki geçici bir karakterdedir. Oysa, çok sayıdaki insan arasında bir toplumsal ilişki biçimi olarak "devlet", bu insanlarca "geçerliliği kabullenilmiş ve buna göre hep öyle olması beklenen bir durumun sürekli olarak *tekrarlanma* şansı" nı ifade eder. Öyleyse, bir toplumsal ilişkinin sürekliliğini yapan şey, insanların kabul ve *beklentileri*nin derecesi ile ilgilidir. Çünkü, örneğin, tüm insanların, içinde yer aldıkları toplumda hep *aynı* "devlet" idesine göre eylemlerine yön verdikleri hiçbir zaman söylenemez. Bu yüzden, bir toplumsal ilişki türü olarak "devlet", toplumsal ilişkiye katılanların, yani bireylerin (hukuksal statülerıyle: uyrukların) onu kabullendikleri (boyun eğme veya onaylama biçimlerinde) kadarıyla bir sürekliliğe sahiptir. Böyle olduğu sürece de, toplumsal eylemlerin belli biçimlerde *tekrarlanma olasılığı* büyüktür. Çünkü, Weber'e göre, "bir 'dostluk' ve 'devlet'in oluşması veya oluşmuş olması, yalnızca (onları öyle görüp kabullendiğimiz hakkında) *bizlerin* bir yargısını ifade eder"(20). Yani, *bizler*, devleti kabullenmediğimiz zaman, hele bu yaygınlaşmışsa, devlet belki *hukuk-*

---

* Weber, toplumsal ilişki içinde eyleyen, yani toplumsal eylemde bulunan bireye katılan *(Beteiligte)* demektedir. Bugün bu terim, işlevselci sosyoloji içinde *aktör* olarak kullanılmaktadır.

sal olarak kâğıt üzerinde vardır, ama *sosyolojik* açıdan burada saptanması gereken şey, "devlet"in taşıdığı *anlam*ın, yani bireylerin ona yükledikleri *öznel anlam*ların değişmekte, *toplumsal ilişkinin taşıdığı anlamın değişime uğramakta olduğu*dur. Weber, bunu şöyle belirtmektedir:

"Toplumsal ilişkinin taşıdığı anlam değişebilir: Örneğin, bir politik ilişki, uyumdan çatışmaya dönüşebilir"(21).

Görüldüğü gibi, Weber, toplumsal ilişkiyi *uyum* ve *çatışma* kavramlarına göre de tanımlamaktadır. Ancak, bu kavramlara geçişi sağlamak üzere, önce, Weber'de *uyum*un kaynağı olarak ele alınan iki kavrama, *vaad* ve *uzlaşım* kavramlarına bakmak gerekir:

"Bir toplumsal ilişkinin taşıdığı anlam, karşılıklı olarak vaadlerde bulunmak suretiyle bir uzlaşımı ifade edebilir. Bu şu demektir: Toplumsal ilişkiye katılanlar (aktörler -çev-) geleceğe dönük durumlar için birbirlerine karşı vaadlerde bulunmuşlardır. Her katılan (aktör) -eylem rasyonel olduğu sürece- öncelikle (ve çeşitli güven derecelerinde) olağan olarak, *diğerinin* de kendi eylemine, üzerinde uzlaşılan anlama göre yön vereceğini umar ve bekler. Bu durumda katılan (aktör), bir yandan amaçsal-akılcı (az veya çok bir kabullenme ve onay ile), öbür yandan da, değersel-akılcı (bir 'görev' duygusuna dayanacak) tarzda, kendi açısından sürmekte olduğuna inandığı uzlaşmanın kendisince kabullenilmiş bu anlamına göre eylemde bulunuyor demektir"(22).

Bu vaad ve karşılıklı vaadlere dayanan uzlaşımın biçimleri değişebilir: Uzlaşım, değersel-akılcı veya amaçsal-akılcı bir nitelik taşıyabilir. Görüldüğü gibi, Weber'de toplumsal ilişki tanımlamaları, daha bu ilk basamaklarında, onun eylem tipolojisine koşutluk göstermektedir. Aşağıda bu koşutluk kendisini daha açık olarak gösterecektir.

Şimdi, bundan sonraki yoğun kavram belirlemelerine anımsatıcı bir hazırlık olmak üzere, Weber'in *toplumsal ilişki*yi nasıl belirlediğini özetlemek uygun olacaktır.

1. Kendisini bir eylem bilimi olarak temellendirmek isteyen sosyoloji için, bu eylemlerin karşı ve karşıt bir konumda birbirlerine yönelmişlikleri, *toplumsal ilişki* kavramı altında ele alınabilir. Toplumsal ilişki, insanların *kültürel anlamı* olan eylemlerinin belirme *ortamı* veya *çerçeve*sidir.

2. Toplumsal eylemde bulunma ortamı veya çerçevesi olarak toplumsal ilişki, hiçbir zaman statik ve kapalı değildir. Toplumsal ilişkinin sürekliliği, o ilişkiye katılanlar (aktörler) arasında yaygın bir *uzlaşım* olmasına bağlıdır. Yani, tek tek bireylerin örneğin "dostluk" veya "devlet" hakkındaki tasarımlarının, yani bunlara yükledikleri *öznel anlam*ların aynı doğrultuda yaygınlaştığı, toplum bireylerinin çoğunluğunun "dostluk" veya "devlet" hakkında *yaklaşık* ve *benzer* öznel anlamlara sahip oldukları sürece, toplumsal ilişkide bir uzlaşım ve bağlı olarak bir *uyum* var demektir.

3. Ancak, bir toplumsal ilişki, hiçbir zaman tam "uyumlu" bir nitelik taşımaz. Toplumsal ilişkide *uyum*dan *çatışma*ya geçiş her zaman olanaklıdır. Uyumlu bir toplumsal ilişki, her zaman, potansiyel olarak bir çatışma ögesini içinde barındırabilir. Çatışmanın edimselleşip arttığı, buna karşılık uyumun azaldığı bir süreçte, toplumsal ilişki, artık yeni bir *anlam* içeriği kazanıyor demektir. Bu nedenle, bir sosyolojik çözümleme, toplumsal ilişki kavramına, her zaman, uyum ve çatışma ögelerini birlikte görmeyi sağlayacak bir bakış açısı ile eğilmek ve toplumsal ilişkinin *değişebilirliğini* gözetmek zorundadır. (Bu konuya, kitabın son bölümünde günümüzdeki tartışmalarla ilgi içinde yeniden dönmek gerekecektir).

Weber, toplumsal ilişki tiplerini sınıflandırmaya, *görenek* (Brauch) ve *gelenek* (Sitte) kavramlarıyla başlar:

"Toplumsal eylemler içinde olgusal düzenlilikler görülebilir. Bu düzenlilikler, tipsel olarak aynı tarzdaki yaygınlaşmış bir *öznel anlam*ın eylem sahibince benzer biçimde tekrarlanması ile (daha kesin olarak: aynen tekrarlanması ile), birden çok eylem sahibinin eylemlerinde genişliğine ortaya çıkar... Bir toplumsal eylemin ortaya çıkışındaki düzenliliklerin olgusal olarak belirme şansını *görenek* olarak adlandırmak gerekir. Bu düzenliliklerin ortaya çıkış şansı, insanların bir kesimi için *mutlaka* ve bilfiil uygulandığı sürece vardır. Görenek, bu bilfiil uygulamanın uzunca bir *yaşanmışlığa* (içselleşmiş olma haline) dönüşmesi halinde *gelenek* adını alır. Buna göre, geleneği ve onun empirik olarak belirme şansını, ancak, bireyin amaçsal-akılcı eylemi sırasında, yine amaçsal-akılcı bir eylemi *beklemeyi* şart koştuğu sürece 'şarta bağlı ilgi durumları' (ilgiyi şart koşan şeyler) olarak görmek gerekir"(23).

Weber'in, bundan sonra ele aldığı kavram, *meşru düzen* (legitime Ordnung) kavramıdır;

"Eylem, özellikle toplumsal eylem ve yine özellikle bir toplumsal ilişki, katılanlar (aktörler) yönünden, bir *meşru düzenin* varlığı konusundaki bir tasarımla yönlenmiş olabilir. Böyle bir tasarımın olgusal olarak cereyan etme şansı, düzenin 'geçerli' olması olarak adlandırılabilir. Öyleyse, bir *düzenin* 'geçerli' olması, bizler için toplumsal eylem akışı içersinde gelenek veya ilgi alanını şart koşan basit bir düzenlilikten daha fazla bir şey ifade eder. Mobilya nakleden firmalar, yüklemeyi ne kadar tren tarifelerindeki hareket saatlerini kollayarak yaparlarsa, burada, o oranda 'ilgi alanı'nı şart koşan bir düzenlilik var demektir. Bir satıcı, ayın veya haftanın belirli günlerinde belirli şeyleri daha iyi satmayı ne kadar öğrenmişse, satıcının bu eylemini, yaşayarak kazanılmış bir gelenek veya bu satıcının ilgi alanına ait bir sonuç olarak görmek gerekir (onun kendi çalışma düzenine ait bir intizam olarak). Ama , bir memur, her gün ne kadar aynı saatte büroya gidiyorsa, bu artık, o oranda yalnızca bir alışkanlık (gelenek) ile ve yalnızca özel bir ilgi alanının koşullarına, yani isteğe bağlı olarak yapılan veya yapılamayan şeylere ait bir durum değildir. Tersine, burada (bir kural içersinde), düzenin 'geçer' olması' (bir hizmet yönetmeliğine uymak) açısından, bir bayruk altında bu memurun yaptığı 'ihmal', yalnızca bir kusur doğurmuş olmakla kalmaz; hatta daha çok, normal olarak, memurun 'görev duygusu'na uygun olarak değersel-akılcı bir biçimde (tabii çeşitli 'görev duygusu' derecelerinde) bu kusurun giderilmesi gerekir" (24). *

Görüldüğü gibi, bir *düzenin* "geçerli" olması, *görenek* ve *gelenek* ile desteklenebileceği gibi, bu destek, bir "meşruluk" tasarımının yaygınlaşması ile daha da artar. Çünkü, nakliye firması yetkililerinin veya satıcının eylemindeki düzenlilikte bir alışkanlık, bir görenek ve kişisel çıkar düşüncesine bağlı bir 'ilgi alanı' ağır basarken, memurun işe geç gelmesi halinde, memur, hem bir "hizmet yönetmeliğine göre"

(*) Weber'de *meşruluk* (Legitimitaet) ve *geçerlilik* (Gültigkeit) terimleri farklı anlamlarda kullanılır. Biraz ileride görüleceği gibi, meşruluk, teamül ve hukukla desteklenmiş bir geçerlilik türüdür; oysa geçerliliğin başka türleri (örneğin hukuktan yoksun bir katı despotizm) de vardır. O halde, meşruluğu bir geçerlilik türü saymak gerekir.

kusur işlemiş olmakta, hem de değersel-akılcı olarak "görev duygusu"nun baskısı altında kendi açısından bir "görev ihmali" inde bulunmaktadır. Öyleyse, bir düzenin "geçerlilik"ini sağlayan, bir düzeni "sürekli" kılmaya yardımcı olan, Weber'in sık kullandığı bir deyimle, bir düzeni "garanti eden" daha önemli ögeler vardır. İnsanların bazı eylemlerini ihmal, kusur ve giderek suç diye niteleyerek, düzenin kendisini "garanti etmesi" ni sağlayan bu ögeler ise, *teamül* (Konvention) ve *hukuk* (Recht)'tur.

Weber, önce, düzenin geçerliliği açısından *teamül* ve *hukuk* 'un *gelenek* 'e göre durumunu saptar:

"'Gelenek', 'teamül' ve 'hukuk' karşısında garantili bir düzen olarak adlandırılamaz. Bu anlamda, 'gelenek' (teamül ve hukuka göre), 'geçerlilik'in kaynağı değildir. Çünkü, kimseden geleneğe göre eylemesi 'talep edilemez'. Gerçi, olgusal olarak olağanlaşmış şeyler açısından bunlar (gelenek) geçerliliğin babası olmuştur; ama *teamül* ve *hukuk* 'a bağlı geçerlilik, geleneğe bağlı geçerlilikten farklıdır"(25).

Öyleyse, *teamül* ve *hukuk*, bir düzenin "geçerlilik" ine "meşruluk" niteliği katar. Ama, *teamül* ve *hukuk*, yaptırımcı ve zorlayıcı nitelikleriyle, insanların *değer* ve *çıkarlarını* doğrudan etkileyen şeyler olarak, her ne kadar toplumsal ilişkinin "uyumlu" olmasını, düzenin "garantili" olmasını sağlamaya yönelikseler de, aynı zamanda, işte bu değer ve çıkarları etkileyici nitelikleri dolayısıyla bir çatışmanın da potansiyel ve giderek edimsel (aktüel) motifleri durumundadırlar. Weber bunu şöyle açıklamaktadır:

"Hırsız, ceza yasasını göz önünde tutarak ve aslında bu yasanın "geçerlilik"ini gözeterek bir eylemde bulunur. Düzenin bir kısım insan için geçerli olması, hırsızın, yasayı ihlâl eyleminin sonuçlarını göz önünde tutmak zorunda olduğunu ifade eder. Ama, bu sınır durumundan bakıldığında, düzen, az veya çok, bölük pörçük ihlâllerle yara almasını önleyecek önlemler getirir veya çeşitli derecelerdeki inandırmalarla kendisini meşru kılmayı araştırır. Veya, düzenin anlamı üzerinde olgusal olarak çeşitli yorumlar meydana gelmiş olabilir. Sosyolog için, tüm bu durumlar, olgusal durumu belirleyen şeyler olarak, belirli bir çevrece 'geçerli' kabul edilmiş olan şeylerden başka bir şey değildir. Sosyoloji için, geçerlilikleri savunulan çeşitli ve çelişkili düzenleri, bir arada, aynı insan topluluğu içinde görmek hiç de zor değildir. Bu durumda birey, eylemini, birbirine karşıt düzenlere göre,

bunları gözeterek yönlendirebilir.

... Bir düzenin (ortalama olarak inanılmış) anlamının zedelenmesi veya bu anlamdan sapılması *kural* haline geldiğinde, düzen artık kısıtlı olarak 'geçerli' dir ve giderek ortadan kalkar. Bir düzenin geçerli olması veya olmaması arasında, sosyoloji için önemli olan şey, hukuk biliminde olduğu gibi (bu bilimin kaçınılmaz normatif amacına göre) soyut bir seçenekten hareket etmek değildir. Tersine, her iki durum arasında oynak bir süreç belirir ve birbirine karşıt düzenlerin yanyana 'geçerli' oldukları görülebilir. Her iki düzen de, artık eylemin *bilfiil* kendilerine yöneltildiği *şanslar* çerçevesinde yaşama olanağına sahiptirler ... Bir düzenin hukuksal-normatif geçerliliği ile aynı düzenin empirik bir süreç olması arasında, olgusal açıdan bir nedensellik bağıntısı yoktur"(26).

Teamül ve *hukuk* kavramlarını ele alışı sırasında, Weber, hem sosyolojiyi hukuktan ayıran temel farkı vurgulamakta, hem de *düzen*in, sosyolojik açıdan *meşruluk* ve *sapma, uyum* ve *çatışma* yönlerini birlikte içerebileceğini belirtmektedir. Aşağıdaki *teamül* ve *hukuk* tanımları, yani teamül ve hukuk'un *sosyolojik* anlamları, bu durumu daha iyi aydınlatabilir:

"a) *Teamül:* Düzen, geçerliliğini, belirli bir insan çevresi içinde sapmalara karşı (göreli olarak) genel ve edimsel olarak etkisi duyulabilecek derecede bir kınama ile karşılama şansları içinde garanti ettiği sürece, bu *teamül* 'ü ifade eder.

b) *Hukuk:* Düzen, geçerliliğini, fiziksel veya psişik zorlamalar veya içsel bir tutumun baskı altına alınması ya da özellikle insanlar hakkında bu konuda *özel olarak* konulmuş ölçülere göre eylemleri biçimlendiriyor ve bu eylem biçiminden sapma halinde zorlamalarla kendisini garanti ediyorsa, bu, *hukuk* 'u ifade eder.

Teamül, bir insan çevresi içinde 'geçerli' ve 'değerli' olarak kabul edilmiş şeylere karşı tepkiler ile garanti edilmiş bir 'gelenek' demektir.

Hukuk kavramını ise, bize göre (bu kavram, başka amaçlar için çok başka biçimlerde sınırlandırılabilir), bir zorlama *organının* varoluşu olarak belirlemek gerekir ... Bilindiği gibi, 'hukuk' un kaynağının hep 'kamu hukuku' olduğu savunulur. Gerçekten de, hukuk, devleti aşan bir zor gücüne sahip değildir. Buradaki (amaca uygun olarak) seçilmiş terminolojiye göre, bir kınama ile veya zarar verenin cezalandırılmasını bilfiil beklemekle, yani teamül ve ilgi alanıyla garanti

edilen bir düzen, eylemleri özellikle kendi toplumsal durumlarına göre biçimlendirmek isteyen bazı insanların yarattığı bir organ olmadan, 'hukuk' olarak adlandırılamaz"(27).

Weber, birer sosyoloji kavramı olarak *teamül* ve *hukuk*'u tanımladıktan ve bu kavramlar açısından *meşru düzeni* yine sosyolojik açıdan belirledikten sonra, genel olarak bir düzenin geçerliliğini sürdürebilmesinin, aşağıdaki dört destekle olanaklı olacağını söyler:

"Bir düzenin geçerliliği şu durumlarda garantili olabilir:

I. *salt içsel* ve:

1. salt duygusal: duygusal yoldan içselleştirmeyle,

2. değersel-akılcı: İlkesel görev duygusunun bir ifadesi olarak bir şeyin soyut geçerliliğine inanmakla (geleneksel, estetik ve diğer tarzlarda),

3. dinsel: İçsel bir tutumla bir kurtarıcıya bağlılık inancıyla,

II. (veya) yalnızca *dışsal* olarak: Özel çıkarlara dayalı beklentilerle, yani bireysel ilgi durumlarına göre belirli tarzdaki beklentilerle "(28).

Demek ki, bir düzen, kendisini *içten* veya *dıştan* olmak üzere iki yönden garanti etmeye çalışır. Bir düzenin *içten garantili* olması, o düzenin duygusal içselleştirme, görenek, gelenek, ahlâk ve din gibi ögelerle desteklenmesi; *dıştan garantili* olması ise, bazı eylemlere yaptırımlar ve fiziksel zorlamalarla ve kısıtlamalarla yasal yoldan engel olunabilmesidir. Birinci durumda düzen, *teamülcü meşru*, ikinci durumda ise *yasal meşru*dur. *İçten* olsun, *dıştan* olsun, genel olarak meşru düzenler dört ana tip altında toplanabilirler: 1. *Duygusal düzenler*, 2. *değersel-akılcı düzenler*, 3. *dinsel düzenler*, 4. *çıkarları gözeten yasal düzenler*. Hemen saptanabileceği gibi, bu düzen tipleri, Weber'in eylem tipolojisine (tam olmamakla birlikte) koşuttur (29).

Weber'in *meşru düzen* kavramından sonra ele aldığı kavram, *çatışma* kavramıdır. Hemen meşru düzen kavramından sonra *çatışma* kavramına geçilmesi, *düzen* ve *çatışma*, *uyum* ve *sapma* ögelerinin nasıl bir arada ele alındığını göstermesi bakımından önemlidir. Şimdi, *çatışma* kavramına geçmeden önce, *toplumsal ilişki* çözümlemesinin uyumsal ögeleri diyebileceğimiz kavramların meydana getirdiği örgüyü, özet halinde anımsatmak yararlı olacaktır.

Bir kez, *toplumsal ilişki*, toplumsal eylemde bulunma ortam veya çerçevesidir. Toplumsal ilişkinin iki temel ögesi, *uyum* ve *çatışma* dır. Toplumsal ilişkinin uyumsal ögelerinin başında, eylemlerdeki tek-

rar ve süreklilik dolayısıyla, toplumsal ilişkinin bir *düzen*'e dönüşmesini sağlayan *görenek* ve *gelenek* bulunur. Eylemlerin belli tarzda tekrarlanması *görenek* 'i, uzunca süren bir görenek ise *gelenek* 'i oluşturur. Eylemlerdeki süreklilik (ve bir bakıma: istikrar), düzenin *geçerliliğini* ifade eder. Düzenin geçerliliği, *teamül* ve *hukuk* ile garanti edildiği sürece, düzen *meşrulaşır*. Yani, teamül ve hukukla garantili düzen, *meşru düzen*dir. Düzen, kendisini teamül ile garanti ettiği sürece *teamülcü meşru*, hukuk ile garanti ettiği sürece *yasal meşru*dur. Genel olarak, geçerli bir düzenin dört tipi vardır: 1. Duygusal, 2. değersel-akılcı, 3. dinsel, 4. çıkarları gözeten yasal.

Ancak, tüm bu toplumsal ilişkilerde, düzenin geçerliliği, göreli bir süreklilik ve istikrarın belirme ve devam etme *şansı* olarak anlaşılmalıdır. Çünkü her düzende *sapmalar* ve *tepkiler* vardır. Burada *sapma* terimine bir olgusal durumun ifadesi için başvurulmaktadır. Yani sosyolog bu terimi, bir hukukçu veya bir ahlâkçı gibi, normatif bir anlam yüküyle kullanmamaktadır. Bu önbelirlemeler altında Weber'in *çatışma* kavramına geçilebilir:

"Çatışmayı, bireyin kendi özel istenci (iradesi) doğrultusunda başkalarının durumuna karşıt ve ters olarak yöneltilmiş bir eylemde bulunduğu sürece ortaya çıkan bir toplumsal ilişki olarak adlandırmak gerekir" (30).

Görüldüğü gibi, *çatışma*, en genel anlamıyla, toplumsal ilişkinin *uyum*la birlikte öbür ana ögesi olarak konumlanmaktadır. Weber iki tür çatışmadan söz eder: 1. *Barışçıl çatışma*, 2. *dışta bırakıcı çatışma*. Bu iki tür çatışma Weber'de şöyle betimlenir:

"Barışçıl çatışma: Barışçıl çatışma ortamını, fiziksel bir baskı içinde bilfiil oluşan bir çatışma olarak adlandırmamak gerekir. 'Barışçıl' çatışmayı, başka olasılıkların da ortaya çıkma şanslarının olduğu bir ortamda, bu şanslar üzerinde bireyin kendi tutumu çerçevesinde barışçıl bir çaba gösterdiği sürece, 'rekabet' olarak adlandırmak gerekir. 'Kurallaşmış rekabet', amaç ve araçların bir düzen içersinde yönlendirilmiş olması halindeki rekabet olarak anlaşılmalıdır. Çatışma, bireylerin veya grupların bir varolma şansı çerçevesinde birbirlerine karşı amansız bir varoluş savaşı haline dönüştüğünde, 'dışta bırakıcı çatışma' adını alır. Dışta bırakıcı çatışma, yaşayanların, yaşam içersinde kalma şanslarını korumaya yönelik eylemleri çevresinde dolandığı sürece 'toplumsal dışta bırakıcılık', bir ölüm-kalım şansı

çevresinde olduğu sürece ise 'biyolojik dışta bırakıcılık' olur" (31) *

Weber'in toplumsal ilişki çözümlemesi, *çatışma* kavramı ile tamamlanır. Bu noktadan sonra Weber, *toplumsal oluşumlara* geçer. Bu nedenle, son bir özetleme ile Weber'in toplumsal ilişkiler hakkında geliştirdiği ideal tiplerin meydana getirdiği kavram ağını şöylece gösterebiliriz:

Toplumsal ilişki, *geçici* ve *sürekli* olabilir. Sürekli toplumsal ilişki *düzen*'i ifade eder. Ama her toplumsal ilişkide *düzen* kadar *çatışma, uyum* kadar *sapma* da vardır. Düzenin geçerliliği, *uyum* ögesinin ağır basmasına bağlıdır. Bir düzen, *görenek* ve *gelenek* ile uyumu pekiştirmeye çalıştığı sürece *teamülcü meşru, hukuk* ile pekiştirmeye çalıştığı sürece *yasal meşru* olur. Ancak her düzen, potansiyel ve edimsel olarak *sapma*yı ve *çatışma*yı içerir.

c) Toplumsal Oluşum Tipolojisi:

Weber, toplumsal ilişkileri çözümledikten sonra, toplumsal ilişkiler doğrultusunda meydana gelen *toplumsal oluşumlar*'ı (Soziale Gebilde) çözümlemeye geçer.

Weber'in toplumsal oluşumlarla ilgili olarak ele aldığı ilk iki kavram, *topluluklaşma* (Vergemeinschaftung) ile *toplumlaşma* (Vergesellschaftung)'dır. Weber, bu kavramları şöyle tanımlamaktadır:

"*Topluluklaşma,* bir defalık bir durum veya ortalama ya da salt bir tipe (ideal tip) göre, katılanların (aktörlerin) kendilerini öznel olarak (duygusal veya geleneksel biçimde) bağlı hissettikleri bir süreç olarak bir toplumsal ilişkiyi ifade eder. *Toplumlaşma* ise, toplumsal eylemin rasyonel (değersel-akılcı veya amaçsal-akılcı) motiflere bağlı ilgilere göre seçildiği veya buna benzer motiflere bağlı ilgilere dayandırıldığı sürece oluşan bir toplumsal ilişkidir. Toplumlaşma, özellikle (ama, yalnızca değil), karşıt taleplerin rasyonel bir biçimde birleştirildiği (bağdaştırıldığı) hallerde tipselleşebilir.Böyle olduğu zaman ve ancak bundan sonra, toplumsallaşmış bir eylem, rasyonel bir tutum içinde

(*) "Dışta bırakıcı çatışma" terimini *Auslese* karşılığı kullanmak gerekmiştir. Aslında *Auslese*, belirli seçenekler karşısında kaçınılmaz ve zorunlu bir seçim yapmak anlamına gelir; ayrıca, ayıklama, eleme, saf dışı bırakma anlamlarını da içerir. Bu ikinci anlamıyla Darwinci selectivity kavramına yakındır. Jonas'ın yorumuna göre Weber'in *Auslese* kavramı, hem Darwinci ve hem de Marksçı etkiler taşır (Jonas, F., Geschichte der Soziologie, cilt IV., s.46)

yönlenecek demektir. Yani, a) değersel-akılcı olarak bir inanca özel bir bağlılıkla, b) amaçsal-akılcı olarak, başkalarının durumunu gözeterek (Loyalitaet)"(32).

Burada ilk olarak saptanması gereken şey, Weber'de toplumsal oluşumların da birer *toplumsal ilişki* biçimi olarak ele alınmış olmasıdır. Bu bakımdan, toplumsal oluşumlara, toplumsal ilişkilerin belirli tarzlardaki *belirme şansları*, belirme ortamları gözüyle bakılabilir. Öyle ki, Weber, *topluluk* (Gemeinschaft) ve *toplum* (Gesellschaft) kavramlarını *Tönnies*'ten aldığını belirttikten sonra, bu tür kavramlarla amacın, toplumsal ilişkilerin eylemlerin akış süreci içindeki görünümlerini anlamak olduğunu vurgular. Bu açıdan bakıldığında, ilk göze çarpan nokta, süreç olarak *topluluklaşma* ve *toplumlaşma*nın, oluşum tipi olarak *topluluk* ve *toplum*un, Weber'in eylem tipolojisine tam bir koşutluk göstermesidir. *Topluluk*, duygusal ve geleneksel eylemlerin; *toplum* ise değersel-akılcı ve amaçsal-akılcı eylemlerin başat olduğu oluşumlardır. (*)

Weber, *topluluklaşma* ve *toplumlaşma* süreçlerine ve *topluluk* ve *toplum* oluşumlarına şu örnekleri vermektedir: Bir öğrenci topluluğunda, bir erotik ilişkide, dostluk ve arkadaşlık ilişkilerinde, aile bireyleri arasındaki ilişkilerde, dayanışma dernekleri veya aynı meslek ve çevreden kişilerin oluşturdukları kümeleşmelerde, duygusal ve geleneksel eylemlerin ağır bastığı *topluluklaşma* süreci ve *topluluk* olma hali söz konusudur. Buna karşılık, bir ticarî birlik, bir anonim şirket, bir kamu kuruluşu, okul, üniversite ve giderek devlet gibi kümeleşme biçimlerinde, değersel-akılcı ve amaçsal-akılcı eylemler başattır. Gerçi toplumlaşma sürecinde de duygusal ve geleneksel eylemlere bol bol rastlamak olanaklıdır; ama bu süreci, bazı yaptırımcı desteklerle (yazılı kurallar, hukuksal zorlayıcılık, v.b.) bir amaç doğrultusunda biçimlendiren bir motif grubu ortaya çıkmaktadır ki, bu onu *topluluklaşma* sürecinden ve *topluluk* olma halinden ayırmaktadır. Bunlar aynı zamanda tüm toplumsal oluşum tiplerinde kendilerini gösteren birer baz olma niteliği de taşımaktadır Bir başka deyişle, Weber'in bundan sonra ele alacağı tüm toplumsal oluşum tiplerinde bu iki süreç ve

(*) Bir oluşum tipi olarak toplum ile sosyolojinin genel konusu olarak *toplum* ayırımı, sosyologun hep yaptığı bir sıradan ayrımdır. Osmanlıca iki terim, *cemiyet* (toplum, Gesellschaft) ve *cemaat* (topluluk, Gemeinschaft), bu ayırımın belirgin kılınmasında yararlı olabilir.

hali birlikte görmek gerekecektir. Hatta bundan sonraki oluşum tiplerinin tanımları da, büyük ölçüde *topluluk* ve *toplum* tanımlarına dayandırılacaktır.

Weber'in bu aşamada ele aldığı ilk kavram *grup* (Verband) kavramıdır. Weber, *grup* 'u şöyle betimlemektedir:

"Bir temsil gücü olan bir lider veya yönetim organı olarak, belirli insan veya insanların kendi etkinliklerine bağlı tutumlarıyla yön vermeleri sonucu bir düzenin kendisini garanti etmesi halinde, dışa karşı sınırlı olarak açık veya tümüyle kapalı bir biçimde oluşan toplumsal ilişkiye *grup* denir" (33).

Başka bir deyişle, bir toplumsal ilişkinin, içinde bir veya birden fazla insanın bir *yönetim organı* veya *yönetim ekibi* (Verwaltungsstab) olarak ortaya çıkması halinde düzenin garantili hale gelmesi söz konusudur. Öyle ki, Weber'de bir grup'un oluşması, bir yönetim organının varlığına bağlanmaktadır. Weber buna şu örnekleri verir: Bir aile reisinin, bir dernek yönetim kurulunun, bir işyeri yöneticisinin, bir devlet başkanının bulunduğu toplumsal oluşum, bir *grup*tur (34). Buna göre, grup'u bir yönetim organı veya ekibine bağlı bir topluluklaşma veya toplumsallaşma süreci içinde ortaya çıkan bir topluluk veya toplum olarak görmek olanaklıdır. Weber, üç tür grup ayırmaktadır: 1. *Girişim grubu* (Betriebsverband), 2. *birlik* (Verein), 3. *kurum* (Anstalt). Bu üç tür grup, Weber'de şöyle betimlenmektedir:

"Girişim, sürekli olarak bir amaç gözeterek belirli bir biçimde eylemektir. *Girişim grubu* (veya: girişimci grup) sürekli bir amaç gözetilerek yapılan bu eyleme, bir yönetim organı veya ekibi katmak suretiyle ve bir toplumsallaşmanın ürünü olarak belirir.

Birlik, konulan kurallara yalnızca bu kurallara kişisel açıdan bir geçerlilik vermek suretiyle bireylerin bağlandıkları birleşmiş bir grup demektir.

Kurum, konulmuş kurallarını, etkin biçimde, belirli araçlara başvurarak zorla kabul ettirebilen bir grup demektir" (35).

Öyleyse, bir yönetim organı ile bir amaç gözetilerek meydana gelen grup tipi *girişim grubu* adını almaktadır. Katılanların (aktörlerin) kendi istekleriyle belirli kurallara kendilerini bağladıkları grup tipi ise *birlik*tir. Ticarî bir işletmeyi bir *girişim grubu* olarak görmek gerekirse, yardımseverler derneğini veya pul kolleksiyoncuları klübünü bir *birlik* olarak düşünmek gerekir. Ama, bireylerin kendi istekleriyle ken-

dilerini bağlamalarından çok, bir zorlayıcılık ve yaptırımcılık ile uy malarının sağlandığı kuralların bulunduğu yerde, grup, bir *kurum* niteliği kazanmıştır; üniversite, banka, devlet, v.b. gibi.

Weber, grup kavramını topluluklaşma ve toplumlaşma süreçleri açısından ele aldığı gibi, yönetim ögesi açısından da ele alır ve grupları yönetim organının biçimlenme tarzlarına göre de sınıflandırır. Ancak, daha önce, *iktidar* (Macht) ve *egemenlik* (Herrschaft) ve bağlı olarak *disiplin* kavramlarını görmek gerekecektir:

"*İktidar*, bir toplumsal ilişki içersinde, bireyin kendi istencini (iradesini) bir karşı koymaya rağmen kabul ettirme şansını ifade eder.

Egemenlik, belirli içerikteki bir buyruğun, belirli kişiler nezdinde yerine getirilme olasılığının bulunma şansıdır.

Disiplin, bir buyruğun, deneyime dayanan bir güçle, otomatik ve şematik bir itaatle çok sayıdaki insan nezdinde yerine getirilme şansıdır" [36].

Yönetim ögesi bakımından grupları Weber üçe ayırır: 1. *Egemen grup*, 2. *politik grup*, 3. *kutsal grup*.

Egemen grup, düzeni gerektiğinde kuvvete başvurarak geçerli kılabilen gruptur. *Politik grup* 'ta egemenlik, saygınlık, tehdit, ikna, zor kullanma ve fiziksel kısıtlamalara başvurma gibi yollarla sağlanır. *Kutsal grupta* ise, egemenliğin kaynağı, yönetici grubun kutsallığına, karizmasına ve örneğin doğaüstü güçlere sahip olduğuna duyulan inançtır [37]. Weber, bu sınıflandırmaya koşutluk içinde üç egemenlik biçiminden de söz eder: 1. *Geleneksel egemenlik*, 2. *meşru egemenlik*, 3. *karizmatik egemenlik*. (Bu konuda bkz.: s.136).

Weber'in toplumsal oluşum tipolojisi, (diğer alt sınıflandırmalar göz ardı edilirse), egemenlik türlerinin sınıflandırılması ile sona erer. Böylece Weber, toplum çözümlemesini üç temel tipoloji (eylem tipolojisi, toplumsal ilişki tipolojisi ve toplumsal oluşum tipolojisi) içersinde tamamlamış olur.

3. SOSYOLOJİDE YASA VE KURAM

a) Sosyolojide Kurallılık ve Düzenlilik:

Weber, ideal tip kavramları altında ve üç temel tipoloji içersinde bir toplum çözümlemesi sunmaktadır. Eylem tipleri, toplumsal ilişki tipleri ve toplumsal oluşum tipleri, çok geniş ve kapsamlı tarih araştırmaları ile genelleştirici bir tutum altında geliştirilmelerine

rağmen, Weber'in ısrarla vurguladığı nokta, bu tip kavramlarının genelleştirici doğa bilimlerinin genel kavramları (genus) gibi yorumlanamayacaklarıydı. Bu durum, bu kavramlara dayanılarak saptanacak kurallılık ve düzenliliklerin de birer *yasa* düzeyine yükseltilemeyeceğini açıkça gösterir. Rickert gibi Weber'in de sık sık belirttiği gibi, genelleştirici de olsa, en nihayet bir *kültür* bilimi olan sosyolojinin bir *yasa bilimi*ne dönüşemeyeceği ve dönüşmesinin de gerekmediğidir. Tüm bilimler gibi, sosyoloji de bilim olmanın koşulları olarak, *empirik araştırma* ve *rasyonel kavram kurma* edimlerini yerine getirmek zorundadır. Ama genelleştirici kavram kurma tekniği ile çalışacak olması, sosyolojiyi, genelleştirici/yasacı doğa bilimi örneğine göre kurmayı gerektirmez. Yasa bilimi olsun veya olmasın, genelleştirici bilimlerde kavram kurmanın mantıksal tekniği bir ve aynıdır. Fizik, nasıl ki yöneldiği doğal gerçeklik karşısında *madde* (atom, elektron, v.b.) *enerji, hız, ivme,* v.b. gibi kavramlarla, yani yöneldiği gerçekliğin belirli fenomenlerine belirli *adlar* takarak iş görüyorsa, sosyoloji de aynı tarzda çalışmaktadır. Daha önce de sık sık belirtildiği gibi, fizik ve sosyolojinin kavramları arasında, mantıksal/formel kuruluşları bakımından bir fark yoktur. Fark, bu kavramların elde ediliş yöntemleri ve nesneleri karşısındaki empirik içerik yoğunluğu yönlerinden ortaya çıkmaktadır. Sosyolojik kavramları, genel kavramlar değil de tip kavramları kılan da budur.

Şimdi bir kez daha belirtilmesi zorunlu olan bu hususlar açısından bakıldığında, hipotez ve kuram geliştirme bakımından da, fizik ile sosyoloji arasında mantıksal/ formel yönden bir farkın olamayacağı açıkça anlaşılır. Örneğin fizik, kütle, enerji ve ışık hızı kavramları yardımıyla, yöneldiği doğal gerçeklik hakkında genel ve kapsayıcı bir hipotez ortaya atabilir ve bunu örneğin $E= mc^2$ gibi bir formül içinde matematiksel yoldan ifade edebilir. Olgular bu hipotezi doğruladıkları sürece (ki, tam bir doğrulama asla söz konusu değildir), hipotez *yasa* - ya dönüşmüş olur. Bunun gibi, sosyolojide de hipotezler ortaya atılabilir. Ancak bu hipotezlerin doğrulanma dereceleri, fiziğin hipotezlerinin doğrulanma derecelerine oranla son derece düşük olduğundan, sosyolojik hipotezlerin yasalara dönüştürülmesi, onlara bir yasa genelliği yükletilmesi yerinde değildir. Weber'in kendisi "sosyolojik yasa" kavramını son derece ihtiyatla kullanmakta ve sosyolojide yasadan ne anlaşılması gerektiğini şöyle belirtmektedir:

"Anlamacı sosyolojinin bazı öğretisel temelleri olarak benimsen-

miş 'yasalar' -örneğin Gresham yasası- genel bir anlam ve tipsel motiflerden hareketle anlaşılabilir olan toplumsal eylemler hakkında, (bu eylemlerle ilgili) önceden bilinen bazı süreçlerin beklenen bir doğrultuda bir olgusal akışa yol açabileceği gibi bir olasılığın gözlem yoluyla pekiştirilmiş tipsel *şansları* olarak anlaşılmalıdır" [38].

Buna göre, sosyolojide "yasa" kavramı kullanılacaksa, bundan anlaşılması gereken şey, "bir olasılığın gözlem yoluyla pekiştirilmiş tipsel *şansları* dır". Bir başka deyişle, sosyolojide yasallık, pek düşük kalacak olan bir *olasılık* temeli üzerinde, belirli olgular ile başka olgular arasında bir bağlılığın bulunması *şansını* ifade edebilir. Örneğin "devlet" gibi bir toplumsal oluşumun (kurumun), her zaman hukuksallık taşıdığı gibi bir hipotez, ancak çok sınırlı bir oranda doğrulanabilir, çünkü empirik gözlemlerimiz, Weber'in de vurguladığı gibi, "devlet"in her zaman hukuksallık taşımadığı konusunda bize bol veriler sunmaktadır. Öyleyse böyle bir hipotezin yasaya dönüştürülmesi veya yasa gibi yorumlanması, yine Weber'in sözüyle, öncelikle "verimsiz" dir. Hele sosyolojide "yasa" nın, Comte'un anladığı anlamda tarihin evrimsel yasaları şeklinde yorumlanması, tam bir spekülasyondur. Dünya tarihi, ne her yerde "metafiziksel evre" den "pozitif evre" ye dümdüz bir geçişi bize göstermektedir, ne de örneğin feodalizmden kapitalizme geçiş bir yasal zorunluluk halinde ifade edilebilir. Bu konuda daha önce verdiğimiz örneğin tekrarlanması uygun olacaktır: Feodalizmi kapitalizmin izlemiş olması, Batı'ya özgü ve biricsel bir geçiş olarak görülmelidir; çünkü Çin'de , feodalizmden kapitalizme geçiş (Batı'da yaşanan süreçle senkronize edildiğinde) olmamıştır. Dolayısıyla, feodalizmi kapitalizmin izlemiş veya izleyecek olması, feodalizmden kapitalizme geçiş *olasılığının* mevcut olduğu bir *şansı* ifade edebilir. Zaten şurası da açıktır ki, *genel* değil *tipsel* kavramlarla kurulmuş olan bir hipotezin geçerliliği, kuruluşu gereği, bir genelgeçerlilik tasarımı altında yorumlanamaz. Tüm bu ihtiyat ve kayıtlara bağlı olarak Weber, kendi sosyolojisinde, "yasa" yerine "kurallılık" (Regelsmaessigkeit) ve "düzenlilik" (Ordnungsmaessigkeit" terimlerini kullanmayı yeğlemektedir. Bu konuya gelecek bölümde yeniden dönmek gerekecektir.

b) Sosyolojide Kuramsallık:

Bilimi, konusunu, belli bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri

doğrultusunda ve belli bakış açıları, görüşler ve perspektifler altında açıklamaya çalışan bir etkinlik olarak tanımlayan Rickert'in Weber'e etkisini biliyoruz. Weber, sosyolojiyi, genelleştirici bir bilgi ilgisi doğrultusunda, "kurallılıklar" ve "düzenlilikler" aramasını sağlayan bir bilgi hedefi altında çalışan bir bilim olarak temellendirmek istemektedir. Ancak aynı Weber, hiçbir bilimsel etkinliğin bir bakış açısından, bir görüşten ve bir perspektiften yoksun halde gerçekleştirilemeyeceğinin de bilincindedir. Weber, bir bilimin, kendisini sorular sorarak kurabileceğini belirtmiş ve bilim adamının bu soruları, kaotik olgular yığını içersinden kendi öznel seçimi doğrultusunda ve bir bakış açısı altında kendince önemli saydığı olgulara yöneltebileceğini eklemişti. Yani, bilim, kuruluşu gereği bir rasyonel yapıya sahip olmakla birlikte, bu yapının içi, ancak, çeşitli bakış açılarına bağlı olarak doldurulmuş, yani nihai halde bir perspektife bağımlı olan bir *kuramsal* çerçeveden hareketle elde edilebilen olgusal bilgilerle doldurulabilir. Aynı gerçeklik veya aynı gerçeklik kesiti üstüne farklı ve çok sayıda kuramların bulunduğu *olgu*su, aslında, öznel ilgiler, bakış açıları ve perspektiflerin çokluğuyla açıklanabilir. Tek tek insan anlıkları (zihinleri) için ortak olan bir mantıksal/rasyonel yapısı olması bakımından, bilim *nesneldir;* ama bu ortak yapıyı, bilim adamları, kendi öznel ilgi ve perspektifleri altında empirik gerçekliği bilmek amacıyla kullanmaktadırlar ki, onların bu yolla elde ettikleri bilgi, bir *perspektivite* ve *görelilik*ten asla bağımsız olamaz. Gerçekliğin upuygun bilgisi anlamında bir "hakikat" idesinin peşinden koşması, bilim adamının vazgeçemeyeceği bir şeydir. Ama ne var ki, olguların kaotik akışına tam olarak nüfuz etmemizi sağlayacak tek bir perspektif veya metafizikçilerin deyimiyle bir "tanrısal görü" yoktur.

Tüm bu belirlemeler, Weber'in kendi sosyoloji kuramını da belli bir perspektiften hareketle geliştirilmiş bir kuram, yani "kuramlar arasında bir kuram" kılmaktadır. Ve ama, Weber'i, eleştirmiş olduğu diğer tüm sosyoloji kuramları karşısında özel bir yere oturtmanın gereği de burada ortaya çıkmaktadır; çünkü Weber, kendi sosyolojisine de "özel bir sosyoloji", diğerleri yanında yer alan bir sosyoloji olarak bakmaktadır [39]. Weber'e göre, bir gerçeklik kesitinin belli bir noktadan, bir perspektiften görülebilirliği, aynı gerçeklik kesitinin başka noktalardan, başka perspektiflerden görülebilirliğini kabul etmeyi ge-

rektirir. Üstelik perspektiflerimiz nötr veya mâsum da değildir. Perspektiflerimiz, konuya nasıl bakmamız gerektiğini bilinçli veya bilinçsiz telkinlerle yönlendiren içsel eğilimler, kültürel etkilenmeler, v.b. ile içiçe geçmişlerdir.

İşte Weber, kendi sosyoloji kuramını da, bilimin niteliği hakkındaki bu genel saptamalar ışığı altında bir "özel" kuram olarak geliştirdiğinin bilincindedir. Weber'in sosyoloji kuramını, yine kendi deyimiyle "özel" kılan, onun, kendi perspektifini yönlendirdiğini bizzat ifade ettiği *işlevselci* tutumudur. Weber, Herder'den beri Alman felsefe geleneğinde başat bir görüş olarak yer almış olan bir görüşe, yani toplumu bir "organik bütün" olarak kabul eden görüşe bağlıdır. Bu nedenle , Weber, kendi işlevselci/organisist tutumunun, kendi sosyolojisini, doğalcı/pozitivist, mekanist, diyalektikçi/Marksist öbür tutumlar yanında "özel" bir sosyoloji kıldığını her vesile ile tekrarlar [40]. Weber'e göre, kendi sosyolojisi, anlaşılabilir insan eylemleriyle ilgilenir ve belirli ve sınırlı bir noktaya kadar, bu anlaşılabilirlik ölçüsünde sağın (konkret) bir bilim olmaya çalışır. [41] Bu amaca ulaşabilmek için de, yalnızca ve yalnızca bir araştırma postulatı olarak, toplumu bir "işlevsel/organik bütün" varsayan bir tutumu benimser. İşlevselcilik, bir bütün içindeki tek tek parçaların, gördükleri iş ve yaptıkları etki bakımından diğer parçalarla bir karşılıklı bağlılık ve etkileşim içinde olduğunu varsayar. Öyleyse, sosyolojinin temel gözlem birimi olan toplumsal eylem de, işlevsel açıdan ele alınacak demektir. Gerçekten de Weber, "toplum bilimlerinde en küçük parçaların içinde bile, toplumun bileşik yapısının görülebileceği" ni belirtir [42]. Weber'e göre toplumla ilgilenen bilimler, mekanist bir nedensellikle çalışamazlar. Çünkü burada açıklanması gereken, bir yasa-olgu ilişkisi değil, bir anlam-eylem, bir değer-evlem ilişkisidir. Bu yüzden toplumla ilgilenen bilimlerin başvurabileceği nedensellik türü, yani toplumsal nedensellik, toplumu belli anlam ve değerlere göre biçimlenen insan yaratısı bir gerçeklik olarak görmemizi sağlayacak *işlevsel nedensellik* olabilir. Sosyoloji, parçalar arasındaki işlevsel bağıntılardan hareketle "bütün"ü görmeye çalışır. Ancak bu yolla ulaşılacak olan tasarımın bir kuramsal genelleme olmaktan öteye bir değeri olamayacaktır. Sosyoloji, "işlevsel bağıntıların yüzeysel bir şekilde saptanması ile yetinir" [43]. Weber'e göre "hiçbir zaman yeterince doyurucu olmayan ve olasılık değeri taşıyan bir yorumlayıcı açıklama yapmak ve bu yoldan bir ve-

rimliliğe ulaşmak" ise, tam da *kendi* sosyolojisi için koyduğu görevi anlatmaktadır [44]. Öyle ki Weber'in ilgisi, yalnızca kendi *anlamacı/yorumlamacı* sosyolojisinin yerine getirebileceği *özel* bir bilgi edinme tarzı üzerinde yoğunlaşır. Bilgi hedefinin böyle saptanmasıyla, sosyoloji, hem mekanist, hem de diyalektik açıklama modellerinden apayrı olan işlevselci bir açıklama modeli elde etmiş olur. Topluma "büyük bir işlev bağlamı" [45] olarak bakan bu tutum, Weber'in tarih kuramından sosyolojiye geçişinde de etkilidir ve bu durum gelecek bölümün ana konusunu oluşturacaktır. Bizler bu "büyük işlev bağlamı"nın "bize açık olan parçaları"nın yine *bizim tarafımızdan* bir araya getirilmesi, "monte edilmesi" yoluyla, bu "büyük işlev bağlamı", yani toplum üstüne bir kuramsal açıklama getirebiliriz. Burada, bizim tarafımızdan süreklilik gösterdiği saptanmış parça veya ögelerden biri veya bir kaçı, öbür parça veya ögeler karşısında öyle bir uzanım ve etkiye sahip görünebilirler ki, bu parça veya ögeleri, pekalâ "bütün hakkında işlevsel" sayabiliriz ve buradan hareketle bütüne yönelik işlevsel bir kuram geliştirebiliriz. Ama bizim "montaj" ımız ile kurulmuş böyle bir "işlevsel bağlam bütünlüğü" hakkında getireceğimiz her kuramsal açıklamanın, "yapıntı" olma rizikosuna açık bir *yorumlayıcı açıklama* olabileceğini asla gözardı edemeyiz. Tarih ve toplum gerçekliğini, bu gerçekliğe yönelen tarihçi ve sosyologun yorumundan bağımsız haliyle tanıma olanağı yoktur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI

1) Weber, M., WL., s. 285
2) Schumpeter, A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, s. 187
3) Weber, M., WuG., s.13
4) Weber, M., WuG., s.12
5) Weber, M., WuG., s.14
6) Weber, M., WL., s.184
7) Weber, M., WuG., s.122-140
8) Weber, M., WuG., s.11
9) Weber, M., WuG., s.12
10) Weber, M., WuG., s.12
11) Weber, M., WuG., s.12
12) Weber, M., WuG., s.12
13) Weber, M., WuG., s.13
14) Weber, M., WL., s.187
15) Weber, M., WuG., s.11
16) Weber, M., WuG., s.11
17) Weber, M., WuG., s.12
18) Weber, M., WuG., s.13
19) Weber, M., WuG., s.14
20) Weber, M., WuG., s.14
21) Weber, M., WuG., s.14
22) Weber, M., WuG., s.14
23) Weber, M., WuG., s.13-14
24) Weber, M., WuG., s.15
25) Weber, M., WuG., s.15
26) Weber, M., WuG., s.17
27) Weber, M., WuG., s.18
28) Weber, M., WuG., s.18
29) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s.98
30) Weber, M., WuG., s.19
31) Weber, M., WuG., s.22
32) Weber, M., WuG., s.25-26
33) Weber, M., WuG., s.27
34) Weber, M., WuG., s.27

35) Weber, M., WuG., s.28
36) Weber, M. WuG., s.28
37) Weber, M., WuG., s.30
38) Weber, M., s. 9
39) Weber, M., WL., s. 112
40) Weber, M., WL., s. 410, 420, WuG., s.125, 132
41) Weber, M., WL., s. 349, 355
42) Weber. M., WL., s. 35
43) Weber, M., WuG., s.7
44) Weber, M., WuG., s.7, 8
45) Walther, A., *Max Weber als Soziologe*, s. 45.

BEŞİNCİ BÖLÜM

TARİH VE SOSYOLOJİ

Önceki üç bölümde, bilgi, bilim ve sosyoloji kuramcısı Weber, Dördüncü Bölüm'de ise sosyolog Weber ele alınmıştı. Bundan önceki tüm bölümlerde tarih kuramcısı ve tarihçi Weber'e de zaman zaman yer ayrıldıysa da, bu konudaki saptamalar, önceki bölümlerin genel konu çerçeveleri içersinde yapıldı. Buna rağmen, önceki tüm bölümlerde, tarihçi ve sosyolog Weber arasındaki kopmaz bağı gösterebildiğimize inanıyoruz. Ne var ki, tarihçi ve sosyolog Weber arasındaki bağ, onun filozof ve bilim adamı kimliklerinin birlikteliğini çok daha açık biçimde gösterdiği gibi, onun "evrensel düşünür" ve "insan" olarak bazı temel yönlerini görmeyi de sağlar.

Weber'de tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi ele almanın en uygun yolu, bize göre, onun, bireyselleştirici olsun, genelleştirici olsun, tüm kültür bilimleri için önerdiği kavram türü olarak *ideal tip kavramlarını*, kendi içlerinde bir başka açıdan sınıflandırmaktan geçer. Daha önce de belirtildiği gibi, Weber'in kendisi, yoğun bir şekilde sayısız ideal tip kavramı ortaya atarsa da, bunları belli kategorilere ayırıp sınıflandırmaz. Bu konuda bir çaba, daha sonra Weber yorumcularından gelmiştir. Burada özellikle Walther, Jonas ve Aron'un üzerinde az veya çok uzlaştıkları bir sınıflandırma temelinde, Weber'deki tarihçi ve sosyolog yönlerin ele alınmasına çalışılacaktır.

Aslında Weber'in, Rickertçi bir ayırım doğrultusunda, bireyselleştirici kültür bilimleri (ana örnek: tarih bilimi) ile genelleştirici kültür bilimi olarak sosyoloji için iki kategoride toplanan ideal tiplerden söz ettiğini, adlarını Weber yorumcularının koyduğu bu tiplerin, 1.*tarihsel ideal tipler*, 2. *toplumsal ideal tipler* olduğunu biliyoruz. Toplumsal ideal tiplerin de, üç tipoloji içinde karşımıza çıktığını da gördük: Eylem tipolojisi, toplumsal ilişki tipolojisi, toplumsal oluşum tipolojisi. Hatta, toplumsal oluşumları toplumsal ilişki temeline indirgeyebileceğimizi düşündüğümüzde, sosyolojinin, aslında eylem temelinde toplumsal ilişkileri ele alan bir bilim olduğunu bile söyleyebiliriz. Ancak, geçen bölümün sonunda "Sosyolojide Kuramsallık" başlığı altında, Weber'in kendi sosyolojisini nasıl bir "işlevselci" bakış açısı altında kurmak istediğine de değindik. Ama bu

durumda, örneğin "rol", "statü" gibi işlev kavramlarının, yani artık sosyolojinin *kuramsal kavramları* diyebileceğimiz kavramların kendilerinin birer toplumsal ideal tip sayılıp sayılamayacakları sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu kuramsal işlev kavramları, hiç şüphesiz, kültür bilimlerine özgü kavramlar olarak, en nihayet tip kavramları olarak kurulabilirler. Ama onlar aynı zamanda toplumsal ideal tipleri işlevselci bir çerçevede yorumlamamızı sağlayan kuramsal kavramlardır da. Bu durumda onları üçüncü bir ideal tip kategorisi içinde toplamak uygun olacaktır ki, onlar artık *kuramsal ideal tip kavramları* adını alacaklardır. Şimdi böyle bir kategorileştirme altında, artık tüm ideal tip kavramlarını üç büyük grup içinde toplamak olanaklıdır: 1. Tarihsel ideal tipler, 2. toplumsal ideal tipler, 3. kuramsal ideal tipler.

Bu kategorileştirmenin bu bölüm için yol gösterici işlevi şuradadır: Bu bölüm, Weber'in tarihten sosyolojiye ve buradan bir genel toplum kuramına geçiş aşamalarını ele alacaktır. Yani bu, bir başka deyişle, Weber'in tarihsel ideal tiplerden toplumsal ideal tiplere ve son olarak kuramsal ideal tiplere geçişini ele almak demektir. Buna göre, bu bölümün iki esaslı görevi olacaktır: 1. Weber'in tarihten sosyolojiye geçişini, önceki bölümlerde belirtilen bazı hususlara, kitabın kaçınılmaz tekrarcı anlatım tekniği gereği yer yer yine dönmek pahasına *kronolojik* bir düzen içinde eğilmek, 2. onun sosyoloji kuramının niteliğini, tarih kuramıyla ilgi içinde değerlendirmek ve bu kuramın "sistematik" ini göstermeyi denemek.

1. TARİHTEN SOSYOLOJİYE

a) Kronolojik Bir Bakış

Herder'den Alman Tarih Okulu, Dilthey ve Rickert'e uzanan bir gelenek içinde, Weber, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin bizler için hiçbir zaman tam olarak bilinemeyeceği konusunda güçlü bir epistemolojik inanç taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında onun sosyolojisinin, tarih filozofu ve tarihçi yanından gelen bu güçlü inancın motivasyonu altında geliştirilmiş olduğu söylenebilir. Öyle ki, Weber'in sosyoloji kuramının epistemolojik ve bilim-kuramsal temelleri (ve aslında kendisi tarafından geliştirilmemiş olduğu ve sonradan Weber yorumcuları tarafından geliştirilmeye çalışıldığı belirtilen)

"sistematik"i, tarih filozofu ve tarihçi Weber'i göz ardı ederek anlaşılamaz. Çünkü, o, öncelikle bir tarihçidir ve belli bir düşünsel süreç içersinde tarihten sosyolojiye geçmiştir.

Rickert'in "Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Doğabilimsel Kavram Kurmanın Sınırları) adlı kitabı Weber'in bilim kuramı ile ilgili düşüncelerini etkilemeye başladığı sıralarda, Weber, karşılaştırmalı kültür tarihi üzerinde çalışmalar yapmaktaydı. Kitabının 1921 yılındaki ikinci baskısında Rickert'in bildirdiğine göre [1], Weber, Windelband ve Rickert'in bilim felsefelerine uzun süre karşı çıkmış ve ilk kez, bu kitabın 1902'deki ilk baskısından sonra bu kitapta serimlenen düşüncelere katıldığını ifade etmiştir. Gerçekten de, Weber'in bilim felsefesi, bilim kuramı ve metodoloji üzerine yazıları da özellikle Rickert'in anılan kitabının 1902'deki ilk baskısını izleyen yıllarda, yani 1903-1906 yılları arasında yayımlanmaya başlamıştır. Daha bu konulardaki ilk yazısının başında Weber şöyle demektedir:

"Bu çalışmanın amacı, Rickert'in düşüncelerinin disiplinimize bir yöntem öğretisi kazandırmak konusunda kullanılabilme olanağını araştırmaktır" [2].

Ancak Weber'in 1903-1906 yılları arasındaki bu felsefi, bilimkuramsal ve metodolojik çalışmalarında, henüz *bireyselleştirici* bir bilgi ilgisi ön plandadır [3]. Onun genelleştirici bir kültür bilimi, bir "sosyoloji" üstüne ilgisi, özellikle 1907'de *Stammler* ile girdiği polemik sırasında yoğunlaşmaya başlar. Bir "anlamacı sosyoloji" üzerinde ise ilk kez 1913'de ve o da pek sınırlı bir biçimde bir taslak oluşturur [4]. Bunun yanısıra, "Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlâkı" adlı yazı [5] ile, ölümünden sonra yayımlanan ve "Wirtschaft und Gesellschaft" (Ekonomi ve Toplum)'da toplanan geniş hacimli makaleleleri, yine de büyük bölümüyle bireyselleştirici ilginin ağır bastığı tarih metodolojisine ilişkin çalışmalardır. Önemli bir bölümü 1913-1915 yılları arasında yazılmış olan bu yazıların, onun "anlamacı sosyoloji"si ile ya henüz bir bağıntısı yoktur, ya da bu "anlamacı sosyoloji"ye kısmî bir geçiş vardır. Onun düşünsel gelişimindeki son aşamayı gösteren ve özellikle sosyoloji kuramı ile ilgili olan makaleleri ise, "Wirtschaft und Gesellschaft"ın 1-180. sayfalarında toplanmıştır. 1-12. sayfalar, sosyolojik yöntem öğretisini, 12-30. sayfalar, sosyolojinin temel kavramlarının bir betimini içerirler. 31-180. sayfalara ise, tam anlamıyla bir yöntem denemesi gözüyle bakılamaz. Çünkü, bizzat Weber, bu

sayfalarda yapılan kavram sınıflandırmalarını, "şematik bir sistematik", "sadece bir iskelet" olarak niteler [6]. Ayrıca, erken sayılabilecek ölümü, kuramını daha ayrıntılı olarak geliştirmesini önlemiştir.

Özellikle 1907'den başlayarak, Weber'de tarih bilimine ait bireyselleştirici ve sosyolojiye ait genelleştirici bilgi ilgileri, pek özel bir biçimde birbirlerine karışmıştır. Yani, tarih ve sosyoloji içiçe geçmişlerdir. Ama bu durum, Rickert ve Weber'in bilim felsefelerinin ortak ve temel tutumu anımsandığında oldukça olağandır. Buna göre, bilimler ve onların yöntemleri, ele aldıkları *konunun* farklılığına bakılarak sınıflandırılamazlar (Bkz: s.21-36) Bu konuda Rickert ve Weber'in Dilthey'dan ayrıldıklarına daha önce de değinmiştik. Bilimler, ancak bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri veya Weber'in kullandığı terimlerle *ilgisel yönelimleri* ve *bilgi hedefleri* açısından sınıflandırılabilirler. Dolayısıyla, bireyselleştirici kültür bilimi olarak tarih biliminin de, genelleştirici kültür bilimi olarak sosyolojinin de konusu bir ve aynı gerçekliktir ve onları birbirlerinden, ilgi ve hedefleri ayırmaktadır. Öbür yandan, bireyselleştirici ve genelleştirici bilgi ilgileri ve hedefleri, bir kültür bilimcinin kafasında apayrı kompartımanlarda birbirlerinden kopuk halde de değillerdir. Tam tersine, kültürel ve tarihsel olgu içeriği karşısında bireyselleştirici ve genelleştirici bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri bir arada olduklarından, her iki bilgisel hedefi bağdaştırmayı, yanyana tutmayı, birinden öbürüne geçmeyi engelleyecek güçlü bir fren asla yoktur [7]. Bu anlamda, tarih ve sosyolojiyi birbirlerinden koparmak olanaksızdır. Ama ne var ki, öbür yandan aynı Weber, tarih ve sosyolojiyi birbirlerinden sert bir biçimde ayırmaktan da geri kalmaz. Hatta genelleştirici, kural bulucu, düzenlilikler arayıcı yanıyla sosyolojinin "tarihle karşıtlık içinde olduğu"nu belirtir. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu durum, Weber'in kendi sosyolojisini nasıl "özel" bir bilim olarak kurmak istediği anımsandığında açıklık kazanır. Weber'de sosyolojinin konusu toplumsal eylemdir; ama sosyoloji, aynı zamanda "oluşun genel düzenlilikleri"ni açıklamayı da hedef almıştır. Genelleştirici ve kural, düzenlilik bulucu yanıyla sosyolojinin, her tarihsel olgu veya süreci kendi bir defalık ve tekrar etmeyen bütünlüğü içinde bireyselleştirici bir tutumla bilmek isteyen tarihle, bu açıdan karşıt olacağı açıktır. Ama bu karşıtlık, Weber'in kültür bilimi ideali, yani kültür bilimlerinden nihai olarak beklediği şey anımsandığında ortadan kalkar.

Çünkü Weber'e göre, tüm kültür bilimlerinin ortak ideali, "her dönemde ayrı bir renge bulanan" tarihsel gerçekliği aydınlatmak olmalıdır. Öbür yandan, tarih biliminin verilerinden yararlanmayan bir sosyoloji zaten düşünülemez. Çünkü Weber'e göre sosyolojide kavram kurma, "verilerini önemli ölçüde tarihsel örnekler olarak" bulur. Bir başka deyişle, sosyolojiye genelleştirme olanağını sağlayacak olan şey, tarihçinin çalışmaları olabilir. Ayrıca aynı sosyolojinin tarihsel verileri değerlendirmek ve neyin önemli neyin önemsiz veya ikincil olduğunu saptamak konusunda da, tarih biliminin seçmeci tutumunu örnek alması kaçınılmazdır. Sosyoloji, Weber'e göre, "olguda (eylemde) önemlilik gösteren gerçeklikleri tarihe ait bakış noktaları altında ele alır" (8). Zaten Weber için, Rickert'in de belirttiği gibi, konusunu bir defalık oluş halinde ele alan tarih biliminde de bilinçli veya bilinçsiz bir "soyutlama" ve "genelleştirme" edimine, hatta bir ön çalışma halinde hep rastlanır. Yani tarihçi de genelleştirir. Böyle bir saptama da, ilk bakışta, bireyselleştirici tarih bilimi imgesiyle çelişik bulunabilir. Ama Rickert ve Weber'e göre, tarihçinin genelleştirmesi, bir defalık bir olgu ve sürecin "bütünlük" ünü kavramakta başvurulan bir genelleştirmedir. Bir başka deyişle, tarihçi, konusu olan bir defalık olgu ve sürecin kendi içindeki "genellik" ini kavramak ister. Yine başka bir deyişle, tarihçi, "bireyselin genelliği" peşindedir. "Genellik", mantıksal/formel açıdan boş bir tümellik ifade eder. Bu boş tümelliği, bir defalık bir olgu veya sürecin tümelliği veya tekrar ve süreklilik gösteren olgu ve süreçlerin ortak özelliklerinin bir araya getirilmesi ile tüm zamanlar için geçerli bir tümellik halinde kurmamıza mantık ilgisizdir. Yani, kavramlarımızın boş tümelliğini doldurmakta, mantık değil, bilgi ilgilerimiz ve bilgi hedeflerimiz yönlendirici olmaktadır. İşte bu belirlemeler altında bakıldığında, sosyolojiyi tarihten ayıran temel yön, sosyolojinin tüm tarihsel oluş hakkında, "olup bitenlerin dayandığı kurallar" hakkında bir bilgi peşinde olmasıdır.

Weber, böyle bir bilginin, "sosyolojik bilgi" nin, *nomolojik bilme* etkinliği altında elde edilebileceğini daha önce belirtmişti (Bkz.: s. 91-92). Nomolojik bilme, bir bilme tarzı olarak, Weber tarafından, "bilinen ve yaşam deneyimimizden çıkarılmış belli kuralların bilgisi; özellikle insanların belli durumlar karşısında gösterdikleri tepkilerin tarzları ile ilgili bir bilme" olarak tanımlanmıştı (9). İşte tarihte böyle bir nomolojik bilme edimine başvurulamaz. Çünkü, tarih biliminde,

"nedensel olarak birbirine bağlı olguların belli ölçütlere göre nasıl oluştukları hakkındaki kural bilgisi" ne *birincil* planda yer yoktur (10). Böyle bir kural bilgisi, olup bitenlerin dayandığı "düzenlilik", tekil/bir defalık oluşlarla ilgili nedensellikleri (tarihsel nedensellik) saptama peşindeki tarih bilimi açısından olsa olsa "bir genel tasarım bilgisi" olarak *ikincil* önemdedir (11).

İşte, Weber'in tarihten sosyolojiye geçişinde bu *nomolojik bilme'* nin özel bir yeri ve işlevi vardır. Weber, bu terimi, özellikle 1913'ten sonra, yani "sosyoloji" terimini tam olarak benimsedikten sonra kullanmaya başlar. Bu nedenle, onun tarih kuramından sosyoloji kuramına geçişte, bu terime yüklediği özel anlamı daha aydınlık hale getirmek gereklidir.

b) Nomolojik Bilme:

Weber için tarih bilimi, kural bulucu ve hele "yasacı" bir bilim değildir. Tarih, tekil tarihsel oluşların özgüllüğü peşindedir. Ancak, tekil tarihsel oluşları, bunlardaki ortak, benzer, yaklaşık, "göreli olarak statik" özelliklerine göre tüm tarihsel/toplumsal gerçeklik için geçerli olabilecek bazı kavram ve kurallar altında anlayıp açıklama olanağı sağlayacak bir başka bilimsel etkinlik tarzına da gereksinim vardır. Tarihsel bireysellikleri anlamada yardımcı olacak, yani tarih bilimine destek olacak, ama genelleştirici olması bakımından yine de bu bilimden farklılık gösterecek böyle bir bilimsel etkinlik tarzı, sosyolojik etkinlik olabilir (12) Weber, sosyolojiyi , tarihsel ilgiyi başat tutan böyle bir hazırlayıcı düşünce süreci içinde temellendirmeye girişmiştir. Onun genelleştirici bir kültür bilimi olarak bir "sosyoloji" ye duyduğu gereksinimin ardında, tarihsel bireysellikleri daha iyi anlama istek ve dürtüsü vardır.

Açıklamacı, kural ve düzenlilik bulucu bir bilim olarak sosyolojiye duyulan bu gereksinim nasıl karşılanacaktır? Weber, *nomolojik bilmeyi* işte bu soru aşamasında gündeme getirmektedir. Weber'e göre, bizde "olguların belirli biçimlerde sıralanmalarındaki temel nedensel ilişkiler bağlamı"nı bilme konusunda önüne geçilmez bir istek vardır ve bilimler ve özellikle genelleştirici bilimler, konularına böyle bir "temel nedensel ilişkiler bağlamı"m varsayarak eğilirler 13. Aslında *nomolojik bilme*, bilimsel olmaktan çok *önbilimsel* (vorwissenschaft-

lich) bir bilme tarzıdır. Yani, örneğin, Hume'un nedensellik ilkesine ve nedensellik yasasına getirdiği köktenci eleştirilerin farkında olsak bile, günlük yaşamımızı, gerçekliğin tümünü bir "temel nedensel ilişkiler bağlamı" olarak gören bir *nomolojik bilme* tarzı altında sürdürür ve düzenleriz. Ama ilginçtir ki, bu önbilimsel *nomolojik bilme*, aslında olduğu gibi bilimsel etkinliğe de taşınır. Bilim adamı, bir felsefi ilgi ile Hume'nun nedensellik ilkesi ve nedensellik yasasına yöneltmiş olduğu köktenci eleştirilerin farkında ve bilincinde olsa bile, o bilim pratiği içinde bu ilke ve yasanın genelgeçerliliğinden hareketle çalışabilir. Rickert ve Weber'in birlikte belirttikleri gibi, bilim adamları, önbilimsel dünyadan olduğu gibi bilime taşınmış böyle bir nomolojik bilme tarzı altında ve "naif bir realizm" le çalışırlar. Tüm doğa bilimleri, tüm "empirik disiplinler", bu açıdan aynı durumdadırlar. Bizi "kural", "ilke", "yasa" fikrine (ide) ulaştıran da, işte bu önbilimsel *nomolojik bilme* edimimizdir .[14].

Ancak, nomolojik bilmeye başvurma konusunda, kültür bilimleri, doğa bilimleri gibi "naif bir realizm" i benimseyemezler. Onlar, nomolojik bilmeyi, doğa bilimlerinin yaptıkları gibi, önbilimsel dünyadan naif bir şekilde alıp bilimsel etkinliğe olduğu gibi taşıyamazlar. Pozitivist sosyolojinin en büyük yanılgısı, nomolojik bilmeyi, önbilimsel dünyadan bilime böyle bir düz çizgi içinde aktarmış olmasıdır. Kültür bilimleri, "karmaşık bir şekilde bir arada bulunan nedenler" arasından belli bir görüş, bakış açısı ve perspektif altında *bizim için* "önemlilik" gösteren nedenleri "seçmek" ve konusunu insan yapısı bir gerçeklik halinde ele almak zorundadırlar. Bu noktada, pozitivistlerin "bilim" kavramını yanlış konumladıkları bile söylenebilir. Weber, pozitivist sosyolojiye, yine önbilimsel dünyadan geçmiş bir ülkücülüğün de sindiğini belirtmektedir. Pozitivistler, bilimin değer yargılarından arınması talebiyle karşımıza çıkmalarına rağmen, örtük olarak, bilime belli bir değersel ilgi ile yönelirler. Pozitivist bilim anlayışına, Comte'tan beri, ahlâkı ve toplumsal yaşamı bilimsel yoldan kurmak, bir "bilimsel toplum" yaratmak şeklinde beliren bir yapıntı ve örtük bir ideoloji yön vermektedir. Bir başka deyişle, Weber'e göre, bilim ile ahlâkı bağdaştırmak, bilime dayalı bir ahlâksal ve toplumsal düzen oluşturmak, Comte'tan beri pozitivistlerin bir önbilimsel yapıntısı olagelmiştir. Tüm insan eylemlerini bir "bilimsel ahlâk" öğretisine göre düzenlemek, sosyolojiye dayalı bir toplum

düzeni kurmak şeklindeki bu pozitivist ülkücülük, Weber'e göre, insanî sorunların bilimsel yoldan tümüyle çözülebileceğine duyulan bir naif inançtan kaynaklanır. Oysa Weber'e göre, pozitivizm, böyle bir ülküye bağlanırken, hem bilimin ve hem de insan ve kültürün özniteliği konusunda büyük bir yanılgıya düşmüştür. Bir kez; bilim bize en yüksek doğruluğu verecek bir bilgi mercii (Instanz) değildir. Bilim, bizim sorularımızla, bizim ilgi ve çabalarımızla kurulan bir şeydir. Dolayısıyla "hakikat", verili bir şey değil, aranılan, soruşturulan bir şeydir. Öbür yandan, bilim bize en yüksek "hakikat"i verebilecek bir merci olsaydı bile, böyle bir "hakikat", insan dünyasının ve kültürün dayanağı olamazdı. Çünkü kültür, insanın istençli ve amaçlı eylemler dünyasıdır.Yani kültürün dayanağı, bilimin bize "dıştan" sunacağı bir en yüksek "hakikat" değil, yine insanın kendisidir. İşte doğalcı/pozitivist anlayış, bilimi insan tarafından yapılan bir şey değil de, "hakikat" denen şeyi insana "dışardan" sağlayacak bir uğraş saymakla, bizzat "bilim" konusunda yanılgı içinde olduğu gibi, kültürü, tarihi, toplumu, önbilimsel bir naif inançla doğanın özel bir uzantısı saydığı için, insan ve kültür konusunda da bir yanılgı içindedir. Weber'e göre bu tür yanılgılar, bilimsel "hakikat" kavramı için olduğu kadar, insansal gelişme olanakları açısından da büyük bir tehlikeye yol açarlar. İnsansal gelişme olanaklarını belirleyen ve katı bir şekilde yönlendiren hiçbir doğa yasası ve böyle bir yasanın upuygun bilgisi anlamında hiçbir bilimsel "hakikat" yoktur. Tam tersine, kültür, insanın kendiliğindenliğinden, insanın otonomisinden kalkılarak *anlaşılabilir* ve insan kültürünün alacağı yön bilimsel yolla bilinemez ve belirlenemez. Bilim, bir bütün olarak gerçekliğin belirli bir parçasına yönelir. O, bu sınırlılık içinde ancak olasılık değeri taşıyan nedensel bağıntılar konumlayabilir. Bilim, bize, olsa olsa, bazı neden ve etkenler hakkında oldukça yalınlaştırılmış toplu bilgiler ve şablonlar sunar; gerçekliğin irrasyonalitesini, rasyonelleştirilmiş küçük pitoresk tablolar halinde resmetmeye çalışır [15].

Öyleyse, kültür bilimleri ve özellikle genelleştirici bilim olarak sosyolojide *nomolojik bilme*nin niteliği ve kullanım koşulları değişik olacaktır. Nomolojik bilme, doğal gerçekliğin tam ve eksiksiz bir nedensellikle (belirlenimcilik) upuygun bilgisini elde etme tarzı olmadığı gibi, kültür gerçekliğini bizim "dışımızda" karşımızda duran, karşımıza konulan bir gerçeklik olarak bilme tarzına da

dönüştürülemez (*). Sosyolojide *nomolojik bilme*, "içinde yer aldığımız, dolayısıyla içinden çıkıp "karşımıza koyamayacağımız" bir gerçekliğin bilinme tarzı olarak, önbilimsel/pozitivist nomolojik bilmeden farklılık gösterecektir. Sosyolojide nomolojik bilme, toplumu toplum içinde kalarak bilme tarzı olabilir. Sosyolog topluma "dışardan" değil, toplumun "içinden" bakan kişidir. Dolayısıyla o, toplumu , bu "içinden bakma" doğrultusunda ister istemez, bir görüş, bir perspektif altında tanıma olanağına sahiptir. Bu görüş ve perspektifler de birden fazla olacağından, bir nomolojik bilme tarzı altında bilinmek istenen toplum, aslında birden fazla kuramın ışığında açıklanabilir hale geliyor demektir. Weber'in her kuramın, konusu olan gerçekliği veya gerçeklik kesitini bütünüyle açıklama girişiminin bir ürünü olarak ortaya atıldığı, ama her kuramın açıklayıcılık gücü bakımından gerçeklik karşısında tikel bir açıklama gücü ve kapsayıcılığı olduğunu sık sık belirttiğini biliyoruz.

Şimdi, bazılarına daha önce de yer verilmiş olan bu genel belirlemeler ışığında, *nomolojik bilme* edimi doğrultusunda geliştirilmiş bir sosyoloji kuramının niteliği bir kez daha açıklık kazanabilir. Weber'in genelleştirici bilim olarak *kendi* sosyolojisini nasıl bir "işlevselci sosyoloji" olarak kurmak istediği bilinmektedir. Ve tüm bu belirlemeler, onun kendi "işlevselci sosyolojisi"ne neden *özel* bir sosyoloji olarak baktığını da aydınlatmaktadır. Weber, bu ihtiyat ve kaygılarla işlevselciliğin toplumsal gerçekliğin tümü hakkında tümdengelimsel bir şemaya dönüştürülmesinin tehlikelerine hep değinmiştir. Weber'in işlevselci sosyolojisinde, toplumu tam ve eksiksiz bir "nesnel ilişkiler bağlamı" olarak görmek şeklindeki bir düşünceye yer olmayacağı açıktır. O, işlevselciliği, tümel/açıklayıcı değil, betimsel/yorumlayıcı bir tarzda kullanmak gerektiğinin sürekli altını çizer [16]. Bu konuda Jonas'ın bir saptamasını aktarmak uygun olacaktır. Jonas'a göre, Weber'i Anglo-Amerikan dünyasına tanıtan sosyolog olarak *T. Parsons*, Weber'in işlevselciliğini yanlış yorumlamış ve Weber'in betimleyici/yorumlayıcı işlevselciliğini tümel/açıklayıcı katı bir işlevselciliğe dönüştürerek,buradan Weber'in hiç düşünmediği bir *yapısal işlevselcilik*'e yönelmiştir [17]. Oysa Weber'de işlevselcilik, karmaşık kültürel motifler topluluğundan önemli görünenleri seçerek başat

(*) Pozitivizm, Latince "ponere" (koymak)'tan gelir. "Positio", karşıda duran, karşıya konulan (vazedilen) anlamına gelir.

kılma yoluyla, gerçekliğe kısmî bir açılım sağlayabilecek olasılıkçı bir nedensel düşünme biçimi olmakla sınırlıdır. Çünkü nedenler, karmaşık nedenler topluluğunun bileşenleri olarak, bizim bakış açımız ve seçimimiz *dışında,* bize "nesnel" halde verili şeyler sayılamazlar [18]. İşlevsel bir şema, ancak, "bize açık olan nedenler"i saptamak, daha sonra bunlar arasından "bize ait görüş noktaları altında" bizce başat görülenleri seçmek yoluyla oluşturulmuş, sonuç olarak bizce kurulmuş gevşek bir şemadır. Böyle bir şemanın, tüm toplum hakkında bir "nesnel ilişkiler bağlamı" olarak konumlanması, ancak "yanlış bir kavram realizmi"ne yol açabilir.

c) Tarihte ve Sosyolojide Tipsel Düşünme:

Weber'in *nomolojik bilme* tarzı altında, kendi sosyolojisinin işlevselci şema içinde üretebileceği bilgilerinin *hipotetik* ve *kısmî* karakteri üzerinde ısrarla durmasının ardında, Rickert'ten aldığı şu düşüncenin yattığı açıktır: Rickert'te "yasa" veya "kural" ın, ya da "ilke" nin *ontolojik* bir anlamı yoktur. Rickert'in öznelci epistemolojisi, yasaları, kuralları, ilkeleri, gerçekliğe içkin (immanent) şeyler saymadığı gibi, bu yasa, kural ve ilkeler yardımıyla elde edilen bilgiyi (ve bilimsel bilgiyi), gerçekliğin upuygun (adequat) bilgisi de saymaz. Yasalar, kurallar ve giderek ilkeler, gerçekliği bilme ediminde kendilerine başvurulan, ama gerçekliğin irrasyonalitesini zaten aynen yansıtamayan, bu bakımdan yalnızca rasyonel işe yararlılıkları, bize gerçeklik hakkında bir tasarım sağlamaları bakımından değer taşıyan bilgi araçlarıdır (Bkz. s.27-28). Rickert, bu temel düşünce altında nesnesini bir bireysel bütün (Individuum) olarak ele alan tarih biliminin bireyselleştirici ilgilerle ürettiği bilgiyi, doğa bilimlerinin genelleştirici ilgilerle ürettiği "soyutlamalar" yanında, "gerçekliğe daha yakın" bulur. Tarihçinin hedefi, *tarihsel tekliği* (historisches Einzeln) anlayıp açıklamaktır. Dolayısıyla, Rickert için, tarih biliminde *birincil* olan şey, "olayın tekliği" dir[19]. Tarihçi, bu tekliği anlayıp açıklamak için, sadece o olay, sadece o teklik için geliştirilmiş, düşünülmüş kavramlar kurar. Ama bunu yaparken de, o olayı, o tekliği anlayıp açıklamakta yardımcı olmak üzere, o olay, o tekliğe *göre* geliştirilmiş başka kavramlara da başvurur. Örneğin, tarihçi "Spartakus'un başkaldırması" gibi bir tekil tarihsel olayı ele alırken, olayı, örneğin

"Roma kölecíliği" gibi bir tarihsel teklik kavramı altında anlamaya çalışır. Ama o bununla da yetinmeyebilir ve bir adım daha atarak örneğin "kölecilik"gibi bir kavrama da başvurabilir. Böylece Rickert, bireyselleştirici bilimler için iki tür kavramdan söz etmiş olur:1. *Teklik kavramları,* 2. *göreli* kavramlar. Ama anlaşılabileceği gibi, göreli kavramlar, bireyselleştirici bilimler, özellikle tarih bilimi için *ikincil* bir önem ve işleve sahiptir [20].

Rickert'in tarih kuramındaki bu birincil kavramlar (teklik kavramları) ve ikincil kavramlar (göreli kavramlar) ayrımı, Weber'in kendi tarih ve sosyoloji kuramında geliştirdiği "tip kavramları" anlayışının da büyük ölçüde belirleyicisidir. Gerçekten de, Weber, kendi kuramında Rickert'in teklik kavramlarını *tarihsel ideal tiplere,* göreli kavramlarını ise *toplumsal ideal tiplere* dönüştürmüştür. Ancak, Rickert'ten önce, zaten Dilthey, "tip kavramı" terimini kullanan ilk filozof olarak karşımızdadır. Dilthey'a göre, "tin bilimleri"nin (kültür bilimlerinin) ilk hedefi, şüphesiz ki tarihsel tekliği kendi bir defalık bütünlüğü içinde anlamaktır. Ama tin bilimleri, bu bir defalık bütünlükleri ele alırlarken, her tarihsel dönemde rastlanabilecek *tipsel* durumlardan da hareket etme gereksinimi duyarlar. Örneğin, günlük yaşamımızda bile, insanları tutkulu, akılcı, duygusal, v.b. gibi sınıflara böleriz. Ama buna rağmen biliriz ki, insanlar ne sadece tutkulu, ne sadece akılcı, ne de sadece duygusaldır. Bu yüzden insanı ve insan ürünü olarak tinsel (kültürel) gerçekliği klasik mantığın cins kavramları veya genel kavramları altında değil, insanda ve kültürdeki başat özellikleri stilize eden *tip kavramları* altında tanırız. Örneğin, "kölelik" i, ancak birkaç başat saydığımız özelliğine göre "stilize etmek" ten başka bir şey yapmayız. Dilthey, buradan hareketle, tüm tarihsel gerçeklik için çeşitli *tipsel durumlardan* söz etmiş, çeşitli "dinsel yaşama tipleri", "ekonomi tipleri", "dünyagörüşü tipleri" ayırdetmiştir [21]. Weber de Dilthey ve Rickert etkisinde, kültür bilimlerinin bilgi idealinin tarihsel/bireysel olanı bilmek olduğunu onaylamaktadır. Öyleyse, genelleştirici sosyolojinin geliştireceği toplumsal ideal tip kavramlarının en önemli işlevi, bize tarihsel/bireysel olanı bilmek konusunda "kılavuzluk" etmeleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, sosyolojinin, tarih bilimine *yardımcı bir bilim* sayılıp sayılmaması gerektiği sorusunu sormayı kaçınılmaz kılar. Aslında, yüzyılın başında Almanya'da sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde, sosyolojiyi böyle bir yardımcı bilim olarak

değerlendirenler olduğunu da görmüştük (Bkz. s.37-40) Oysa Weber, sosyolojiyi bağımsız bir bilim olarak temellendirmek istemektedir. Ama sosyolojinin bağımsız bir bilim olarak temellendirilmesi, öbür yandan, Weber'in tüm kültür bilimleri için koymuş olduğu bilgi ideali, yani "tarihsel teklikleri anlamak ideali" açısından bakıldığında, onun sosyolojiyi tarih bilimine yardımcı bir bilim olmasa da "tarihsel teklikleri anlamak"a yardımcı bir bilim olarak görmesini engellemez.

Bu durum, en uygun şekilde, bizzat Weber'in tarihsel ideal tiplerle toplumsal ideal tipleri nasıl birlikte ve hatta içiçe kullandığını bir kez daha görmekle aydınlanabilir ve bu aynı zamanda Weber'de tarih bilimi ile sosyolojinin birbirlerinden kopmazlığını gösterebilir.

Tarihsel ideal tiplerin "özgül teklikler "için, toplumsal ideal tiplerin ise, "özgül teklikler topluluğu" olarak *aynı* gerçekliğin tümü için düşünüldüklerini biliyoruz. Dolayısıyla, tarihsel ideal tiplerle toplumsal ideal tipleri, *aynı* gerçekliği bireyselleştirici ve genelleştirici ilgiler altında bilme ediminin ürünleri saymak gerekir. Başka bir deyişle, onlar iki *farklı* gerçeklik için kurulmuş değildir. Onları ancak, bir yandan bilgi ilgileri, öbür yandan *yoğunluk dereceleri* bakımından birbirinden ayırabiliriz. Böyle bakıldığında, tarihsel ideal tiplerin, bir tarihsel tekliğe tüm karmaşıklığı içinde nüfuz etmek amacıyla geliştirildiklerinden dolayı "son derece yoğun" kavramlar olacakları açıktır. Oysa buna karşılık toplumsal ideal tipler tarihsel ideal tiplere göre "çok daha sert ve yalın olarak kurulmuş olmaları" bakımından böyle bir yoğunluğa sahip değildir (22). Toplumsal ideal tipler, Walther'e göre, kuruluşları gereği, *sanki* zamana bağlı olmayan bir geçerliliğe sahipmiş gibi düşünüldüklerinden, neredeyse "salt" tırlar ve "fenomenolojik öz tanımları" ile dıştan çok yakın bir benzerlik içindedirler (23). Ama bu benzerlik yalnızca dıştan bir benzerliktir. Çünkü Weber, kendi epistemolojisinde hep bir *nominalist* olarak kalmıştır. Bu bakımdan, örneğin toplumsal ilişki ve toplumsal oluşumların ideal tipleri, *sanki* doğa bilimlerinin *zaman-üstü* geçerliliğe sahip oldukları varsayılan kavramları gibi kurulurlarsa da, bu onların sadece gerçekliğe takılmış *adlar* olmalarını önlemez. Dolayısıyla, Walther'in bu saptaması, ancak, *sosyolog Weber*'in ardındaki *bilgi ve bilim filozofu Weber* ihmal edildiği sürece kabul edilebilir. Anglo-Amerikan sosyoloji geleneği de bilgi ve bilim filozofu Weber'den çok sosyolog Weber'i ön plana çıkarmakla aynı hataya düşmüştür ve Weber'i yanlış yorumlamıştır

(24). Aynı sosyoloji geleneği, Weber'in sosyolojik kavramları, ideal tipleri, "gerçekliğin salt bir alana yükseltilmesi", "gerçeklikten uzakta duran bir soyutlama", bir "yapıntı", bir "ütopya" olarak niteleldiğini tamamen atlamıştır (25). Weber'e göre, ideal tipler, "soyutlama dereceleri son derece yüksek" kavramlar olarak, "gerçekliğin kendine özgü içeriği karşısında donuk bir kalıp olarak kalırlar"(26). Bu "donuk kalıp", öylesine bir kapsayıcılığa sahip olarak düşünülmelidir ki, "olgu kümelerini, bu kümelerin betimlemesini yapabilecek şekilde kapsayabilsin" (27). Bu durumlarıyla toplumsal ideal tiplerin, doğa bilimlerinin cins kavramları bir yana, "fenomenolojik öz tanımları" na benzerliği açıktır. Ama Weber'in, bu kavramları, tarihsel teklikleri daha iyi anlamakta başvurulacak *adlandırmalar* ve *bilgisel araçlar* olarak gördüğünü asla unutmamak gerekir. Böyle bir değerlendirme altında bakıldığında, toplumsal ideal tipleri, tarihsel olay ve süreçlerin ilineksel (accidental) olmadığı *düşünülen* temel bileşenlerinin kavramları saymak olanaklıdır. Bir başka deyişle onlar, tarihsel olgularda göreli olarak benzeşen, yaklaşık olarak sabit kalan özelliklerin soyutlanması ile elde edilirler.

İşte şimdi, genelleştirici bir ilgi ile böylesine soyut kavramlara başvurmanın nedenini daha iyi değerlendirebiliriz. Kültür bilimlerinin bilgi ideali tarihsel teklikleri anlamak olduğuna göre, toplumsal ideal tipler, bu tarihsel teklikleri anlamada, bize soyut kuruluşlarıyla yardımcı olabilirler. Yine Weber'in baş örneğine dönecek olursak, "kapitalizm" olgusu ve süreci bir tarihsel ideal tip altında ele alınacaktır. İşte Weber, "kapitalizm"i , tarihsel ideal tiplerle toplumsal ideal tipleri birlikte ve içiçe kullanarak anlamaya çalışmasıyla. arih bilimi ile sosyolojinin birlikteliğine en iyi örneği kendisi vermektedir. Örneğin kapitalizmde Weber'e göre amaçsal-akılcı eylem tipi başattır. Eylem tipolojisi ise, bilindiği gibi Weber sosyolojisinin en temel ve en soyut toplumsal ideal tiplerini içerir. Yine örneğin, kapitalizmde geleneksel ve değersel-akılcı eylem tipinin başat olduğu topluluklaşma süreci ve topluluk tipinden çok, amaçsal-akılcı eylem tipinin başat olduğu toplumlaşma süreci ve toplum tipi ağır basar. Topluluk ve toplumun ise, Weber'in toplumsal oluşum tiplerinden olduğunu biliyoruz. Ama madem ki kültür bilimleri için bilgi ideali, tarihsel tekliğin anlaşılıp açıklanmasıdır; o halde, örneğin kapitalizmin yukarıdaki türden sosyolojik kavramlar, toplumsal ideal tiplerle karakterize edil-

mesiyle de yetinilemeyecektir. Gerçekten de Weber'in amacı, "kapitalizm"i , Aydınlanma'dan buyana Batı ülkelerine egemen olan *rasyonelleştirme* sürecinin bir ürünü olarak, "biriktirme ve kâr elde etme güdüsü" ne bağlı bir *tarihsel süreç* olarak açıklayabilmek, yani "kapitalizm"i, bir tarihsel teklik olarak kendi özgüllüğü içinde kavrayabilmektir.

Sonuç olarak, sosyoloji, tarihsel özgüllükleri karakterize etmemize elverecek kavramlar sunabilir; ama tarihsel özgüllüğün kendisini bir defalık bir bütünlük halinde anlayıp açıklamak tarih biliminin görevi olarak kalmaktadır. İşte bu konumda kalındığı sürece, tarih bilimi ile sosyolojiyi, tarihçi ile sosyologu birbirlerinden ayırmanın olanaksızlığı açıkça ortaya çıkar.

2. SOSYOLOJİDE SİSTEMATİK

a) Eylem ve İlişki Kalıbı:

Sosyoloji için nesne, "anlamlı", "anlaşılmaya elverişli insan eylemleri"dir. Ancak, Weber, bu konumlamayla birlikte kendi sosyolojisinin yine kendi sözleriyle nasıl "dar bir dolaba sıkıştırılmış" olduğunun da farkındadır [28]. Weber, sosyolojiye getirilen böyle bir sınırlamanın, *empiriklik talebine* uygun olması bakımından hep savunulması gerektiğini, ama öbür yandan bu sınırlamanın "hiç kimseyi doyuramayacağını ve doyurmaması gerektiği" belirterek, bu noktayı iyice vurgular [29]. Hatta Weber, sosyolojinin "yayılmacı bir teknik" le sosyolojik boyutu olan her konuya el atabileceğini belirterek bu sınırlamayı aşmak ister. Zaten onun konulu çalışmaları, böyle bir "yayılmacı teknik" le, hep kuşatıcı ve kapsamlı kültür çözümlemeleri olmayı amaçlar. Böyle bir sınırlamayı aşmak üzere, Weber, sık sık, sosyolojinin "insanî *ilişki kalıpları*" ndan hareket etmesi gerektiğini vurgular [29]. Böylece Weber'in sosyolojisi, bir yandan *tekil insan eylem*inden, öbür yandan *genel insanî ilişki kalıpları* veya yine Weber'in bir terimiyle *genel insanî durumlardan* yola çıkar [30]. Bu durum, ilk bakışta, Weber'in sosyolojisinde yöntemsel açıdan bir *dualizm* olduğu izlenimini verebilir. Çünkü, tekil insan eyleminden hareket etmesi gereken bir sosyolojinin yöntemleri, ancak sınırlı empirik genellemeler sağlayabilen yöntemler olabilir. Bu yöntemlerin sosyolojiye

sağlayabileceği şeyi, Weber, empirik ortalamalar, istatistik sonuçları, anket dökümleri, v.b. ile sınırlamıştı. Bunlar, yine Weber'e göre, sosyolojiyi "dar bir dolaba sıkıştıran" kısır sonuçlar olmaktan öteye geçemezlerdi. Bu yüzden sosyoloji, genel insanî ilişki kalıpları *düşünerek* toplumsal ideal tipler ortaya atmak zorundaydı. İdeal tiplerin soyut genelliği ile empirik veriler arasında tam bir anlam uygunluğu zaten olamazdı. Yapılabilecek olan şey, birer düşünsel kuruluş (Konstruktion) olarak ideal tipleri, sürekli olarak empirik denetlemeye açık tutmaktı. Weber'e göre, sosyoloji, ulaşmaya çalıştığı kurallılık ve düzenlilikleri, insanî ilişki kalıplarından yola çıkarak ancak rasyonel bir biçimde formülleştirebilir ve buna bir "naif empirizm"le varamaz. Ama Weber, ilişki kalıplarından yola çıkan ve kendi deyimiyle "rasyonalistik" olarak niteleldiği sosyolojisini, hep *eylem* temeline çekmeye çalışır. Yani, sosyoloji için birincil nesne *toplumsal eylem* dir ve *ilişki kalıbı*, eylem temeline göre düşünülmesi gereken bir şeydir (31). İlişki kalıplarına, *nomolojik bilme* etkinliği ile ulaşılır. Öyle ki, Weber'e göre, "sosyolojik kurallar, nomolojik bilmemizden hareketle elde edilmiş süblimeler ve formülleştirmelerdir" (32). Nomolojik bilme tarzı altında, bizler, tüm yaşamımız boyunca, insanları hep bir ilişki kalıbı içersinde tanır ve anlarız. Bir askeri komut, bir ceza yasası, her insanda, bu komut ve yasaya uymak konusunda belirli bir etki yapar. Hatta Weber, bu etkilerin birer tepkiye konu olmaları bakımından , doğal olgular karşısındaki tepkilerimizden temelde farklı olmadığını düşünür. Weber'e göre, insanlar, kendilerini ne kadar özgür ve bağımsız hissederlerse etsinler, birer kişiliğe ve bu kişiliğe belli oranlarda süreklilik kazandıran motiflere göre eylemde bulunurlar. İnsan eylemlerini sosyoloji için "anlaşılmaya elverişli" kılan en önemli yönlerden birisi budur. İşte sosyoloji , buradan hareketle, tüm insan eylemleri için geçerli ilişki kalıpları düşünme olanağı bulur ve bu ilişki kalıpları, Weber için "sosyolojik ortamın gözlenmesi" için başvurulması gereken genellikler olur (33). Böylece sosyolojik araştırma, bir yandan, ilişki kalıpları, öbür yandan eylem motivasyonu üzerinde yoğunlaşır. Ancak, eyleme göre *sonra* düşünülmesi gereken şeyler olarak ilişki kalıpları, bu nedenle sosyolojinin aslında ikincil nesneleri olurlar. Weber, kendi sosyolojisinin hedefinin, "devlet, dernek, feodalizm, v.b. gibi toplumsal/kollektif kavramları, bunlara katılmış olan insanların (aktörlerin) eylemleri üzerine *indirgemek*"

olduğunu belirtir (34). İlişki kalıpları için geliştirilmiş olan kavramlar ise, Weber için, sadece insanların bir araya geldiklerinde yaptıkları eylemlerin belirli türleri için kategoriler"dir (35). Toplumsal ilişki kalıpları, sosyoloji için, "*tek insanın* özel eylemlerinin kendi akışı içinde bu eylemlerin oluşturduğu bir bağlam" dırlar (36). Sosyoloji, devlet, ulus, anonim şirket, aile, ordu , v.b. gibi "durum"lardan "kollektiflik"lerden söz ettiğinde, bunlarla daha çok, tek tek insanların toplumsal eylemlerinin belirli bir tarzdaki süreçselliğini kasteder. Böylece Weber'de her türlü ilişki kalıbı, birbirine yönelmiş insan eylemlerinin "olabilirlik kalıpları" olarak konumlanmış ve anlaşılmış olur. Tüm toplumsal ilişkiler, "bir anlam içeriğine göre belirli bir tarz içinde birbirlerine yönelmiş eylemlerin vuku bulmuş olma, vuku bulma ve vuku bulacak olma *şansı* dır" (37).

Böylece, tekil insan eylemlerine yönelen, yani empirik bir temeli olması gereken bir sosyoloji ile konusunu tarihsel/toplumsal gerçekliğin bütünlüğü olarak kavramaya çalışan bir sosyoloji arasında, ilk bakışta yöntemsel açıdan bir dualizm olarak ortaya çıkan durum, *"bütünlük" ü eylem temeline indirgeyen* bir bakış tarzı ile ortadan kaldırılmış olur. Weber, bu *indirgemenin* verimli olarak kullanılabilmesi halinde, sosyolojik terminolojiye büyük bir işlerlik ve uzanım kazandıracağını söyler (38). Gerçekten de, Weber, kendi sosyolojik terminolojisini böyle bir *indirgemeci* bakış tarzı içinde kurar. Örneğin o, egemenlik biçimlerini, klasik olarak monarşi, plütokrasi, oligarşi, demokrasi, vb. diye ayırmak yerine, eylem temeline bağlı olarak, rasyonel, gelenceksel ve karizmatik olarak ayırır (39). Toplumsal oluşum tiplerinin, onda nasıl eylem tipolojisine dayalı olduğunu daha önce görmüştük. Eylem temeline dayalı bu *indirgemeci* tarz içinde, bizzat sosyolojik kurallar, aslında birbirine yönelmiş insan eylemleri konusunda "beklentisel şanslar" olmaktan başka bir şey ifade etmezler. Sosyolojide kurallılık, düzenlilik, (ve ihtiyatla kullanmak koşuluyla) yasalılık, " toplumsal eylemlerin olasılı (beklenen) bir sürecinin bilinen olgusal doğrultuda ortaya çıkmasının tipsel *şansları"* ndan başka bir şey değildir (40). Kurallılık, düzenlilik ve yasalılık terimlerini hep "şans" terimi ile birlikte kullanmaya özen gösteren Weber'e göre, şans, "anlaşılmaya elverişli bir eylemin az veya çok büyük bir *olasılıkla* vuku bulması" durumudur (41). Bu şanslar ise, "saptanabilir", "kalküle edilebilir", "tahmin edilebilir" (42).

Burada yine, Weber'in tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin bizler için hiçbir zaman tam olarak kavranamayacağı düşüncesinin kendisini gösterdiği görülebilir. Onun sosyolojik "yasa"lara (kurallılık ve düzenliliklere) yüklediği bu pek sınırlı sağınlık (eksaktlık) da, bir yanıyla onun bu düşüncesinden kaynaklanır. Sağın "yasa" lara dayanarak yetkin saptamalar yapılmak istendiğinde, böyle bir saptamayı yapmaya olanak verecek kuşatıcılıkta sağlam verilere sahip olmak gerekir. Ne var ki, nedensellik zincirinin sonsuzca ayrışabildiği, uzayabildiği alanlarda, örneğin tarihte, böyle kuşatıcı saptamalar yapma olanağı yoktur (43). Hiçbir zaman yeterince gözlemlenemeyecek olan karmaşık konularla uğraşırken, ancak, az veya çok oranda olasılıklara ulaşılabilir. Gerçi, genelleştirici bilim olarak sosyoloji, insan eylemlerini en soyut kavramlar altında ele almaktan kaçınmamalı, eylem ve ilişki tiplerini en kuşatıcı biçimde konumlamaktan vazgeçmemelidir. Ama tekil olgularda veya olgu kümelerinde bu soyut kavramların *bizce düşünülmüş* anlam içeriğine uymayan durumlar her zaman ortaya çıkabilir. Bu nedenle, sosyolojinin söyleyebileceği tek şey, olguların ve eylemlerin bu soyut tipolojilere büyük ölçüde uygun olabilecekleri-ni, yine bir *olasılık* kalıbı içinde belirtmektir.

Weber, bir "ilişki bilimi" olarak sosyolojinin ortaya koyabileceği kurallılıklar, düzenlilikler ve "yasa"ların niteliğini, şu özdeyişle analoji içinde belirtmek ister: "Başkalarının üzüldüğü şeye sevinen kişi, çoğunlukla sevilmez" Weber için bu özdeyişteki "çoğunlukla" sözcüğü, bu özdeyişi, sosyolojik "yasa" ların "kusursuz bir formülü" kılabilecek iyi bir örnek yapmaktadır (44).

b) Tarihte ve Sosyolojide İşlevselcilik:

Weber'de birer *kültür* bilimi olarak tarih ve sosyoloji anlaşılmaya elverişli insan eylemleriyle ilgilenirler ve belirli ve pek sınırlı bir dereceye kadar, bu anlaşılabilirlik ölçüsünde sağın olmaya çalışırlar (45). Hem tarih hem de sosyoloji için konusunu tümüyle anlamanın olanağı yoktur. Bu yüzden, empiriklik talebi açısından her ne kadar tekil insan eylemlerindeki *öznel anlamdan* hareket etmeleri gerekiyorsa da, tarih ve sosyolojiye düşen, bu empiriklik talebini başlarının üstünde bir Demokles kılıcı gibi sürekli olarak hissetmek koşuluyla, konularını soyut tip kavramları altında rasyonel yoldan anlamaya çalışmaktır

Özellikle sosyoloji, genelleştirici yanıyla, tekil öznel anlamlara takılıp kalmaktan çok, yaygınlaşmış ortak kitlesel eylemler ve bu eylemlere yön veren *yaygınlaşmış öznel anlamlarla* ilgilenecektir. Yani , sosyolojinin yakalamaya çalışacağı anlam, insanlar arasında "ortalama ve yaklaşık olarak düşünülmüş anlam"dır ve zaten sosyoloji, soyut tip kavramlarına, bu tür yaygın anlamlarla yaygın eylemler arasındaki motivasyon bağını görebilmek için başvurmaktadır.

Ama tüm bu ideal tipler çokluğunu, toplumun "bütün" ünü kavramakta nasıl kullanmak gerekecektir? Weber, bu soruya , hem tarih gibi bireysel bütünlüklerle, hem de sosyoloji gibi toplumun bütünlüğüyle ilgilenen tüm kültür bilimlerinin, konuları olan bütünlüğü bir "işlevsel bütün" olarak görmeleri gerektiğini belirterek yanıt vermektedir. Bir başka deyişle, Weber için, tarih ve sosyoloji *işlevselci* bir tutumla çalışabilirler. Weber, "toplum bilimlerinde en küçük parçaların içinde bile, toplumun bileşik yapısının görülebileceğini" belirtmişti (Bkz. s. 161). Weber için bu bizim "anlayıcı zekâmız ve nomolojik bilme" edimimize bağlı bir özelliktir (46). Dolayısıyla, bir konuyu, bir gerçeklik alanını bir "işlevsel bütün" olarak görmeyi, bize zaten çıplak olguların kendisi öğretemez; tam tersine, bu çıplak olgular, ancak bizim böyle bir nomolojik bilme edimi altında onları bir "işlevsel bütün" ün parçaları olarak görmemizle anlamlanırlar. Öyleyse işlevselcilik, çıplak olgulara, bir bütünün parçaları olarak nüfuz etmemizi sağlayacak bir kuramsal çerçeve sağlamaktadır. Örneğin, çıplak olgular hakkında bir takım istatistiksel veriler elde edebiliriz. Ama bu verilerin ne ifade ettikleri, ancak bir kuramsal çerçeveden kalkılarak yorumlanabilir (47). Weber, böyle bir kuramsal çerçeve için, kendi sosyolojisinde işlevselciliği önermektedir. Weber'e göre sosyolojide bir nedensel açıklama yapabilmek için, "tıpkı hayvan psikolojisinde ve öbür doğabilimsel disiplinlerde olduğu gibi, yalnızca *işlevsel* bağıntıların yüzeysel bir biçimde saptanması ile yetiniriz." (48). İşlevsellikten kalkarak, "doğa bilimlerinin gözlemci açıklama tarzına göre hiçbir zaman yeterince doyurucu olmayan olasılı bir yorumlayıcı açıklama yapmak ve bu yoldan bir verimliliğe ulaşmak" ise, Weber'e göre, tam da sosyolojik bilgi edinmeye özgü bir durumdur (49). Weber'in ilgisi, böylece, yalnız ve yalnız, anlamacı/yorumlamacı bir sosyolojinin yerine getirebileceği özel bir bilgi edinme tarzı üzerinde yoğunlaşır. Bilgisel hedefin bu biçimde konul-

masıyla, sosyoloji, genelleştirici ve kurallılık, düzenlilik bulucu bir bilim olmasına rağmen, bilgisel hedefinin bu niteliği dolayısıyla doğa bilimlerinden ayrılır.

Jonas'ın da altını çizdiği gibi, Weber'in işlevselciliği, kendisinden sonra özellikle Amerikan sosyolojisinde iki bakımdan yanlış yorumlanmıştır. Bir kez, Weber'in kültür bilimleri için koyduğu bilgi ideali, yani tüm kültür bilimlerinin nihai amacının tarihsel teklikleri anlamak olduğu düşüncesi, tamamen "atlanmıştır" İkinci olarak Weber'in işlevselci bir sosyolojinin ortaya koyabileceği bilgilerin *hipotetik* ve *kısmî* kalacağı hakkındaki saptaması ve sosyolojiyi anlamacı/yorumlamacı bir bilim olarak temellendirmesi ve herşeyden önemlisi de kendi sosyolojisini "özel" bir sosyoloji olarak sunmuş olması, hiç dikkate alınmamıştır. Weber'in Amerikan sosyolojisinde nasıl yanlış ve eksik yorumlandığını, Jonas şöyle anlatmaktadır:

"Empirik bilim olması yanıyla sosyoloji, yalnızca tekil empirik sorunlarla ilgilenmez. Hatta, tersine ve temelli olarak, belli bir *tarihsel gerçeklikle* kendi kuramsal önerileri çerçevesinde ilgilenir. Sosyoloji, belli toplumsal görünümlerin kültürel anlamlarını açıklamak zorundadır. Bu görüş noktası altında Max Weber, hem kuramsız empirik araştırmayla iş görmek isteyenlerden, hem de salt (formel) ve bu anlamda sistematize edilmiş bir sosyoloji ile ilgilenenlerden, ilke bakımından kesinlikle ayrılır. *Parsons,* Max Weber'in total toplumsal sistemin yapısal çözümlemesini geliştirmeyi ihmal ettiğini söyler. Ne var ki, Parsons, burada Max Weber'in esas sorununu atlamaktadır. Max Weber, toplum hakkında genel mantıksal bir sistem ortaya atmak istemez. Çünkü, böyle bir sistem, ona göre, sosyolojiye bir şey kazandırmaz. Max Weber, toplumsal fenomenlerin özgüllüğü ve bu özgüllük içinde ortaya çıkan özel problemleriyle ilgilenir. Yani o, toplumsal fenomenlerin arzulanan biçimde derlenip toparlandığı mantıksal bir görüş noktasından hareket etmez. Onun bilgi ilgisi (ve hedefi), her tür tarihselliği dışta bırakan ve problemlerin birbirinden farklı yanlarını göremeyen böyle bir karmakarışık sistematiğe kapalıdır"(50).

Buna göre, Weber sosyolojisine, bu sosyolojinin kendine koymuş olduğu özel bilgi hedefi gözardı edilmediği sürece ve bu bilgi hedefine bağlı olarak betimleyici /yorumlayıcı kalması gereken bir *işlevselcilik* yüklenebilirse de, bir *yapısalcılık* yüklenemez. Gerçekten de Weber, bir "nesnel ilişkiler bağlamı" ve bir "nesnel ilişkiler sistemi" olarak

bir *yapısalcılık* peşinde değildir. Weber, bir "yapısalcı sosyoloji"den de söz etmemektedir. Gerçi o *yapı* (Bau, Bauform) kavramını kullanır; ama Weber'de *yapı*, toplumsal değil, tarihsel bir kavramdır. Başka bir deyişle, Weber *yapı* kavramını bireyselleştirici bir ilgi ile , tarihçi olarak kullanır. Çünkü Weber'e göre, tüm toplumlar için genelgeçer olabilecek bir *toplumsal yapı* konumlamak, yani *yapı* kavramını sosyolojik bir kavram olarak kullanmak, herşeyden önce "verimsiz"dir. Her toplum, kendi tekilliği içinde bir bireysel bütünlük olarak anlaşılmaya muhtaçtır. Bu nedenle, kültür bilimlerinde *yapı* kavramı, şu veya bu toplumun tarihsel tekliğini oluşturan ve o topluma özgü bir *ögeler bütünü* ve ögeler bütünü içinde yer alan tek tek ögelerin oluşturduğu işlevsel *b*ağlam olarak anlaşılmalıdır. Gerçi bu ögeler bütünü içinde, başka tarihsel teklikler olarak diğer toplumlarda da yaklaşık ve benzer olarak ortaya çıkan ögelere rastlanabilir. Ama bir tarihsel teklik olarak bir toplumda başat olarak görülen bir öge, bir başka toplumda hiç de başat olmayabilir. Örneğin, kapitalist Batı toplumlarında ekonomik ögenin (bileşenin) şu veya bu ölçüde başat olduğu söylenebilirse de, teokratik ve despotik bazı Doğu toplumlarında ekonomik ögenin her zaman başat olmadığı savunulabilir. Ayrıca, bir toplumda görülen bir öge (bileşen), örneğin bizzat Weber'in Aydınlanma'dan buyana Batı toplumlarında ortaya çıktığını belirttiği "empirik bilim", diğer bazı toplumlarda bir öge (bileşen) olarak yer almamış olabilir. Kısacası, *toplumsal yapı* kavramı, öncelikle tarihçinin bireyselleştirici ilgisi doğrultusunda kullanabileceği bir kavram olabilir. Aksi halde, Amerikan sosyolojisinde yapıldığı üzere, bu kavramı sosyolojik bir kavram olarak kullanmak, birer tarihsel teklik olarak tek tek toplumların, ulusların kendilerine özgü yapılarını, tarihselliklerini görmezlikten gelen bir "kuru formalizm"e yol açar (51).

c) Sosyolojide "Sistematik":

Weber'de "sistematik" sorunu, öncelikle tarih kuramı açısından ele alınır. Buna göre, Weber için, "bireyselleştirici tarih, bu haliyle, 'özel' olanla ilgilendiği sürece bir 'sistematik' taşımaz" (52). Tarihsel ideal tipler, ilke olarak bir sistematiğe sokulamazlar. Çünkü onlar, bireyselliklerin anlaşılıp açıklanması gibi bir görev doğrultusunda

geliştirilmişlerdir ve başka bir bireyselliğin anlaşılıp açıklanmasında kullanılamazlar. "Osmanlı timarı" gibi bir tarihsel kavramı, ancak, bir kaç yüzyıl sürmüş olan bir tarım ekonomisi düzenini anlamakta kullanabiliriz ve bu kavramı, ne aynı yüzyıllardaki bir başka toplumun tarım ekonomisi düzeni, ne de kendisinden önceki ve sonraki tarım ekonomisi düzenleri için kullanabiliriz. Zaten tarihçinin de amacı, tüm tarihsel gerçeklik için bir "sistematik" geliştirmek değil, tersine bu gerçeklik içinden çok sınırlı bir kesiti, kendi özgüllüğü içinde kavramaktır. Öyle ki, Weber'e göre, "kültür bilimlerinin hedefini, gerçekliği herhangi bir anlamda *genelgeçer* bir çıkarım zinciri içinde kuşatacak kapalı bir kavramlar sistemi oluşturmak olarak belirlemek, anlamsız bir düşüncedir"(53). Çünkü herşeyden önce, kavramlar, nesnelerini aynen yansıtan aynalar değil, bize ait rasyonel bilgi araçlarıdır. Ayrıca, *bizim* kavramlarımız, belirli bir bilgisel ve kültürel renk taşırlar. Çünkü bizler, tarihi ve toplumu, tarihin ve toplumun *içinden* inceleyebiliriz. Daha Dilthey'ın belirttiği gibi, "tarihi bilmek isteyen kişi, aynı zamanda tarihin içinde, tarihi yapmakta olan kişidir" (54). Bu nedenle zaten kendisi belirli bir bilgisel ve kültürel donanıma sahip olan "bizim bilincimiz", kendi *dışında* bulunan bir gerçeklikmişcesine, tarih ve toplumun "nesnel, kapalı bir sistem"ini kuramaz (55). Gerçi anlığımız (zihnimiz) bize, bu tür "kapalı sistemler" kurma olanağını biçimsel/tümdengelimsel çıkarım şemaları içersinde hep sunar ve felsefe tarihi, filozofların bu tür "kapalı sistemler" kurma konusundaki girişimlerinin ürünleri olan "felsefeler"le yeterince doldurulmuştur. Oysa Weber için "sistem"den anlaşılması gereken şey, olgular hakkında ister istemez bizim bilgisel ve kültürel donanımımıza ve tarihsel konumumuza bağlı *görüşler* altında geliştirilmiş, *geçici* karakterdeki bir "şematik sistematik" olabilir (56).

İşte, Weber'in sosyolojisinde bir "sistematik" aranırken ilk saptanması gereken nokta, onun tarih filozofu ve tarihçi yanından gelen bu güçlü *anti-sistemciliğidir*. O, sosyolojide "sistematik" ten, ancak geçicilik, olasılık ve olabilirlik nitelikleriyle anılması gereken, ucu açık, yani her zaman yenilenmeye ve hatta gerektiğinde değiştirilmeye hazır bir "şematik sistematik"i anlar. Walther'e göre de Weber'in sosyolojide bir "sistematik"ten anladığı şey, tarihsel teklikleri anlayıp açıklamakta gerekli olan toplumsal ideal tip kavramlarının işlevselci bir "katalog" unu çıkarabilmektir (57). Böyle bir "katalog", sosyoloji

için, en nihayet, bireyselliklere nüfuz etmekte kendilerine başvurulması gereken *geçici bir kavram fihristidir* (58). Böyle bir "katalog", böyle bir kavram fihristi, pozitivist sosyolojinin yaptığı gibi, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliği genelgeçer yasalarla açıklamak amacıyla kullanılamaz.

Tüm bu anti-sistemci belirlemelere *rağmen*, ucu açık, geçici ve "şematik" de kalsa, Weber'de bir sistematik arayacak olursak, Walther'e dayanarak şöyle bir analojiden yararlanabiliriz:

Walther'e göre, böyle bir sistematik arayışı içinde zorlama görünebilse de, Weber'in toplumsal ideal tiplerini doğa bilimlerinin cins kavramları gibi yorumlamakla işe başlayabiliriz. Böyle olunca *kütle, enerji, hız, ivme* gibi kavramlar, nasıl ki fizik biliminin sistematiğini oluşturan ana dayanaklar durumundaysa, *toplumsal ilişki* ve *toplumsal oluşum* kavramları da (görenek, gelenek, teamül, hukuk, meşru düzen, topluluk, toplum, grup, birlik v.b.) sosyolojinin "sistematik"ini oluşturan ana dayanaklar durumundadır. Analojiye devam edersek; fizik, kütle, enerji gibi kavramları nasıl ki *atom* veya *elektron* (veya:parçacık) gibi bir temele *indirgeyerek* kullanıyorsa, Weber'in sosyolojisinde de, gelenek, teamül, hukuk, düzen v.b. kavramları *eylem* veya *toplumsal eylem* gibi bir temele *indirgenerek* kullanılmaktadır. Bunun gibi, fizik, atom veya elektron temeline indirgenmiş kavramlarını nasıl ki Newton mekaniği veya Einstein'in görelilik kuramına göre kullanıyorsa, Weber'in sosyolojisi de, eylem temeline indirgenmiş kavramlarını, *işlevselci* bir kuramsal çerçevede kullanmaktadır.

Bu yorumlar çerçevesinde, Weber'in sosyolojisinde "sistematik" konusunu iki açıdan ele alabiliriz.

1. *Bilgi filozofu ve bilim kuramcısı Weber* göz önünde tutulduğunda, Weber'de "sosyolojik sistematik" in, tarihsel tekliklerin özgüllüğünün anlaşılıp açıklanmasında kullanılan bir *kavram kataloğu, yöntemsel amaçlı bir kavram dağarcığı* olarak yorumlanması olanaklıdır. Ve bu yorum, *tarihçi Weber*'e de uygun düşen bir yorumdur. Zaten, "sosyolojik sistematik" in böyle yorumlanması, daha sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde *Troeltsch* ve *Tönnies*'te de rastlanan bir durumdur.

2. *Genel toplum yorumcusu Weber* göz önünde tutulduğunda, "sosyolojik sistematik", tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin tümü

üstüne işlevselci bir kuramsal çerçeveden hareketle, toplumsal ilişki ve toplumsal oluşumları *eylem* bazına indirgeyerek geliştirilmiş olan bir genel açıklama şemasıdır.

Aslında bu yorumlama tarzları, kendi aralarında da bağdaşır niteliktedir. Bağdaşmayı sağlayan en önemli yön ise, yine Weber'in *tarihçi* ve *sosyolog* kimlikleri arasındaki sürekli geçişliliktir. Weber, tarih ile sosyolojiyi bir epistemolojik karşıtlık içinde birbirinden ayırırsa da, tarihsel tekliklerin anlaşılıp açıklanması hedefi doğrultusunda, bu iki bilimi birbirlerine yardımcı, hatta birbirlerini tamamlayan bilimler olarak görmektedir. İşte, "sosyolojik sistematik" de, onun tüm kültür bilimleri için önerdiği bu görev ışığında görülmelidir. Aksi halde, "sosyolojik sistematik"in, *Parsons* 'un yaptığı gibi, "her türlü tarihselliği dışta bırakan ve problemlerin birbirlerinden farklı yönlerini göremeyen karmakarışık bir sistematik" haline dönüşmesi kaçınılmazdır (59). Weber'in kendisi, kendi sosyolojisini tarihçi ilgileri doğrultusunda kullanmakla, sosyolojinin "her türlü tarihselliği dışta bırakan" bir "sistematik" e dönüştürülmemesi gerektiğini göstermiştir. Sosyoloji ancak bu doğrultuda hizmet verdiği sürece, "bizim *bugünümüze* ışık tutabilir"(60). Örneğin Weber, bu kitapta ana kaynaklardan biri olarak başvurulan başyapıtı "Wirtschaft und Gesellschaft" (Ekonomi ve Toplum)'ta, felsefi ve metodolojik birer giriş niteliğindeki bölümlerden sonra, sekizyüz büyük boy sayfa içersinde, hemen tüm Batı ve Doğu toplumlarını, çeşitli kültürleri, Jonas'ın deyimiyle, "tam bir tutku" ile incelemeye geçer (61). Öğrencisinden 16 yıl sonra 1936'da ölen Rickert, öğrencisine adadığı başyapıtının, "Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Doğabilimsel Kavram Kurmanın Sınırları)'un önsözünde, bu yönüyle Weber'i bir *tarihçi* olarak niteler (62).

BEŞİNCİ BÖLÜM'ÜN NOTLARI

1) Rickert, H., *Grenzen,* s. XIX
2) Weber, M., WL., s.7
3) Walther, A., *Max Weber als Soziologe*, s.2
4) Weber, M., WL., s. 405-460
5) Weber, M., RS, cilt I. s. 237
6) Weber, M., WuG., s. 181-187
7) Walther, A., agy., s.7
8) Weber, M., WuG., s. 9
9) Weber, M., WuG., s. 9
10) Weber, M., WL., s. 268
11) Weber, M., WL., s. 179
12) Weber, M., WuG., s. 11
13) Weber, M., WL., s. 303
14) Weber, M., WL., s. 303-305
15) Weber, M., WL., s. 445, 471; WuG., s.18, 28, 127; ayrıca bkz.: Özlem, D., "Max Weber'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Tartışmaları,* 2. Kitap, s. 63-78
16) Weber, M., WL., s.287
17) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie,* cilt IV., s. 36
18) Walther, A., agy., s.6
19) Rickert, H., *Grenzen,* s.IV
20) Rickert, H., *Grenzen, s.* 47
21) Dilthey, W., *Aufbau,* s. 218-270; ayrıca bkz.: Özlem, D. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* s. 76-77
22) Walther, A., agy., s. 15
23) Walther, A., agy., s. 16
24) Jonas, F., agy., s. 42-43
25) Weber, M., WL., s.195
26) Weber, M., WL., s.198
27) Weber, M., WL., s.199
28) Weber, M., WuG., s. 8
29) Weber, M., WuG., s. 6
30) Weber, M., WL., s.442
31) Weber, M., WL., s. 442
32) Weber, M., WL., s. 447; Walther, A., agy., s. 22

33) Weber, M., WL., s.64
34) Weber, M., WL., s. 59, 133, 137
35) Walther, A., agy., s. 22
36) Weber, M., WuG., s. 63
37) Weber, M., WuG., s. 13
38) Weber, M., WL., s.413
39) Weber, M., WuG., s. 13, 124
40) Weber, M., WuG., s. 9
41) Weber, M., WuG., s. 14
42) Weber, M., WL., s. 420, 444, 445
43) Weber, M., WL., s. 415
44) Weber, M., WL., s.112
45) Weber, M., WL., s.413
46) Weber, M., WL., s.35
47) Weber, M., WL., s.70
48) Weber, M., WuG., s. 7
49) Weber, M., WuG., s. 7
50) Jonas, F., agy., cilt IV, s. 49
51) Jonas, F., agy., s. 46; Walther, A., agy., s. 35
52) Weber, M., WL., s.180, 216
53) Weber, M., WL., s.184, 208
54) Dilthey, W., *Einleitung*, s. 5
55) Walther, A., agy., s. 52
56) Weber, M., WuG., s. 12, 124
57) Walther, a., agy, s. 60-62
58) Walther, a., agy., s. 63
59) Jonas, F., agy., s. 49
60) Jonas, F., agy., s. 49
61) Jonas, F., agy., s. 46
62) Rickert, R. *Grenzen*, s. 22

ALTINCI BÖLÜM

WEBER'İN BİLİM KURAMI VE SOSYOLOJİSİNE BİR TOPLU BAKIŞ

Weber'in bilim kuramı ve sosyolojisi, günümüzde, *kültür bilimleri felsefesi* (veya bizdeki daha yaygın adıyla: sosyal bilimler felsefesi) adı altında toplanabilecek ve geçen yüzyılın son çeyreğinden buyana sürdürülmekte olan felsefi çalışmalar içinde önemli tartışmalara konu olmuş ve Weber'in bazı görüşleri, bilim felsefesi içinde özellikle kültür bilimlerinin felsefi yönden temellendirilmesi, irdelenmesi ve eleştirilmesi konularındaki çoğu çalışmaya yön vermiştir. Weber sosyolojisi ise, geçen bölümde üzerinde durulduğu gibi, temel niteliği ve amacı atlanarak, özellikle Anglo-Amerikan sosyoloji geleneği içinde eksik ve hatta yanlış yorumlanmış ve Weber'in sürekli eleştirdiği bir şey olarak yapısal-işlevselci bir "kuru formalizm"e dönüştürülmüştür. 1960'lı ve 1970'li yıllarda bu "kuru formalizm"in farkına varan sosyologlar tarafından, yine sosyoloji içinde başlatılan ve "sosyolojinin neliği (mahiyeti)" konusundaki tartışmalara kadar varan bir yeni eleştiri dönemi içersinde, Weber'e karşı yeni bir ilgi ortaya çıkmış ve bu yeni ilgi doğrultusunda *filozof* ve *sosyolog* Weber'e birlikte yönelme gereksinimi duyulmuştur. Hatta, 1970'li yıllardan günümüze doğru , bu yüzyılın başlarında Almanya'da ortaya çıkan sosyolojik bilgi eleştirisi döneminden sonra, ikinci kez, yeni bir sosyolojik bilgi eleştirisi döneminin yaşanmakta olduğu bile söylenebilir. Aron'un da belirttiği gibi, "bu bilimin başlıca konularından biri, konusunu aramak olmuştur" (1). Yine örneğin 1970'li yıllarda önemli yankılar bırakmış olan *Gouldner*'in kitabının adı "Batı Sosyolojisinin Krizi" (Die westliche Soziologie in der Krise) adını taşımaktadır. (Ne yazık ki, ülkemizde, filozofların, bilim adamlarının bu tür arayış ve eleştirilerinden kaynaklanan krizler yaşanmıyor. Çünkü bu tür krizler, verimli ve çoksesli bir düşünce yaşamının, toplum yaşamının ayrılmaz bir parçası haline gelebildiği yerlerde ortaya çıkabilir ve yine bu yerlerde aşılabilir.)

Bu belirtilenler doğrultusunda, bu bölümün amacı, Weber'in bilim kuramı ve sosyolojisinin bazı yönlerini, günümüzdeki tartışmalarla

ilgi içinde yeniden irdelemek olacaktır. Bölüm, kitabın *yararlı* ve *eleştirel* amaçlarının birlikte gerçekleştirilmesine yönelik olacaktır. Bu nedenle, önce, Weber'in bilim kuramı ve sosyolojisi, kitabın ele aldığı bir temel sorun, yani *kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi* sorunu çerçevesinde irdelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bunu, Weber'in bilim kuramı ve sosyolojisi üzerine bir toplu bakış denemesi içinde yapmaya çalışacağız. Öbür yandan böyle bir toplu bakış denemesi, geride kalan bölümlerde, çeşitli yönlerden ve zorunlu olarak sık sık tekrarlara başvurularak ele alınmış olan konuların, serbest ve kuşbakışı bir biçimde görülmesine yardımcı olabilir. Yalnız, bu toplu bakış denemesinin yine de sınırlı kalacağını anımsatmak gerekir. Giriş'te de belirttiğimiz gibi, dinbilimci ve din sosyologu, ekonomist ve ekonomi tarihçisi, politika sosyologu, hukukçu ve hukuk sosyologu, v.b. yönleri anımsandığında ve tüm bu yönlerin bir tür varoluşçu felsefe içinde Weber'in düşünürkimliğinin potasında birbirine bağlı ve birbirine karışmış halde bulunduğu düşünüldüğünde, burada yapılmaya çalışılacak saptama, irdeleme ve eleştirilerin çok dar ve kısmî kalacağı şüphesizdir. Ancak, yine Giriş'te belirttiğimiz gibi, burada yapılmaya çalışılacak saptama, irdeleme ve eleştirilerin, filozof, bilim kuramcısı ve metodolog Weber'le ilgili olması nedeniyle, tüm öbür yönleriyle Weber'i tanımak bakımından temel ipuçları olduklarını belirtmek gerekir.

1. BİR TOPLU BAKIŞ DENEMESİ

a) Weber'in Bilim Kuramı ve Sosyolojisinin Tarihsel Çerçevesi Üzerine:

Sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde, Rickert, kapsamlı çözümlemelerden sonra , sosyolojinin bir empirik bilim olmaktan çok, bir dünyagörüşü öğretisi , bir kültür felsefesi olabileceği görüşüne varmıştı. Büyük ölçüde Yeni Kantçılıktan kaynaklanan sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde, aynı sosyoloji, diğer bazı filozof ve bilim eleştiricilerince tarihe (tarih bilimine) yardımcı bir disiplin olarak konumlanmıştı. Yine bu eleştiri dönemi, tarihçi ve formel sosyolojilerin de kuruluş dönemi olmuştu. Bu panoramik görünüm içinde, Weber, bu eleştiri döneminin başlıca eleştiri konusu olan Comte sos-

yolojisine, bir Yeni Kantçı olarak yoğun eleştiriler yöneltiyordu. Ancak Weber, sosyolojiyi, ne tarih bilimine yardımcı bir disiplin olarak görmek istiyor ne de onun Rickert'in anladığı anlamda bir dünyagörüşü öğretisi, bir kültür felsefesi olmasını kabulleniyordu.Weber'e göre, bir "bilim" olması dolayısıyla empirik bir temele dayanması gereken sosyoloji, bilim olarak "meşruluk" unu, Rickert'in önerdiği türden bir kültür felsefesi içinde bulamazdı. Weber, bu noktada, yoğun bir biçimde eleştirdiği pozitivizmden aldığı bir etkiyle, "bilimsel meşruluk" un temelinin *empiri* olabileceğini söylemekteydi. Gerçi Rickert de bunun farkındaydı ve sonuç olarak o, kültür bilimleri için ana sorunu, *empirik yoldan denetlenebilir olan minyatür bilgiler* ile *empirik yoldan denetlenemeyen kuramlar* arasında bir seçim yapmak olarak belirlemişti. Ama hangisi seçilirse seçilsin, Rickert için, sosyoloji bir bilim haline gelemeyecekti. Çünkü kısır empirik araştırmayla genel sonuçlara geçmek olanaksızdı; öbür yandan bir "sosyolojik" kuram da, toplum ancak çok kısıtlı bir empirik araştırmanın konusu olabildiğinden, olgulardan kopuk bir halde kalacaktır. Rickert, ünlü benzetmesiyle, sosyolojinin, her iki durumda da, Messina Boğazı'nın iki yanında barınan (Sicilya ve Kalabriya) ve fırtınadan dolayı hangi yakadan karaya sığınmaya çalışırlarsa çalışsınlar, gemicileri yutan iki devden , Scylla ve Charybdis'den birine yem olacağını söylemişti (2). Weber için ise, sorun, hem *empirik* olarak denetlenebilir, hem de konusunu *kuramsal* olarak genel ve kapsayıcı biçimde açıklayan bir "sosyoloji" nin nasıl temellendirilebileceğiydi. Bu sorudan hareketle bir temellendirme denemesine girişen Weber'de, epistemolojinin, bilim kuramının, bilim eleştirisinin ve en nihayet sosyoloji kuramının içiçe geçeceği açıktır. Öyle ki, Weber, konulu çalışmalarında bile, örneği Afrika'da yaşayan Bantu zencileri üstüne yazarken, bir vesile ile, kültür bilimlerinde "bilimsel bilgi" elde etmenin koşullarını saptama konusuna döner. Rickert kültür bilimlerinde "genel" bilgi üretmenin *empiri*den kalkıldığında olanaksızlığını belirterek, tüm tarihsel/toplumsal gerçekliği, aydınlarca kabullenilen bir genelgeçer değerler sistemi altında "genel" olarak bilebileceğimizi savunurken, Weber, empirik denetlemeye açık olmayan böyle bir girişimi "spekülasyon" sayar.

Öbür yandan, Weber için pozitivizmin ortaya koyduğu "dünya tablosu" da yanlıştır. Çünkü, insanların içinde yaşadıkları gerçeklik, kültür bilimlerinin konusu olan bu "tarihsel dünya", *dıştan* bir gözlem

nesnesi haline getirilemeyeceği gibi, tüm insanlık hakkında geçerli olduğu ileri sürülen ve doğrusal bir evrim anlayışının ürünleri olan, doğa bilimlerinin yasaları örneğinde geliştirilmiş bulunan "toplum yasaları" ndan (Comte: üç hal yasası, v.b.) bir takım tümdengelimsel çıkarımlara başvurularak da kavranamaz. Bununla birlikte, Weber, pozitivist bilim anlayışının bilimsel geçerliliğin temelini *empiri*de bulan tutumunu da benimser. Ancak şu koşulla: Weber için, pozitivizmin *ideali* değil, empiriden kalkarak iş görmek isteyen *programı* benimsenmelidir. Çünkü pozitivist ideale bağlı olarak, empiriden hareketle tüm tarihsel / toplumsal gerçeklik hakkında "toplum yasaları" bulma inancı, daha Dilthey'ın belirttiği gibi, ancak "boş bir hayal" in peşinden gitmeye sürükler.

İşte, Weber'in sosyolojiyi temellendirmesi, bir yandan *bilimde empirik denetlenebilirlik talebi* ile pozitivizme, öbür yandan ise kültür bilimlerinde açıklamaların ancak, kültürel motifleri *anlamakla* gerçekleştirilebileceği hakkındaki *kültürel niteliklerin anlaşılması talebi* ile Dilthey'a ve Yeni Kantçı bilim felsefesine bağlı bir zemine dayanır.

Weber, bu zemin üzerinde sosyolojiyi, *birlikli* ve *bağımsız* bir genelleştirici kültür bilimi olarak kurmak ister. O, sosyolojik bilgi eleştirisi dönemi boyunca sosyolojinin içine düştüğü ikilemi ve parçalanmışlığı onaylamaz. Weber için, sosyolojinin, 1. empirik araştırma, 2. formel sosyoloji, 3. tarih ve kültür felsefesi, gibi birbirinden kopuk alanlara ayrılması kabul edilemez. Tüm bu alanlar, kendilerini *tek* bir bilim içinde bütünlemek zorundadırlar. Tam bu noktada Weber, tüm bu parçalanmışlığıyla sosyolojiyi *birlikli* bir bilim haline getirecek empirik temelin *eylem* ve daha özel olarak *toplumsal eylem* olduğunu belirtir. Sosyolojinin tekil empirik nesnesi, *tekil toplumsal eylemdir* Sosyoloji, konusu olan "toplumsal uzay"ı, tekil toplumsal eylemlerin içinde yer aldığı bir uzay olarak görecektir.

Bu noktada, Jonas'ın yorumuna başvurarak, Weber ile *Durkheim'ı* karş 'aştırmak, Weber'in sosyolojiyi temellendirme denemesini anlamak bakımından yararlı olabilir:

Durkheim da, sosyolojiyi *birlikli* bir bilim olarak kurmak ister. Ancak, Weber ile Durkheim'ı köktenci bir biçimde birbirlerinden ayıran yön, Durkheim'da sosyolojinin öğretisel temelinin *kollektiflik*lerde aranmasıdır. Durkheim, "toplumsal olgu" (fait social) terimini,

*kurum*ları ve *kollektiflik*leri kastederek kullanır. Buna karşılık nominalist Weber, sosyolojinin öğretisel temelini *eylem*de bulur. Weber, empiriklik talebine bağlı olma tutarlılığı gösterildiği sürece, sosyolojinin kendisine dayanarak iş göreceği *reel* şeyin, temel "toplumsal olgu" nun *eylem* olduğunu söyler ve empirik olduğu kadar, hatta "spekülatif" yorumların bile bu temele bağlı kalmasını ister. Bu yüzden, Weber için Durkheim ın "toplumsal olgu" olarak önerdiği kollektiflikler, toplumsallığın saptanması konusunda ne ideal ne de reel temeldir. Sosyolojide *bilimsel* açıklama, tekil toplumsal eylemlerdeki motivasyon bağlamından, öznel anlamlara bu öznel anlamların neden olduğu eylemler arasındaki bağıntıdan hareket etmek zorundadır. Weber'e göre, Durkheim sosyolojisi, geleneksel pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda, bir "nesnel toplumsal düzen" varsayımıyla çalışmakta ve bu düzenin açıklanmasında kurumlara ve kollektifliklere yanlış bir genel belirleyicilik yüklemektedir ki, bu, pozitivist sosyolojinin bir genel yanılgısının, "yanlış bir kavram realizmi"nin ürünüdür. Oysa Weber'in kalkış noktası, ne "realistik" (pozitivist açıklama tarzı), ne de "idealistik" (Rickertçi açıklama tarzı) bir kalkış noktasıdır. Durkheim için "nesnel toplumsal düzen" in açıklanmasında başat belirleyiciler kurumlar ve kollektifliklerdir ve bireysel olana ancak ayrıntılarda nüfuz edilebilir. İşte Weber, bu bağlamda Durkheim'a tam karşıt bir noktadadır; çünkü o, "kurumların ve kollektifliklerin realite"sinden değil, *tekil toplumsal eylem*den yola çıkar. Öyle ki, Weber, sosyolojide kollektifçiliği şöyle kınamaktadır:

"Ben bir sosyologsam (ki, bu benim ana isteğimdir), hâlâ kollektif kavramlarla iş gören bu şeytan işine son vermek benim gözümde önem kazanıyor. Bana göre sosyoloji, yalnızca, az veya çok sayıdaki tekil eylemlerden yola çıkabilir. Bunun için de, 'individualistik' olanı yöntemine sokmak zorundadır"(3).

Bu eleştiri, yalnızca, toplumsallığı bireyden bağımsız bir biçimde gruplar, kurumlar gibi kollektiflikler aracılığıyla açıklamak isteyen "realizm" (ki, bunlardan biri pozitivizmin bilim anlayışıdır) değil, aynı zamanda, genelgeçer norm ve değerleri toplumsallığı açıklamakta üste koyan "idealizm" e (Rickertçi bilim anlayışı) de karşıdır. Ayrıca Weber'in *tekil toplumsal eylem* temelinde bunca direnmesi, onun için önemli olan şeyin, soyut metodolojik ilkeler konumlamaktan çok daha önce, "sosyolojik açıklama biçiminin temelinin nerede aranması gerek-

tiği" hakkındaki çok belirli bir soruyu yanıtlamak olduğunu gösterir. Aron, Jonas, Baumgarten ve Walther'in üzerinde birleştikleri gibi, Weber, empiriklik talebi uğruna, empirik açıdan tutarlı kalmak istiyorsa, sosyolojinin *tekil toplumsal eylem*lerden başka bir temeli olamayacağını haklı olarak vurgulamaktadır. Ama aynı Weber, böyle bir temelde takılıp kaldığı sürece de, sosyolojide genellik ve kapsayıcılığın söz konusu edilemeyeceği hakkındaki Rickertçi eleştirilerin haklılığını da onaylamaktadır. O halde sosyoloji için tek çıkış noktası şu olacaktır: Her bilim madem ki, gerçekliğin rasyonel araçlar olarak kavramlar yardımıyla bilinmesi etkinliğidir; o halde, sosyoloji de, konusunun özelliğine uygun kavramlar geliştirebilir ve çok yüksek soyutlama derecelerinde kurulmuş olan bu gibi kavramlarla, *ideal tiplerle* çalışabilir. Bu kavramların , Rickert'in uyardığı gibi, gerçeklikten kopuk salt kuruluşlar (Konstruktionen) olmalarını önleyecek tek şey, bunların empirik denetlemeye sürekli açık tutulmalarıdır. Sosyolog, böyle kavramlar kurarak, geniş kapsamlı tarihsel ve kültürel çözümlemelere girişebilir. Ama o , bu kavramları "realist" bir yorumla, gerçekliğin upuygun yansımaları olarak konumlama hakkına sahip değildir. O, bu kavramların birer "yapıntı" olma rizikosuna açık olduklarının bilincinde olarak ve ama bu rizikonun yarattığı bir korkunun esiri de olmadan, geniş boyutlu çalışmalar ortaya koymaya yönelmelidir. Öyle ki, Aron'un da belirttiği gibi, hemen tüm dünya dinlerini ve kültürlerini "canavarca bir tarih bilgisine sahip" olarak karşılaştırmalı bir biçimde incelerken, Weber'in, "kuramının pratiğine uyduğu" her zaman söylenemez (4). Bu belirleme altında, Weber için önemli olan şeyin, sosyolojiye bir kalkış noktası aranırken, bu temelin *genelgeçer değerler* (Rickert) veya *kurumlar, kollektiflikler* (Durkheim) gibi , empirik denetlemenin dışında şeylerde aranmaması gerektiğini sürekli vurgulamak olduğu söylenebilir. Bir "bilim" olmak istiyorsa, sosyoloji, her bilim gibi, empirik bir temelden, yani *tekil toplumsal eylemden* hareket etmelidir. Weber'in tüm vurgulamak istediği şey budur. Weber için "toplumsallık", empiri temelinde kalındığı sürece, yalnız ve yalnız, tekil insan eylemlerinde yakalanabilir. Empirik yoldan denetlenebilir olması istenen bir sosyolojik açıklama da daima bu zemin üzerinde yapılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Weber için "toplumsallık", yalnızca bireylerin eylemlerinden çıkartılabilecek olan bir şeydir; o, kurumların ve kollektifliklerin realitesinden çıkarılamaz.

Weber için, sosyolojinin "atomsal gözlem birimi" olarak tekil toplumsal eylemlerle genelgeçer değerler veya kurum ve kollektiflikler arasında bir zorunlu belirlenim ilişkisi de yoktur. Onlar, ancak yine insan istencinin ve düşüncesinin yaratısı şeyler olarak, eylemlerin motifleri olarak *anlaşılmak* zorundadırlar. Toplum haline gelme, bir süreç olarak, bireylerin, "nesnel" olduğu söylenen bir düzen, bir kurumlar ve kollektiflikler düzeni içinde eritilmesi, massedilmesi süreci değildir. Çünkü bu süreç içersinde bireyin sorgusuz-sualsiz buyruğuna girdiği bir 'otorite', kurum ve kollektiflikler anlamında bir 'fait social' veya eylemleri zorunlu olarak belirleyen bir 'genelgeçer değer' yoktur" (5). Tam tersine, değerler, kurumlar, kollektiflikler, ancak ve ancak, bireyler onları kabullendikleri, onları kendi öznel bilinçlerinde öyle gördükleri, onlara kendi öznel bilinçlerinde *öznel anlam*larla bağlı kaldıkları sürece yaşayan şeylerdir. Özellikle kurumlar ve kollektiflikler, eylemlerin belli bir çizgi veya yörüngede yürümesini (Weber'in terimiyle, "akmasını") sağlayan "olabilirlik kalıpları" olarak anlaşılmalıdır. Hiçbir toplumsal kurum, hiçbir değer, sonsuz bir geçerliliğe sahip değildir. Tam tersine, her dönemde, bireyler arasında bu değer, kurum ve kollektiflikler verilen anlamlar, *öznel anlamlar* değiştiğinden, sürekli bir *çatışma* vardır. Reel olan, değerler ve kurumların üsttenci belirleyicilikleri değil, Weber'in ünlü sözleriyle, "tıpkı tanrı ile şeytan arasında olduğu gibi, uzlaşmaz ölümcül bir savaş"tır (6). Bu sözler, aynı zamanda Weber'in Marx'tan aldığı en önemli etkiyi de ortaya çıkarmaktır. Kısacası, sosyoloji, değerlerin veya kollektifliklerin üsttenci belirleyiciliklerinden yola çıkararak açıklamalar yapamaz; tam tersine, değerler ve kollektiflikler, tekil insan eylemlerinde, tek tek insanların bunlara yükledikleri *öznel anlam*ların çokluğu ve daha da önemlisi karşıtlığı gözetilerek, yani tek tek insanların bu değerlere ve kollektifliklere yükledikleri anlamları *anlama* yoluyla saptamamıza elveren motifler olarak görülmelidir.

Eylem temelinde bu kadar direnmesinin, sosyolojiyi bir "eylem bilimi" olarak kurmak istemesinin ardında, Weber'in sosyolojiyi, bilimsel olmayan "toplum öğretileri" nden kesinlikle ayırmak isteği yatmaktadır. Genelgeçer değerlerden kalkmak, sosyolojiyi "idealist salon spekülasyonları" yapmaya iter; kurumların realitesinden, kollektifliklerin üsttenci belirleyiciliklerinden kalkmak ise, bir kaç sayfa sonra üzerinde duracağımız gibi, sosyolojiyi bir *kurulu düzen çözümlemeciliği* olmaya sürükler.

b) Varoluşçu Weber, Bilim ve Sosyoloji Kuramcısı Weber:

Bilgi, bilim ve kültür filozofu olarak Weber, kendisini, Aydınlanma'dan buyana, değersel-akılcı bir düzenden amaçsal-akılcı bir düzene geçmekte olan Batı toplumunun bir üyesi olarak hissetmektedir. Rasyonelleştirme, Batı toplumunun temel karakteristiği olmuştur. Bu rasyonelleştirme, "dünyayı eski anlam düzeninden koparmıştır"; bu dünyanın "büyüsü gitmiştir"; bu dünya artık "büyüden arınmış bir dünya"dır. Öyle ki, insanların eylemlerine , ahlâksal veya dinsel ilke ve değerlerinden çok, karşılıklı çıkarlara göre birlikte yaşamayı olanaklı kılacak akılcı motifler egemen olmaya başlamıştır. Batı insanının eskimiş değerlere, ilkelere dayanarak geçmişi yaşatmaya kalkışması zaten boşuna olurdu. Bunu denemeye kalkışmak, Weber'e göre, yararsız ve etkisiz bir deneme olarak kalmaya mahkûmdur. Weber, "püritenler iş adamı olmak istiyorlardı, bizler ise iş adamı olmak zorundayız" demektedir (7). Eylemlerimizi, ister istemez, karşılıklı çıkarlara dayalı akılcı motiflere göre rasyonelleştirmek zorundayız. Bu durum, eylemde amaçsal-akılcılığa ve düzenin rasyonelleştirilmesine yol açmıştır. Bu yeni dünyayı, artık, "akılcı düzenin soğuk iskeleti" taşımaktadır. Bilgi ve eylemlerimizle ilgili olan gerçeklik, artık büyüsünü yitirmiş, rasyonelleştirilmiş bir dünyanın gerçekliğidir. Bu öyle bir dünyadır ki, burada artık toplumsal düzen "değerlerden değil, tek tek kişilerin amaçlara yönelik istenç ve ilgilerinden hareketle meşrulaşmaktadır" (8). Böyle bir düzende, insanın kayıtsız-şartsız boyruğuna gireceği bir otorite, bir değer, bir kollektif ide, v.b. yoktur. Böyle bir düzende insan, kendisine sunulan değer ve idelerin yol göstericiliğinden çok, kendi "soğuk akılcılık" ına dayanarak yaşamını yönlendirmek zorundadır. Ekonominin kapitalistleştirildiği, kamu düzeninin aşırı bürokratikleştirildiği bir düzende, insan, *Nietsche* gibi bir "inziva" fikrine sarılmak istemiyorsa, bu toplum içinde bu "soğuk akılcılık" a göre eylemekten başka bir yol bulamayacaktır.

Weber'in bu varoluşçu yönü ve Batı kültürü üstüne buna bağlı olarak geliştirdiği toplum yorumu, çoğu kez *kötümser* olarak nitelendirilmiştir. Bize göre, Weber hakkındaki bu yaygın kanı, önce yüzeysel, sonra da yanlıştır. Weber, herşeyden önce, ileride *olguculuk-tarihselcilik* tartışması bağlamında değinileceği gibi, insanlık tarihi

hakkında geleceğe yönelik *futurist* kehânetlerde bulunan bir *tarihsici* (historisist) değildir. O, Batı toplumu hakkında ve yalnızca bu toplumla sınırlı bir *olgu saptaması* yapmak ister. Bilimde olduğu gibi, politikada da *özgür* olduğumuzu söyleyen Weber için, insanların, rasyonelleştirme yoluyla kendileri için daha özgür ve mutlu bir düzen, daha eşitlikçi bir toplum yaratmaları olanaklı olduğu gibi, aynı rasyonelleştirme ile kendi kendilerini, kendi kurdukları toplum düzenlerini yok etmeleri de olanaklıdır. Ayrıca Weber, aşırı rasyonelleştirilmiş ve bürokratikleştirilmiş bir toplum düzeninin, insanın irrasyonel doğasını, yani sevgilerini, aşklarını, tutkularını, v.b. ortadan kaldıramayacağını, bunları ancak baskı altında tutarak veya yine rasyonel yoldan düşünülmüş belirli boşalım kanalları yaratarak stabilize edebileceğini düşünmektedir. Ama bunun yeterince "başarılıp başarılamayacağı" veya "başarılmasının" gerekli olup olmayacağı konusunda Weber suskundur (9).

Weber'i bilim adamı olarak ilgilendiren yön daha çok şudur: Bu topluma ve yaşama sinmiş rasyonelleştirme, kendisini bilimde de gösterecektir. Zaten bilim, Batı rasyonalitesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır ve bilim de, bu yüzden aynı "soğuk akılcılık"ı kullanmak zorundadır. Yani, bilim, bu dünyaya rasyonel bir bakış altında baktığında, karşısında, çıplaklaşmış bir olgular yığınından, "olguların korkunç kaotik akışı"ndan başka bir şey göremeyecektir. Artık, eskiden yapıldığı gibi, gerçekliğe "gereklilik" (sollen) ifade eden bir takım değerler taşınamaz; *olan (Seiende)*, bir *olması gereken* (Sollende)'in altında incelenemez. Bilimde, çeşitli ahlâkların, dinlerin, ideolojilerin yarattığı "kosmos"lara yer yoktur. Öyle ki, bu dünya , artık tek tek kişilerin eylemlerinden hareketle anlaşılabilir hale gelmiş, serbestleşmiş bir dünya, bu tür "kosmos"lardan "kurtulmuş bir dünya"dır (Befreierung der Welt) (10). Üstelik bu "soğuk akılcılık" altında bilimin ilgilendiği gerçeklik, özellikle Batı toplumları, Batı akılcılığı tarafından belirli bir biçime sokulmuş, yani rasyonelleştirilmiş bir gerçekliktir.

Dilthey, kültür bilimlerini, "konularını sevgiyle kucaklayan disiplinler" olarak nitelemişti (11). Çünkü Dilthey'a göre, kültür bilimleri, insanın kendisinin kurup içindeki yer aldığı bir gerçeklik olarak tarih/toplum/kültür gerçekliğini ele aldıklarından, insanın "kendi evini tanıma" isteğinin birer ürünü olabilirler. Bu yüzden, yine Dilthey'a

göre, kültür bilimleri, kültür bilimcinin duygu, heyecan ve sezgileriyle motiflenmiş olması gereken anlamacı/yorumlamacı bilimler, *hermeneutik bilimler*dir. Weber, kültür bilimlerinde anlama ve yorumlamanın başatlığının altını çizerse de, bu anlama ve yorumlamanın "soğuk bir akılcılık" zemininde gerçekleştirilmesini ister. Çünkü ona göre, rasyonelleştirilmiş bir düzeni (Batı toplumlarını), yine ancak, duygu, heyecan ve sezgilere fazla bel bağlamayan bir tutumla ele almak gerekir. Bilimden anlaşılması gereken şey artık şudur:

"Bilim, empirik olguların saptanması ve bu olguların açıklanması için teknik açıdan hazırlıklı olmayı sağlayan olanakların bir öğretisidir"(12).

Bilimin görevi, nesneler karşısında değerlere dayalı savunmalar hazırlamak değil, tam tersine, bu nesnelerin bilgisine ulaşabilmektir. Değerleri olgulardan ayırabilmek, olgulara değersel yüklemeler yapmamak ise, bilme ediminin ancak "soğuk bir akılcılık"a dayatılması ile olanaklıdır. Öyleyse bilimde ve özellikle kültür bilimlerinde, temelde söz konusu olan şey, *değer yargılarından arınabilmektir*. Sürekli olarak, bu değer yargılarından arınabilme sorununa geri dönülmelidir. Ama ne var ki, yine Weber'e göre, hiçbir soru sorma biçimi, hiçbir bilimsel sorgulama, değer yargılarından tümüyle arınmış da değildir. Çünkü soruları soranlar olarak *bizler*, belirli bir kültürel donanıma sahibizdir ve bu donanım bizim bilgisel tutumuzu da , farkında olalım veya olmayalım, az veya çok oranda sarıp sarmalar. Demek ki Weber için kültür bilimlerinde temel problem (Basisproblem) olan değer yargılarından arınma problemi, hiçbir zaman, bilime değer yargılarının asla sokulmaması anlamına da gelmemektedir. Kültür varlıkları olarak bunu tümüyle asla ve hiçbir zaman başaramayız. Bu yüzden , kültür bilimlerinde değer yargılarından arınma, ancak, "belirli eğilim ve ilgilerin araştırılan problemin seçimini belirlemiş olması değil, daha çok, araştırma sırasında, bilim adamının, kişisel eğilimiyle yaptığı yorumu kesinlikle birbirinden ayrı tutması gerektiği" olarak anlaşılmalıdır (13). Çünkü, *bilinmek istenen şey* ile *arzu edilen şey*in birbirlerinden ayrılmadığı yerde, denetime açık bir bilgi, dolayısıyla bilimsel bilgi ortaya konulamaz. İnsanın bilme gücünün ve bilme yetisinin, arzu edilen şeyin hizmetinde kullanıldığı yerde, bilim adına, değerlere ve arzulara bağlı inanç ve dürtülerle "vaaz veriliyor" demektir (14).

Değerler, "nesnelerin doğası" na ait şeyler değildir. Onlar, ancak ve

ancak, insan eylemlerinin motifleri olarak anlaşılması gereken, yani somut halde önümüzde duran gözlem nesnesi olarak *eylemi* kavramamızı sağlayan nedenlerdir. Bu dünya, "insanî" arzu, değer ve ideolojilere başvurulmadan önce olduğu gibi anlaşılması gereken bir dünyadır.

"Şimdiye kadar insanlar tarafından böylesine ciddiye alınmış bir dünyanın büyüsünü yitirmiş olması, bu dünyaya yabancılaşma, insanın, bilgisinin temelleri hakkında sorular sormaya başladığı *rasyonelleştirme* akımının yarattığı Aydınlanma dönemi içinde ortaya çıkmıştır" (15).

Bu bir "buruk sonuç" tur ve Batılı insan için bu "burukluk" karakteristiktir. Ne var ki, bu rasyonelleştirme, bilimselliğin yolunu da belirlemiş durumdadır ve bilim de aynı rasyonelleştirmeyi izlemek zorundadır.

Bilime ahlâksal veya politik değerlerin sokulmaması konusunda verdiği savaşa bakarak, Weber'in değerleri aynı zamanda yaşamdan da söküp atmak gerektiğini savunduğu, tabii ki söylenemez. Weber, değerlerin, insanların kendi yaşamlarını kurmak ve yönlendirmek konusundaki önemini tabii ki bilir ve hatta bu konuda *Nietsche*'nin nihilizmine karşı da çıkar (16) Eğer Weber'de daha önce yadsınmasına rağmen yine de bir *kötümser* yön olduğu söylenebilirse, bu , Weber'in kapitalistleşme ve bürokratikleşmenin insana değer varlığı olarak değil çıkar varlığı olarak bakılmasına yol açtığı şeklindeki saptamasına bağlanabilir (16). Daha önce de değinildiği gibi, Weber'in Batı toplumu karşısındaki tutumu, yargılayıcı değil, gözlemci bir tutumdur. Ama bu gözlemlerin kötümser yorumlara zemin hazırlayacak nitelikte oldukları da açıktır. İnsan, eylemi sırasında belli değerlere dayanarak hareket edebilir. Ama aynı insan, bu değerlere dayalı eyleminin, olgular yanında üstün veya başka bir anlamı olduğunu sanmamalıdır. Eylem yönünden böyle olduğu gibi, düşünce yönünden de şunu saptamak gerekir: İnsan seçtiği bir değerler sistemine göre de pekala bu dünyaya yönelebilir ve bu dünyayı kendisine *göre* anlamlandırabilir. Ama bu yolla ulaşılan bir anlamlandırma, "bilgi" değeri taşımaz. En azından şu söylenebilir: Değersel, dinsel, ahlâksal, ideolojik yoldan da "bilgi" edinilebileceğine inanılıyorsa, hiç olmazsa "bilimsel bilgi"yi bundan ayırmak, onu öbür "bilgi"(?) türlerinin yanında özel bir yere koymak zorunludur.

Kültür bilimlerinde *bilimsel bilgi* elde etmenin temel yöntemsel koşulu ise *anlama*dan geçer. Sosyoloji de *eylem* gibi bir temel empirik gözlem nesnesini, ancak onu yönlendiren motifler olarak *kültürel nitelikleri* (değerler, normlar, inançlar, değer sistemleri, kurumlar, kollektiflikler v.b.) anlama yöntemi aracılığıyla eylemin nedenleri halinde saptayarak açıklayabilir. Dilthey'ın bu yöntemi tüm kültür bilimleri için başat yöntem saymış olması doğrudur. Ancak bu yöntemin, "nesnenin bütünlüğüne aracısız giden yolu açması gereken, araştırmacının özel ilgi, duygu ve heyecanlarından kaynaklanan sezgici bir anlama" halinde kullanılmaması gerekir (17). Weber'e göre, bir insanın kendi kişilik ve yaşantısından kaynaklanan ve dolayısıyla kendisine bağlı ve göreli olan sezgisini, nesneleri doğrudan bilme ediminde kullanmasına izin verilemez. Weber, anlama ediminin bir *Einfühlung* (özdeşleyim) ile sınırlandırılmasının bilimsellik doğuramayacağını belirtir. Bir tarihsel olayı, bir tarihsel kişiliği, v.b. insanın kendi anlık ve duygu dünyasında yeniden kurup "kendinde hissetmesi", anlama yöntemi için gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. Tüm kültür bilimleri gibi sosyoloji de, temel konusu olan insan eylemlerinin motifleri olan kültürel niteliklere , bunlar ancak bir *bilinç nesnesi* olabildiklerinden, ancak *anlama* yoluyla nüfuz edebilir. Fakat, kültür bilimcinin anlama yöntemini sağlıklı bir biçimde kullanabilmesi için, bu yönteme, anlam-eylem, değer-eylem, motif-eylem bağıntısını kavramasını sağlayacak *nedenselci* bir bakış açısını katması gerekir. Ayrıca bu da yeterli olmaz; bunun yanısıra kültür bilimcinin, bu nedenselci anlama yöntemi ile elde ettiği sonuçları, kendi araştırma konusu hakkında farklı görüş açılarından hareketle elde edilmiş başka sonuçlarla da karşılaştırması gereklidir. Sonuç olarak anlama yöntemi, kültür bilimlerinde, nedenselci/ karşılaştırmacı bir yorumlama yöntemi olmalıdır. Bu belirlemeler ışığında, Weber'i hem Dilthey'la başlayan *hermeneutik bilim felsefesi* içinde değerlendirmek olanaklıdır; hem de anlama yöntemini kendine özgü bir biçimde belirlemiş olması bakımından bu bilim felsefesi geleneğinin biraz dışında tutmak olanaklıdır.

Weber'in sosyolojisi de , işte bu belirlemeler altında bir *anlamacı sosyolojidir*. Bu sosyoloji, en genel ve gevşek deyimle *kültürü* anlayıp açıklamayı hedef almıştır. Her bilim gibi, sosyolojide de *rasyonel kavram kurma* ve *empirik araştırma*, bilginin temelleridir. Her bi-

lim gibi, sosyoloji de, bilgide apaçıklık hedefine sahiptir. Ancak rasyonel olarak anlaşılır olan şey, gerçekliği upuygun yansıtan şey demek de değildir. Rickert'in belirttiği gibi, gerçekliğin rasyonalitesinden değil, ancak gerçeklik hakkındaki bilgimizin rasyonalitesinden söz etmeye hakkımız vardır. Bilim, özünde irrasyonel olan gerçekliği rasyonel yoldan *yeniden kurma* etkinliğidir. Ancak, rasyonelleştirme, bilimin tekelinde olan bir şey de değildir. Dinler, ahlâklar, ideolojiler de kendilerine göre gerçekliği rasyonelleştirirler. Ve en önemlisi, insan dünyası, insanların bu tür rasyonelleştirme edimleri doğrultusunda kurup içinde yer aldıkları bir dünyadır. Ama ne var ki, insan dünyasına yön veren ne bir tek din, tek ahlâk, tek ideoloji olmuştur; ne de öyle görünüyor ki, olacaktır. Dolayısıyla insan dünyası, çeşitli dinler, ahlâklar, ideolojiler tarafından rasyonelleştirilmiş çok, hatta sınırsız sayıda dinsel, ahlâksal , ideolojik "kosmos"lar üretmiştir ve insanlar çağlar boyunca bu tür "kosmos"lar altında toplumsal eylemde bulunmuşlardır. Bu "kosmos"lar çokluğu içinden bir seçim yapmak veya kendimize yeni bir "kosmos" kurmak hep elimizdedir. Ancak, kendi "kosmos" umuzun tek, biricik ve genelgeçer olduğuna inansak bile, aynı iddiayla ortaya atılmış sınırsız sayıdaki "kosmos"ların farkında olacak kadar da basiret sahibi olabilmeliyiz. Yaşamımızı yönlendirmek üzere bir ilke seçmeye yönelebiliriz. Ne var ki, bir ilkenin seçimi, bize bireysel veya sınıfsal olarak tüm ilgilerimizi dayayabileceğimiz bir taban sağlasa bile, yaptığımız seçim, tek ve biricik seçim olmayacak; başka bireylerin ve sınıfların başka tür seçimleri hep mevcut olacaktır. Bu yüzden, bize "kosmos"lar kurduran kültürel değerler, birbirlerine benzemez, birbirlerine indirgenemez ve birbirleriyle bağdaşamaz bir çokluk gösterirler. Tüm bu kültürel değerler, simgesel şeyler olarak doğadan değil, kendi varoluşumuzdan, kendi otonomimizden çıkarlar ve eylem ve kararlarımızı sürekli yönlendirirler. Öyle ki, yaşamımızın kaderi, hep bu çokluk içinden yaptığımız bir *seçime* bağlıdır. Bu yüzden bu değerler çokluğu, insani yaşamda hiç bitmeyecek bir "değerler savaşı"na yol açar (18). Bu değerler çokluğunu aşmak, bu değerler savaşını bitirmek üzere, bağdaştırıcı bir değerler hiyerarşisini içeren bir sistem veya bir metafizik, rasyonel yoldan pekala ortaya atılabilir. Ve zaten bunun örneklerine insanlık tarihi içinde bol bol rastlamak olanaklıdır. Örneğin Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi büyük dinler, liberalizm ve sosyalizm gibi büyük ideolojiler, gelişim süreçleri içinde hep

böyle bir evrensellik peşinde olmuşlardır. Ama sonuç olarak, onlar da *olan* ile *olması gerekeni* birbirine karıştıran tek yanlı değer sistemleri olmaktan kurtulamamışlar ve dinmek bilmeyen "değerler savaşı"içinde, kendi yer ve cephelerini almaktan öteye geçememişlerdir.

İşte, kültür bilimlerinin konusu, bu değerler ve simgeler çokluğuna göre şekillenen yaşamın tâ kendisidir. Kültür bilimcinin pek özel durumu da burada tekrar ortaya çıkmaktadır. O, bir yandan, birey olarak bu değerler ve simgeler çokluğuna göre şekillenen yaşamın içinde ve bir kültürün taşıyıcısı durumundadır; öbür yandan o, konusunu anlayıp açıklamak için, bu değerler ve simgeler çokluğuna "soğuk bir akılcılık" ile bakma *sorumluluğunu* üstlenmiştir. Başka bir deyişle, kültür bilimci kendi değer yargılarını konusuna bulaştırmamak, taşımamak gibi bir ahlâksal sorumluluk üstlenmiştir. Ve gerçekten de Weber için, bilim, ancak bir *sorumluluk ahlâkı* altında yapılabilir. Sorumluluk ahlâkı ise, Kant'ın belirlediği bir konumda, *özgür insan* tipine gereksinim gösteren bir ahlâk tipidir.

İşte, özgür insan olarak bilim adamı, kendi *özgürleşmiş bilimi* içinde, kendi görüşü ve perspektifi altında, empirik denetlemeye ve karşılaştırmalara açık "bilimsel bilgi" elde etmeye çalışan kişidir. O, bu doğrultuda, empirik denetlemeye açık rasyonel kuruluşlar (Konstruktionen) peşindedir ve "bilimsel bilgi" ye de ancak bu yolla ulaşılabilir. Bu rasyonel kuruluşlar, bu *kuramlar*, kısıtlı empirik gözlemlerle koşutluk içinde geliştirildiklerinden, tekrar empirik gözlemlere dönerek zaten tüketesiye doğrulanamazlar; ama bu, tam da "bilimsel bilgi" nin olasılıklı niteliğini yapan şeydir. Weber, bilimsel kuramların elde edilişini şöyle betimlemektedir:

"Kuram, bir veya bir kaç görüş noktasının tek yanlı olarak üste çıkarılması ve birbirlerine bölük pörçük veya sıkı sıkıya bağlı haldeki az veya çok sayıdaki fenomenlerin bir araya getirilmesi ve bunlardan bir demet yapılması ile kazanılır" (19).

Kültür bilimlerinde, tüm bilimlerde olduğu gibi, bir bilgi üretebilmenin tek yolu da budur. "Deneyüstü tasarımlar"dan hareket etmek, her bilim gibi sosyoloji için de "meşru" dur. Ancak, bu tasarımlar, sosyolojide, *toplumsal eylem* bazında ve toplumsal eylemi açıklamak için geliştirilirler. Bunun için de, soyutlama dereceleri son derece yüksek ideal tip kavramlarına başvurulur ve bu tamamen "meşru" dur. Çünkü, Weber bilimsel kavramları şöyle tanımlar:

"Bilimsel kavramlar, gözlenen çoklukların mantıksal bir düzenleme ile ve önemli olanın bilgisine varmak amacıyla meydana getirilmiş düşünsel yapılardır" (20).

O halde, Weber'in sosyolojiyi temellendirirken, Rickertçi ikilemi nasıl aşmaya çalıştığı da, bu noktada bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Rickert, kültür bilimlerinde *empiri* ile *kuramı* bağdaştıracak bir yol olmadığını söylemiş ve sosyolojiyi ya kısır bir empirik araştırma ya da bir kültür felsefesi olma seçenekleri karşısında bırakmıştı. Weber ise, sosyolojiyi temellendirmesi örneğinde, kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi sorununa şu çözümü getirmektedir:

Kendisinden hareketle belirli bir kültür gerçekliğinin anlaşılmasını sağlayan bir *anlam* (kültürel nitelik), nedensellik yasalarına dayanılarak, doğa bilimlerinde olduğu gibi *empirik* olarak gözlenemez ve gösterilemez. Bu nedenle, kültür bilimleri için *empirik denetlenebilirlik* doğa bilimlerinkinden farklı bir özellik gösterir. Kültür bilimlerinde empirik denetlenebilirlik, bu bilimlerin nesnesinin özgüllüğü dolayısıyla oldukça sınırlıdır ve doğabilimsel anlamda bir empirik denetleme olanağı, bu bilimler için ancak bir ideal olarak kalır. Bu yüzden, sosyolojide, gerçeklik karşısında empirik içeriği zayıf olan soyut kavramlarla, ideal tiplerle çalışmaktan başka çare yoktur. Yapılabilecek olan şey, bu kavramlarla gerçeklik arasında sürekli olarak sınamalara ve *karşılaştırmalara* başvurmaktır. Karşılaştırma, kurulan kavram ile gerçeklik arasında yapılacağı gibi, aynı gerçeklik kesiti için başka bilimsel görüşler altında kurulmuş olan başka kavramlarla da yapılacaktır. Bunlar yerine getirilebildiği sürece, kültür bilimleri için uygun bir empirik denetleme yolu var demektir. Kültür bilimcinin, tüm bu denetleme yollarına başvurduktan sonra sunacağı bilgiler ise daha sonra *zaman içersinde başkalarının doğrulamasına terkedilir.* Aslında bu da, zamana yayılmış bir denetleme yoludur.

Öyleyse, Weber'in kültür bilimlerinde empiri-kuram ilişkisi sorununa getirdiği çözüm iki aşamalı bir özellik göstermektedir:

1. Rasyonel karakterli kuruluşlar olarak kuramlardan yola çıkmaları gereken kültür bilimleri, nesneleri hakkında ideal tip kavramları ortaya atarlar. Bu soyut kavramların gerçeklikle sürekli karşılaştırılması gerekir. Karşılaştırma, aynı konu için ortaya atılmış başka kavramlarla da yapılmalıdır.

2. Bu yapıldıktan sonra, kültür bilimlerinin sunacağı bilgiler, zaman içinde başkalarının doğrulamasına terkedilecektir.

Weber'de kültür bilimlerinde doğa bilimlerine göre "daha yüksek bir bilgi yöntemi" kullanmak gerektiğine dayalı herhangi bir inancın olmadığı da böylece ortaya çıkmaktadır. Weber, kültür bilimlerinin problematiğini, bu bilimlerin hep yenilenen ve zamanın akışı içinde durmadan değişen problemleri konu edindikleri için, hiçbir zaman yetkinleşemeyecekleri noktasında bulur. Kültür bilimleri, kendilerini "olgular okyanusu" üzerinde hiçbir zaman sağlam bir "liman" içinde bulamayacaklardır (21). Çünkü bu bilimler, "durmadan akıp giden şeyin hakikati"ni yakalamaya çalışan bilimler olarak kalacaklardır. Weber, kültür bilimlerinin bu durumunu, daha önce de alıntıladığımız şu ünlü tümcelerinde dile getirmektedir:

"Sonsuz gençliklerini daima koruyan bilimler vardır. Tüm tarihsel disiplinler, yani kültürün sonsuz akışı içersinde daima yeni problem konumları, problem çerçeveleri ile karşılaşan tüm disiplinler böyledir. Bu disiplinlerde *herşeyin* geçici olmak gibi bir özelliği vardır. Bu disiplinlere düşebilecek olan şey, ancak, süreç içersindeki tekdüzelikler için daima *yeni* bir kavram, yeni bir ideal tip kurarak çalışmaktır" (22).

Kültür bilimlerinde tüm yaklaşımlar geçicidir. Kültür bilimleri konularının her dönemde değişen niteliğinden dolayı, bu konuyu, yani kültür gerçekliğini, değiştirilmeye açık, hep yenilenen kavramlar üreterek inceleyebilirler. Bu bilimler, hiçbir zaman "yüksek apaçıklık derecelerine" ulaşamazlar. Weber, bunu şöyle belirtmektedir.

"Çünkü, kültür problemlerinin verdiği ışık, düzenli bir ışık olmayıp, bilim (kültür bilimi) de , ne yazık ki, bu düzensiz ışığı izlemek zorundadır" (23).

Weber için "hakikat" zaten doğa bilimleri de dahil, hiçbir bilgi etkinliğiyle ulaşılabilecek bir şey değildir. Bizler, ancak "hakikate ulaşmayı isteyebiliriz" ve bu hedef doğrultusunda, gerçekliğe, rasyonel araçlarla, kavramlarla eğilerek, bu gerçekliğin olasılık değeri taşıyan bir bilgisine ulaşabiliriz. Weber şöyle der:

"Bilim, hakikatin arandığı yerdedir. Bu hakikat ise, Çinlilerin görmüş oldukları gibi, empirik gerçekliğin düşünsel bir düzen içersinde anlaşılmasıdır" (24).

Bu rasyonel araçlarla, kavramlarla, gerçeklik hakkında *hipotetik* ve *kısmî* bilgiler üretebilmeyi umabiliriz. Weber'i bu noktada yorumlayan Jonas'ın dediği gibi, "nesnelerin kendisine dayanan bir hakikat yoktur; tersine yalnızca tasarıma dayanan bir tarz içinde doğrulamaya bırakılmış düşünsel kuruluşlar (Konstruktionen) vardır" (25).

Sonuç olarak, "sosyolojide kavramsallık, toplumsal olguların kendilerine özgü karakteristiğini çizgilemek isteyen bir 'tipoloji' denemesidir" (26). Ve sosyolojinin ürettiği bilgilerin sınanma ve denetlenme alanı da, "özneler arası rasyonel bir doğa" dır.

2. GÜNÜMÜZÜN TARTIŞMALARI KARŞISINDA WEBER'İN BİLİM KURAMI VE SOSYOLOJİSİ

a) Sosyolojide Formalizm:

Weber'in "Wirtschaft und Gesellschaft" (Ekonomi ve Toplum)'ın başında kendilerine atıfta bulunduğu bir kaç filozof ve sosyologdan biri *G. Simmel*'dir. Almanya'da *formel sosyolojinin* kurucusu olarak Simmel, sosyolojinin, diğer kültür bilimlerinin (ekonomi, tarih, antropoloji, etnoloji, v.b.) toplumun *içeriksel* bir bilgisine zaten ulaşmaya çalıştıklarını belirterek, "mükerrer bir bilim" olmamasını sağlamak üzere *içerikten yoksun bir form bilgisi* üretmesi gerektiğini savunuyordu (Bkz.: Birinci Bölüm). Bir başka deyişle, sosyolojinin görevi, zaten öbür kültür bilimlerinin işleyegeldikleri *toplumsal içeriği* değil, bu içeriğin içinde devindiği *formları* ortaya koymak olmalıydı. Weber de, genelleştirici bir kültür bilimi olarak sosyolojinin, tüm tarihsel olgularda "göreli olarak statik kalan" özelliklerden hareketle, toplumsal gerçeklik hakkında "temel ilişki kalıpları" ortaya koyması gerektiğini düşünüyordu. Ancak, Weber'i bu tür ilişki kalıplarını soyut ideal tipler halinde belirlemeye sürükleyen ana motif, onu Simmel'den ve genellikle her türlü formalist sosyoloji anlayışından ayırmaktadır. Weber'in bilim ideali, kendisi sosyolojinin kurucularından olsa da, tarihsel teklifleri anlayıp açıklamaya yöneliktir. Dolayısıyla böyle "formel şemalar" geliştirmek, Weber için şu açıdan önem taşır:

"Bu form *tarihsel* bir fenomenin bir yaklaşıklık derecesi içinde ele alınmasıyla, bir veya daha çok kavram yardımıyla bu fenomenlerin bir düzen içersinde anlaşılmasına olanak verir" (27).

Öyleyse, sosyolojide formalist ilgi, hedef olarak, tarihsel fenomenlerin anlaşılıp açıklanması için bize yardımcı olacak ilişki kalıplarını ortaya koymakla sınırlıdır. Sosyoloji, formlara, tarihsel fenomenlerin "kültürel anlam" larını kavramakta yararlanılabilecek şablonlar olarak başvurabilir. Bu tür bir form bilgisine ulaşmak için geliştirilmiş olan

ideal tipler de "tıpkı fiziksel bir tepkimenin soyut olarak düşünülmüş boş bir uzay tasarımı altında hesaplanması" örneğinde olduğu gibi (28), "toplumsal uzayın bir geometrisi"ni oluşturmakta kullanılabilirler. Ama , Weber için, tekrar vurgulayalım, *form, sosyolojide bir amaç değil, bir araçtır.* Birer rasyonel araç olarak kendilerine başvurulan form kavramları, bizler için, ancak ve ancak, tarihsel/toplumsal gerçekliği özgül ve bireysel görünümleri içinde anlayıp açıklamaya hizmet ettikleri sürece bir görev ve işleve sahip olabilirler Onlar, sayısız tarihsel olgu ve olayı anlamakta kendilerine başvurulmaları gereken "ilk anlama hamleleri" dir. Aksi halde, sosyolojiyi bir *salt formalizme* çekmek, sosyolojiyi, Weber'in sözleriyle, "hiçbir işe yaramayan ve yaramaması gereken", *E. Meyer*'in sözleriyle, "tarihin sonsuz zenginliğini genel formlar içersine tıkıştırmaya çalışan kuru bir formalizm" e mahkûm etmek olur (29).

Bu noktada, *formalist Weber'* in *tarihselci Weber* 'in amaçlarına hizmet ettiği söylenebilir. Öyle ki Weber, kendisini, "sonsuz çokluğu ve hareketliliği içersinde keşfedilmesi gereken bir dünyanın mirasçısı ve savunucusu" olarak hissetmektedir (30). Aron'un deyişiyle,"dünya tarihi bilen son kişi" olarak Weber'in, sosyolojide bir salt formalizm ile yetinemeyeceği açıktır (31). Ve Weber'in, kendi sosyoloji kuramında ve "canavarca bir tarih bilgisiyle" yönelttiği kültür araştırma ve çözümlemelerinde, daha bu yüzyılın başında *formel sosyoloji* ile *tarihçi sosyolojiyi* bir bireşime getirdiği söylenebilir.

Formalist Weber' in, özellikle 1930-1960 yılları arasında Amerikan sosyolojisinde çok belirgin bir etkisi olduğuna daha önce de değinilmişti. Ancak, Amerikan sosyolojisinde *tarihçi ve tarihselci Weber'*in, Jonas'ın kullandığı sözcükle, tamamen "atlandığı"da şüphesizdir. Özellikle *Parsons*'un etkisinde geliştirilmiş olan *yapısalcı/ işlevselci* sosyolojinin bir temel yönüne değinmek, günümüzde "sosyolojinin neliği (mahiyeti)" üzerine yeniden canlanan tartışmalarda önemli bir yeri olan bir konuya açıklık getirmeye yardımcı olabilir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan 1960'lı yılların ortalarına kadar,Anglo-Amerikan dünyasında, bir yandan, Weber'in "kuramsız empirik araştırma" adıyla andığı bir tür "empirik sosyoloji" ile, öbür yandan formalist karakterli bir "yapısalcı sosyoloji"nin yaygınlığı bilinmektedir. Süreç içersinde, "yapısalcı sosyoloji"nin ağır bastığı, sosyoloji tarihçilerinin saptadıkları bir olgudur. Jonas'ın da belirttiği gibi büyük ölçüde formalist Weber'i göz önünde tutarak geliştirilmiş olan böyle

bir sosyoloji, toplumu, tarihsel boyutundan ve içeriğinden soyan, tekil tarihsel örnekler olarak tek tek toplumların kendine özgü yön ve niteliklerini gözardı eden, aynı toplumu bir *yapısal sistem* olarak ele alan bir sosyolojidir. Ve üstelik böyle bir sisteme "kültür sistemi" adı da verilebilmektedir (32).

Şimdi Weber açısından bakıldığında böyle bir yapısalcı sosyolojinin, böyle bir "kültür sistemciliği"nin ne ifade edebileceği sorulabilir. Bir kez, böyle bir "sosyoloji", tarihi dışta bırakmakla, Weber açısından veri zeminini kaybetmiş olacaktır. Çünkü sosyoloji, Weber için "verilerini ana örnek olarak tarihsel olgu halinde bulan" ve konusuna "tarihe ait bakış noktaları altında eğilen" bir bilimdir (Bkz. Beşinci Bölüm). Öyle ki, Weber açısından bakıldığında, böyle bir yapısalcı sosyolojiye, *binaiği dalı kesen bir sosyoloji* olarak bakmak yanlış olmayacaktır. İkinci ve sonuçları bakımından birincisinden de önemli görünen nokta ise şudur: Bu yapısalcı sosyoloji, toplumu bir "kültür sistemi" olarak konumlarken, tarihi dışta bıraktığına göre, *bugünün* toplumundan ve tabii ki, geliştirilmiş olduğu Anglo-Amerikan dünyası örneğinden yola çıkabilir. Böyle olunca da, böyle bir "yapısalcı sosyoloji", filizlendiği kapitalist toplumun ve kapitalist kültürün bugününden hareketle, *bu* toplum ve *bu* kültürün kendine özgü yapısını "sistemleştirmektedir" Yine böyle olunca, toplumsal eylemler de, *bu* toplumun kültürüne göre işlevsel veya ters-işlevsel (disfunktionale) olarak değerlendirilecektir. Pratik açıdan bunun yol açtığı sonuç ise, böyle bir "sosyoloji"nin bir *kurulu düzen çözümlemeciliğine* dönüşmüş olmasıdır. Öyle ki, böyle bir "sosyoloji", kurulu düzenin korunmasını amaçlayan bir politik görüş ve politik stratejiler altında *manüplatif* bir nitelik de kazanmıştır (33).

Gerçi Weber, bilimsel etkinliğin daima belli görüş açıları altında yürütüldüğü ve bu görüş açılarına, farkında olalım olmayalım, belirli kültürel renklerin sızmış olduğunu da söylemektedir. Böyle bakıldığında, bir "yapısalcı sosyoloji"nin de, içinde geliştirilmiş olduğu kültürün belli oranlarda damgasını taşıyacağı söylenebilir ve bilim geleneği zayıf ülkelerin, böyle bir "sosyoloji"yi olduğu gibi ithal etmelerinin, kendi toplumlarını tanımak açısından, yarardan çok zarar getirebileceği de buna eklenebilir. Bu konuya kitabın sonunda tekrar dönüleceğini belirterek, böyle bir "sosyoloji" ye Weber açısından getirilecek çok daha temelli eleştirilere geçilebilir. Tarihçi ve tarihselci Weber için, bu tür yapısalcı şemalar, bir kez daha tekrarlamak gerekirse, tarihsel bireyselliklerin anlaşılıp açıklanmasında yararlanılması gereken rasyonel *araçlar* olabilirler, amaç olamazlar. Bu gibi şemalar bize *bugünümüzü* aydınlatmak için *dünden* yola çıkmamız ge-

rektiğini unutturacak ve her toplumun kendine özgülüğünü gözardı ettirebilecek kadar nesnel ve genelgeçer olamazlar. Ve en önemlisi, Weber için toplum bir "sistem" olarak ele alınamaz. Onun antisistemciliğini biliyoruz (Bkz.: Beşinci Bölüm). Weber için, "olguların korkunç kaotik akışı"ndan ibaret olan tarih ve toplum gerçekliği, hiçbir zaman , *dıştan* bakılarak bir "kapalı sistem" içersinde betimlenip açıklanamaz. Weber, kültür bilimlerinde sistemciliği, pozitivizmden kaynaklanan *naturalist bir dogmatizme* bağlamış ve Rickert'le birlikte, bunun, "yanlış bir kavram realizmi"ne yol açacağını sürekli vurgulamıştır. *Yapı,* bilindiği gibi Weber"de bir tarihsel kavramdır, toplumsal kavram değildir. Weber *yapı* kavramını, tek bir toplumun belli bir tarihsel dönemdeki ögesel bileşenlerinin bütünlüğü olarak anlamaktadır ve tüm toplumlar için geçerli olabilecek bir *yapı* konumlamanın "hiçbir işe yaramayan bir soyutlama" olacağını eklemektedir. Öbür yandan, *yapı* kavramı, "sistem" e bağlanınca, işlevselci bakış tarzı da, sistemin işlevselliği düşüncesi altında hak etmediği bir bütüncül bakış tarzına dönüşür. Oysa işlevselci bakış tarzı, bize ancak hipotetik şemalar içersinde olasılıklı sonuçlar elde etmekte kullanılabilir. Bu bakış tarzını, hem tarihte, hem sosyolojide kullanabiliriz. Örneğin, "bürokrasi" nin "devlet" açısından işlevini sosyolojik bir bakış açısı altında *yorumlayabiliriz.* Ama kültür bilimleri, Weber'in bu bilimlere koyduğu ideal bir kez daha anımsandığında, tek bir tarihsel oluşum, tek bir toplum içersinde "bürokrasi" ile "devlet" in karşılıklı işlevlerini bize tanıtmak zorundadırlar. Bu nedenle, kültür bilimleri için önemli olan, örneğin, "Osmanlı bürokrasisi" ile "Osmanlı Devleti" arasındaki ilişkiyi, bir tarihsel hipotez, örneğin "19. yüzyılda Osmanlı bürokrasisinde Batı bürokrasileri örnek alınarak yapılan reformların, yönetimde amaçsal-akılcı yönde bir değişikliği, Osmanlı toplumunun, Batı'nın Aydınlanma'dan bu yana geçirmiş olduğu evreleri geçirmemiş olması dolayısıyla getiremediği" gibi bir hipotez altında ele alıp incelemektir. Böyle bir hipotez altında, işlevselci bakış tarzı bize bir yorum getirebiliyorsa, kültür bilimleri bizim *bugünümüze* bir ışık tutuyorlar demektir. İşlevselciliği bir "genel toplum sistemi" nin geliştirilmesinde kullanmak, öncelikle "verimsiz"dir. Böyle bir "genel toplum sistemi" olamaz ve her toplumun kendine ait yönleri bir *genelgeçer toplum realitesi* içine tıkıştırılamaz.

b) Pozitivizm Tarihselcilik Tartışması ve Weber:

Giriş'te ve Birinci Bölüm'de değinildiği gibi, geçen yüzyılın ortalarından beri, pozitivizm ile Alman İdealizmi arasında ortaya çıkan karşıtlık, günümüzde de devam etmektedir. Bu karşıtlığın bilim felse-

fesi içindeki bir devamı olarak, günümüzde, 1930'lu yıllarda *Viyana Çevresi* içinde yer alan filozof ve bilim adamlarının (Carnap, Neurath, v.b.) özellikle *Wittgenstein*'ın etkisinde geliştirdikleri ve *neopozitivist bilim felsefesi* adıyla anılan bir bilim felsefesi geleneği vardır. Özellikle Anglo-Amerikan dünyasında 1970'lere kadar son derece etkili olmuş olan bu bilim felsefesi geleneği, aslında doğa bilimlerini örnek alan veya bilim kavramını fizik örneğinde "yasacı doğa bilimi" örneğinde kuran bir gelenek olmuştur. Bunun yanısıra, bu gelenek içine tam sokulamayacak olan *uzlaşımcı* ve *eleştirel rasyonalist* bilim felsefesi anlayışları da vardır (Duhem, Popper , v.b.). Ancak neopozitivizm de içinde olmak üzere, tüm bu bilim felsefesi anlayışlarının aslında birer *doğa bilimleri felsefesi* olmak yönünden bir ortaklıkları vardır. Yani bu bilim felsefesi tipinde kültür bilimlerine (Popper dışında) hemen hiç yönelinmediği veya oldukça dar bir çerçevede ve ikincil bir halde yönelindiği görülür. Oysa, bu kitapta gösterilmeye çalışıldığı gibi, Almanya'da daha geçen yüzyılın son çeyreğinden buyana geliştirilmeye başlanmış olan bir *kültür bilimleri felsefesi* vardır. Ve Weber de bu bilim felsefesi geleneği içinde kendi bilim kuramını ve sosyolojisini temellendirmiştir. Almanya'da bugün de, bu kültür bilimleri felsefesi geleneği içinde, Yeni Kantçı ve Diltheycı çizgiler içinde sürdürülen ve özellikle bir "Dilthey Rönesansı" na yol açacak boyutlara varan çalışmalar vardır (34). Bu çalışmalar genellikle *hermeneutik bilim felsefesi* adı altında toplanabilir (35).

Bu iki bilim felsefesi tipi arasında bugün de, geçen yüzyıldan devreden bir karşıtlık bulunduğu söylenebilir. Almanya'daki kuruluş biçimiyle kültür bilimleri felsefesi, içinde barındırdığı farklı eğilimlere rağmen, *tarihselci* bir çizgiye oturmuştur. Geride kalan bölümlerde yeri geldiğinde değinildiği gibi, *tarihselcilik*, kökleri Herder'e kadar uzanan bir anlayıştır. Tarihselcilik, en kısa yoldan, kültürü, "insanın tarihsel varlık olarak tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu herşey" olarak tanımlaması ile karakterize olur. Kültürü konu edinecek bir bilim de, bu tanım gereği, kültüre kültür içinde kalarak yönelme etkinliği olarak, doğa bilimlerinden farklı bir bilim olarak kurulabilir ve özellikle *anlama* yöntemini başat yöntem kılmak zorundadır (36). Şimdi bu saptamalardan bakıldığında, Weber'in bir tarihselci olduğu hemen anlaşılabilir. Ancak onun bir *tarihsici* olmadığını da hemen belirtmek gerekir. Ta-

rihselcilik (Historismus) ve tarihsicilik (Historisismus) terimleri, özellikle Alman felsefe geleneğine yabancı çevrelerde sürekli birbirine karıştırılan terimler olduğu için, bunları birbirinden ayırmak üzere, *Popper'* ın şu tarihsicilik betimlemesine yer veriyoruz:

"Bunlar (tarihsiciler-çev-), herkesin gelecek olayları önceden kestirmek için aklını kullanmaya çalıştığını; bir stratejist için bir savaşın sonucunu önceden görmenin besbelli meşru olduğunu ve böyle bir ön-deyi (Prognose) ile daha geniş tarihi kehanetler arasındaki sınırların esnek olduğunu iddia ederler. Genellikle, bilimin görevinin ön-deyiler yapmak ya da daha doğrusu, bizim günlük ön-deyilerimizi islâh etmek ve onları daha sağlam bir temele oturtmak olduğunu; özellikle toplum bilimlerinin bize uzun vadeli tarihi kehânetler sağlamak göreviyle yükümlü bulunduğunu söylerler. Bunlar tarihî olayların gelişimi üstüne kâhinlik etmelerini mümkün kılan tarih yasalarını keşfetmiş olduklarına inanırlar. Bu çeşit iddialar ileri süren toplum felsefelerini ben *tarihsicilik* (historicism) adı altında topladım" (37).

Popper, böylece tarihsiciliği, bir *tarihsel kehânetçilik* olarak tanımlamış olmaktadır. Tarihsicilere insanlığın geleceği hakkında kehânetlerde bulunma fırsatını veren de, onların genelgeçer tarih ve toplum yasalarının bulunduğuna olan inançlarıdır. Böyle yasalar olsaydı, gerçekten de, tıpkı bir taşın gelecekte de aynı düşme yasası uyarınca düşeceğini *şimdiden* nasıl söyleyebiliyorsak, gelecekte insanlığın ne şekil alacağını da *şimdiden* söyleyebilirdik. Oysa, Dilthey, Rickert ve Weber'in sürekli vurguladıkları noktalardan biri, tarihin ve toplumun bu anlamda yasaları olmadığıydı. Tarihsicilik, genellikle, tarihte ve toplumda bir *zorunlu bağıntı* bulunduğu fikrinden hareket eden *belirlenimci* bir anlayıştır. Oysa, Herder, Alman Tarih Okulu, Dilthey, Rickert'ten Weber'e kadar uzanan tarih ve toplum anlayışında esas olan , her tarihsel dönemi, her tarihsel olguyu, bir zorunluluk kodeksine başvurmadan olasılıkçı bir anlama/yorumlama etkinliği altında kavrayabilmektir.

Tarihselcilik ve tarihsicilik terimlerine getirilmeye çalışılan bu açıklıktan sonra Weber'in bilim kuramını ve sosyolojisini, pozitivizm-tarihselcilik tartışması açısından irdeleyebiliriz.

Weber'de bir *olgusal denetleme kaygısının* varlığından sık sık sözettik ve onun sosyolojinin temelini nasıl sürekli, bu bilimin empirik gözlem birimi olarak toplumsal eylemlere dayamak istediğini

gördük. Ayrıca onun bilime değer yargılarının sokulmasına karşı açmış olduğu savaşa da değindik. Tüm bunlar; Weber'in pozitivizmden aldığı etkileri görmemizi yeniden sağlayabilir. Empirik denetlenebilirlik talebi üzerinde ne kadar ısrarlı olduğu anımsandığında, hatta onun, ondan etkilenmekle birlikte, sonradan bir tür "kuru formalizm"e sapan çeşitli yapısalcı sosyoloji anlayışlarına göre çok daha köktenci bir *olgucu* olduğu bile söylenebilir. Ama öbür yandan Weber, aynı zamanda bir *tarihselci*dir. Öyle ki, Weber, pozitivist ve tarihselci talepleri kendi bilim kuramı ve sosyolojisinde, kendine özgü bir biçimde bir bireşime sokmayı denemiştir.

Bu noktada Weber'in bilim kuramının ve sosyolojisinin *eklektik* olup olmadığının sorulması gerekir. Kimyasal terimlerden yararlanarak, soruyu şöyle bir analoji içinde de sormak olanaklıdır.

Weber'de pozitivizm ile tarihselcilik bir araya geldiklerinde bir *alaşım, karışım* veya *süspansiyon* mu oluşturmaktadır; yoksa, aynı pozitivizm ve tarihselcilik bir *bileşim* mi meydana getirmişlerdir?

Bir doğrudan gözlemin, bir algılamanın değil de, bir bilincin nesnesi olan tarihsel/toplumsal motifler, gözlem ve algılama nesnesi olarak toplumsal eyleme geçmeyi sağlayacak şeyler olarak, öncelikle birer *anlama nesnesi* durumundadırlar. Bu motifler anlaşılmadan, tarih ve toplum gerçekliği hakkında bir *nedensel açıklama* yapma olanağı yoktur. Anlamanın kaynağı ise, dış dünyadaki nesnelerin çıplak gözlemi ile edinilmiş bir algı deneyimi değil, toplum içinde başkalarıyla bir arada yaşayarak edinilmiş bir *yaşam deneyimi*dir. Böyle olunca, pozitivist/doğabilimci taleplerle, bilimin nedensellikler peşinde olması istense de; konu tarih, toplum ve kültür olunca, bu nedenselliklerin anlama edimine başvurulmadan saptanmasına olanak yoktur. Dolayısıyla, tarihselci talebe uyarak, anlama yöntemini kültür bilimlerinin vazgeçilmez yöntemi olarak kabul etmek gerekir. Sonuçta, kültür bilimlerinde *nedensellik ilişkisi* ile *anlam bağlamı* zorunlu olarak *nedensel anlamacı bir yöntem* içinde *bireşime* girerler. Artık burada *anlama* ile *nedensellik* birbirlerinden ayrılmazlar veya anlama bir nedensellik biçimine, nedensellik bir anlama biçimine dönüşür.

c) Makrososyoloji, Mikrososyoloji ve Weber:

Sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde *Tönnies* ve *Troeltsch*'ün sos-

yolojiyi çeşitli alanlara nasıl böldüklerini ve örneğin Tönnies'in sosyolojide, 1. empirik toplumsal araştırma, 2. salt (formel) sosyoloji 3. kültür felsefesi, gibi alanlar ayırdığını gördük.

Bugünkü sosyolojik terminolojide sık sık geçen "mikrososyoloji" ve "makrososyoloji" ayırımının da, büyük ölçüde Tönnies'in bölümlemesine koşut olduğu görülebilir. "Mikrososyoloji"yi Tönnies'in belirlemesine göre *empirik toplumsal araştırma* alarak anlamak olanaklıdır. "Makrososyoloji" yi ise, Tönnies'in *formel sosyoloji* ve *kültür felsefesi* olarak ayırdığı alanları belirli ölçülerde kapsayan bir kavram olarak yorumlamak yanlış olmaz.

Bilindiği gibi, Weber'in tüm amacı, sosyolojik bilgi eleştirisi döneminden beri devam edegelen sosyolojiyi alanlara, parçalara ayırma girişimlerine karşı, bu bilimi *birlikli* bir bilim olarak kurmaktır. Weber, yalnızca empirik toplumsal araştırmanın, yani şu veya bu tarzdaki bir "mikrososyoloji"nin daha Rickert tarafından vurgulanan "kısır" niteliğini belirttiği gibi, bir genelleştirmeye, bir kapsayıcı açıklamaya destek olamadıkları sürece, bu türlü "mikrososyolojik" araştırmaların yararsızlığından söz eder. Empirik toplumsal araştırmadan elde edilebilecek olan veriler, "empirik ortalamalar" ve "istatistiksel saptamalar" olarak şüphesiz ki, kendisini empiriye dayamak isteyen her bilim gibi sosyoloji için de önem ve değer taşıyacaktır. Weber için bunlar, " yalnızca nitelik bakımından aynı anlama sahip belirli durumların *derece* farklılıkları olarak ele alındıkları sürece, bir birim ölçüye vurularak açıklanabilir şeyler olarak kurulabilirler" (38). İstatistikler, bize, örneğin bir dönemdeki suç oranını, işsiz sayısını v.b. bildirebilirler. Ama, tüm bu oran ve sayılar, belirli bir kuramsal çerçevede anlamlanabilirler. Ama daha da önemlisi, empirik ortalamalar, istatistiksel veriler, ancak bir olgu saptaması sunabilirler. Oysa sosyoloji için önemli olan, bu olguların motiflerini anlamaktır:

Tarihsel veya sosyolojik açıdan ele alınan eylemler, çoğu durumda nitelik olarak ayrılıklardan (heterojen) motiflerden etkilenirler. Bu bilimler arasında bir 'ortalama' (empirik ortalama), bu bilimlerin özgül olanı anlamaya yönelik tutumları açısından asla olanaklı değildir" (39).

Öyleyse, empirik araştırmaya dayalı dar alan sosyolojisi olarak bir "mikrososyoloji", sosyoloji için bir amaç değil, bir araçtır. Hele bu dar alan sosyolojisinin "kuramsız bir empirik araştırma" ya

dönüşmesi, sosyolojiyi, sık sık sözü edilen bir "aşırı olguculuk"a (hyperfactualism) sürükler ve sosyologu, "incir çekirdeğini doldurmayacak" olan "problemler" le uğraşmak zorunda bırakır [40].

Bu belirlemeler altında bakıldığında, Weber'in sosyolojisi hiç şüphesiz bir "makrososyoloji"dir. Ancak, "makrososyoloji" terimi Anglo-Amerikan sosyoloji geleneğinden çıkmış bir terim olarak , daha çok, toplumu bir "sistem", bir "yapı" olarak kavramak isteyen bir sosyoloji için kullanılmaktadır. Oysa, bilindiği gibi, Weber, böyle bir "toplum sistemi" peşinde değildir. Weber'in sosyolojisi, topluma "kendi önerileri çerçevesinde" eğilmek isteyen ve ortaya *hipotetik* ve *kısmî* bilgiler koymaya çalışan bir sosyolojidir. Bu sosyolojiyi, yapısal-işlevselci "kültür sistemciliği" nden ve tüm tarihsel/toplumsal gerçekliği zorunlu "tarih yasaları"ndan hareketle tümgengelimsel/belirlenimci bir tarzda açıklayan Marksist sosyolojiden ayıran özellik buradadır. Weber sosyolojisi, bu ayrımlar altında bir "makrososyoloji"dir.

d) Marksizm ve Weber:

Özellikle 1920-1960 yıllarını kapsayan bir dönemde, sosyolojinin kuramdan uzaklaştığı ve dar çerçeveler altında empirik araştırmalara ağırlık vermiş olduğu bilinmektedir. En azından bu saptama, Anglo-Amerikan dünyasındaki sosyolojinin durumu için geçerlidir [41]. Bu durumu "kasıtlı" sayanlar da vardır. Örneğin *Marcuse'* ye göre, sosyoloji, Anglo-Amerikan dünyasında, bu dünya içinde yer alan ülkelerin toplumsal ve kültürel durumlarına göre özelleşmiş ve hatta "özelleştirilmiştir" [42]. Yine Marcuse'ye göre, "kurulu düzen çözümlemeciliği" ne dönüştüğü belirtilen böyle bir uğraşa Weber'in kullandığı anlamda "sosyoloji" denemeyeceği açıktır. Batı'daki bu kuramdan uzaklaşma dönemi içersinde ise, konusunu tarihsel boyutlu bir gerçeklik olarak ele alıp açıklamaya çalışan belli başlı ve etkili "sosyoloji"lerden birinin *Marksist sosyoloji* olduğu görülebilir. 1960'lardan sonra, Batı sosyolojisinde 1920-1960 yılları arasındaki dönemde içine düşülen "kısır döngü" den [43] sıyrılmak için, sosyolojide kuram ve yöntem sorunlarına yeni bir ilgiyle yeniden dönüldüğünü ve bu ilgi doğrultusunda Weber'in sosyoloji anlayışının gündeme getirildiğini daha önce belirtmiştik [44]. Bu yeni ilgiyle birlikte, Batı'da bir

Weberizm-Marksizm tartışmasının da başladığı ve bu tartışmaların, yine Batılılarca "azgelişmiş" adı verilen ülkelerdeki sosyoloji tartışmalarına da yansıdığı saptanmaktadır. Öbür yandan, bu tartışmaların, ideolojik ve politik bakımdan kamplara bölünmüş bir dünyada, hemen ideolojik ve politik boyutlar alınasını da doğal karşılamak gerekir. Örneğin, bazı Marksist kaynaklarda, Weber bir "burjuva sosyologu" olarak nitelendirilmektedir (45).

Bu belirleme altında, burada, ideolojik ve politik polemiklere oldukça açık olabilecek bir Weberizm-Marksizm karşılaştırması yapmak yoluna gidilmeden, her iki anlayışın birbirlerini belirli noktalarda nasıl gördüklerine değinmek, Batı sosyolojisinde tarihi dışta bırakan "sosyolojiler" yanında, bu iki sosyolojinin, tarihsellikten yola çıkan sosyolojiler olmaları bakımından ve kitabın yararcı amacına uygun olarak Weber'i anlamakla sınırlı olarak, temel tutumlarının altını çizmekle yetinilebilir.

Yapılabilecek ilk saptama, zaten belirtildiği gibi, "Weberci" sosyoloji ile Marksist sosyolojinin, toplumsal gerçekliği aynı zamanda tarihsel gerçeklik olarak gören tutumlarıdır. Weber'in tarih anlayışı ve kültür bilimi ideali anımsandığında, Marx'ın aşağıdaki sözlerinin Weber tarafından da onaylanmış olduğundan şüphe duyulamaz:

"Gerçekliğin kendisi incelenmeye başlanınca, felsefe, içinde bağımsız bir varlık olarak boy gösterdiği ortamını kaybeder. Felsefenin yerine, insanoğlunun tarihi gelişmesinin incelenmesinden çıkarılabilecek en genel sonuçların bir sentezi konabilir ancak. (Çıkarılan genel sonuçlar), bu soyutlamalar, gerçek tarihten koparılarak kendi başlarına ele alındıklarında hiç bir değer taşımazlar. Bunlar, tarihi malzemeyi daha kolaylıkla sınıflandırmamıza ve bu malzemenin farklı bölümlerinin nasıl istif edilmesi gerektiğini göstermeye yararlar. Ama, bunlar, felsefenin yaptığı gibi, tarihi çağları düzenli bir biçimde birbirine bağlamayı sağlayacak bir reçeteyi ya da şemayı asla vermezler bize" (46).

Yukarıda Marx'ın "insanoğlunun tarihi gelişmesinin incelenmesinden çıkarılabilecek en genel sonuçlar"ı "soyutlamalar" olarak görmesi ve bunların "tarihi malzeme"nin sınıflandırılmasında kullanılması gerektiğini vurgulaması, açıkça, Weber'in ideal tip kavramlarını geliştirmekte izlediği yöntemi çağrıştırmaktadır. Weber'de de, bu "soyutlamalar"ın "tarihi çağları düzenli bir biçimde birbirine

bağlamayı sağlayacak bir reçeteyi ya da şemayı asla vermedikleri" hep vurgulanır. Bu bakımdan, kültür bilimlerinde kavram kurma ve soyutlama tekniği konusunda, Weberci ve Marksçı anlayışlar arasındaki benzerliğin altı çizilebilir.

İkinci olarak, her iki anlayışın, tarihsel/toplumsal gerçekliğin sürekli değişen, dolayısıyla bu değişime uygun düşecek bilgi araçları aracılığıyla kavranması gerektiğinde de benzer yanları olduğu söylenebilir. Her iki anlayış arasında, burada irdelenmesine olanak olmayan başka benzer yönler de bulunabilir. Ama her iki anlayış arasında üzerinde en az tartışılabilecek olan benzerlik, şüphesiz ki her iki anlayışın da, nesnelerini tarihsel perspektifli "makro" yaklaşımlarla ele almış olduklarıdır. Öbür yandan, her iki anlayış da, "bilgi" ve "bilim"i yalnızca felsefi / epistemolojik değil, hatta öncelikle tarihsel/kültürel açıdan ele almalarıyla da bir benzerlik göstermektedirler. Marx'a göre "bilgi" olayının kendisi de tarihsel bir olaydır ve "bilgi" olayı, yalnızca şematik bir özne-nesne ilişkisine indirgenemez (47). Weber'de de, örneğin "bilim", bir tarihsel süreç içersinde Batı rasyonelleştirmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır; o belirli tipte bir kültürün ürünüdür. Günümüzde bilim-kültür, bilim-ideoloji arasındaki ilişkilere yönelmiş pek çok yazarın, Marx ve Weber'e bol bol atıfta bulunmaları nedensiz değildir.

Ancak ne var ki, her ne kadar "bilim", hem Marx'ta hem Weber'de bir tarihsel/kültürel olgu ve ürün olarak konumlanırsa da, Marx'ın ve Weber'in "bilim" tanımları da oldukça farklıdır. Öyle ki, bu farklılık, filozof olarak Marx ve Weber'i *karşıt* konumlarda görmemizi gerektiren bir farklılıktır. Weber'in bilgi ve bilim anlayışı, esaslı olarak Kantçı ve Yeni Kantçı bir zeminde temellenir. Buna karşılık Marx'ın bilgi ve bilim anlayışı, ansiklopedik ve evrenselcidir ve Marx, "bilim"den, doğa ve toplum olarak tüm evreni açıklama gücüne sahip bir evrensel sistem bilgisini anlar. Oysa Weber, herşeyden önce bir *anti-sistemci*dir. Weber için, doğa bir yana, tarihsel/toplumsal gerçeklik hakkında, bu gerçekliğin zorunlu yasalarının bilgisini içeren ve gerçekliği bu zorunlu yasalar altında tümdengelimsel olarak açıklayan bir etkinliğe "bilim" denemez. Böyle bir zorunlulukçu/belirlenimci/tümdengelimci sistem, bir başka örneğini Comte sosyolojisinde gördüğümüz gibi tek tek toplumların bireyselliğini ve

özgüllüğünü göremeyen veya gözardı eden ya da "kalıba uyduran" ve sonuç olarak "yanlış bir kavram realizmi" ne kendini tutuklayan bir kuruluş (Konstruktion) olmaktan öteye gidemez. Tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliği, genel ve zorunlu yasalar altında ele alma olanağı yoktur ve iyi ki yoktur. Aksi halde, böyle tam bir belirlenim taşıyan dünyada, insan, Cassirer'in sözleriyle, "kendisini dilsiz bir evrende hapsedilmiş" bulurdu (48). Tarih ve kültür dünyasına evrenselci yaklaşımlarla yönelinemez. Bu açıdan bakıldığında, Weber'e dayanarak, örneğin Marksist diyalektiğin bir genel oluş yasası olarak kabul edilemeyeceği anlaşılabilir. Üstelik "diyalektik", Marksist terminolojide iki anlamda kullanılır. O, hem varlığa içkin ve varlığa düzen ve işleyişini veren temel doğa/tarih yasasıdır, hem de öznenin (insanın) varlığın bilgisine ulaşmakta başvuracağı bilgi yöntemidir. Ve bu, öznenin bilme olanakları ile nesneler düzeni arasında bir denklik (Korrespondenz) olduğunu varsayan *naif bir realizm* in sonucudur.

Bu genel belirleme ve karşılaştırmalar altında, Weber'e yöneltilen bir Marksist eleştiri üzerinde ayrıca durmak yararlı olacaktır. Weber'e yapılan en önemli Marksist itirazlardan birisi, ister istemez değerlere bağlı bir seçimden hareket etmesi gereken bir kültür bilimcinin, bir sosyologun, araştırma sırasında da değere bağlı bu tutumundan ayrılamayacağı şeklindedir. Örneğin *L. Goldmann'* a göre, konunun seçimini ve kurulmasını sağlayan değerler, araştırma sırasında da araştırmayı biçimlendirmeye devam etmektedir:

"Seçilmiş olan ögeler incelemenin sonucunu önceden belirlerler, kendiliklerinden. Değerler 'bizim' değerlerimiz olmadığından, yani kültürümüzün ve toplumumuzun değerleri olmadığından, ama şu ya da bu toplumsal sınıfın değerleri olduğundan, bir görüş açısının temel saymadığı şeyi bir başka görüş açısı çok önemli sayabilir. Weber, 'temel olmayan' dan ya da 'gözden uzak tutulabilir olan'dan sözeder her zaman; oysa bir sınıfın varoluşu için temel olan ama toplum düzeyinde ve hatta bilim düzeyinde ele alınışı o sınıfın çıkarlarına ters düşen gerçeklik ögeleri de vardır" (49).

Bu eleştiriye bakıldığında, aslında Goldmann'ın Weber'in hiçbir kültür biliminin değer yargılarından arınmış olamayacağı hakkındaki saptamasını onayladığı görülebilir. Eleştiri daha çok, değer ilişkisinin yalnızca araştırılacak nesnenin seçimini belirlemiş olması değil, araştırma sırasında *da* değer yargılarının belirleyiciliklerine devam

ettiği ile ilgilidir. Gerçekten de, bir kültür bilimcinin araştırma sırasında kişisel eğilimini kesinlikle işe karıştırmaması, bu eğilimi tam olarak paranteze alabilmesi, bilim pratiğine bakıldığında, ancak bir ideal olarak kalmaktadır. Weber'in kültür bilimlerine olabildiğince bir nesnellik kazandırabilmek için tutkuyla savunduğu şeyin, yani, araştırma sırasında kişisel eğilim ile araştırılan şeyin yorumunun birbirinden kesinlikle ayrılması gerektiği hakkındaki düşüncesinin, uygulamada her zaman gerçekleşebilen bir şey olduğu en azından şüphelidir (50). Üstelik, Aron'a göre, araştırma sırasında değerlerden tümüyle arınmanın kültür bilimci için "özlenen bir şey olup olmayacağı" da tartışmalı bir konudur (51). En nihayet, kültür bilimciyi, konusuna belirli oranlarda nüfuz etmesini sağlayacak bir tutku, temelinde yine "kültürel" olan bir şey, örneğin "emeğin en yüce değer olması" veya "bireyin özgürlüğü" gibi bir değer yönlendirmiyorsa, kültür bilimlerinin "bugünümüze tutacağı ışığın" bizi ne oranda aydınlatacağı sorulabilir. Ama ne var ki, Weber'in tüm bunları da gördüğü ve kültür bilimlerinin sağlayacağı şeyin, toplum bireylerinin kendi eylemlerini yönlendirirken, "daha açık bir bilinçle" hareket etmelerine yardımcı olmak olduğunu belirttiği de bilinmektedir. Üstelik Weber'in bir kültür bilimci olarak ilgisi, içinden çıktığı Batı kültürünü, özellikle de kapitalizmi anlamaya yöneliktir ve o dolaylı olarak, Batı insanının kendisini ve içinden çıktığı kültürü "daha açık bir bilinçle" görmesini sağlayacak bilimsel araştırmalar sunmuştur. Ayrıca, Goldmann'ın değerlerin *tüm* bir kültürün veya *tüm* toplumun değerleri olmadığını, bir toplumda çeşitli sınıflara bağlı çeşitli değerlerin bulunduğunu vurgulaması sırasında Weber'e yöneltiği eleştiri ise, hedefini bulamayan bir eleştiri olarak görünmektedir. Çünkü, Weber'in değerlerin *tüm* toplumun veya *tüm* kültürün değerleri olmadığı, tam tersine bu konuda ancak *bizim* değerlerimizden söz ettiğini sürekli vurguladığı bilinmektedir. Bir başka deyişle, Weber, *bizim* değerlerimizden söz ederken, tüm toplum için geçerli değerleri asla kastetmemektedir. Onun Rickert'e karşı çıktığı nokta da tam budur. Rickert, genelleştirici bir kültür biliminin, ancak "tüm aydınlarca kabul edilmiş" olan genelgeçer değerler altında kurulabileceği sonucuna varmıştı. Oysa Weber için böyle bir şey, ancak aydınlar arasındaki bir uzlaşım bildirisi olabilirdi ve yine Weber'e göre, aydınların hangi değerlerin genelgeçer olduğu konusunda uzlaşmış oldukları da görülmüş şey değildir. Bu durum,

aydınlar için böyle olduğu gibi, toplum grupları ve sınıflar için de böyledir. Ve Weber, sosyolojisinin temel kavramlarından biri olan *çatışma* kavramını da bu yolda geliştirir. Weber'e göre , bir toplumda yaygın olarak kabul görmüş değerler yanında, başka değerler de vardır. Yaygın kabul görmüş değerlere göre kurulan bir düzen, kendisini teamül ve özellikle hukuk ile meşrulaştırmaya çalışırken, aynı toplumda başka değerlere dayalı başka düzen arayışları ortaya çıkabilir ve eski düzenin yerini yeni bir düzen alabilir. Weber'in toplumu nasıl bir "değerler savaşı" ortamı olarak gördüğü hakkında daha önce bildirdiklerimizi burada anımsamak yeterli olabilir. Ve üstelik Weber'in tüm kaygısı da, sosyologun toplumu böyle bir "değerler savaşı alanı" olarak görebilecek ölçüde, kendi değerlerini parantezе alabilmesini sağlamaktır. Onun sosyolojisi, işte tam da bu yüzden Aron'un sözleriyle, *olgu* ile *değer* arasına konmuş olan karşıtlık nedeniyle "müthiş bir gerilim içindedir" (52). Weber'i yorumlayarak şunu ileri sürebiliriz ki, örneğin "işçi sınıfı"nın ortak ve temel değerlere bağlı olup olmadığının veya "işçi sınıfı" içinde başka değerlerin de mevcut olup olmadığının her zaman empirik olarak sınanması gerekir. Sosyolog, birey olarak işçinin, belli değerlere kendi öznel bilincinde nasıl bir *öznel anlam* yüklediğini ve sınıf olarak işçilerin aynı değere aynı öznel anlamlarla bağlı olup olmadığını saptamak durumundadır. Weber'in asıl vurgulamak istediği şey de budur. "İşçi sınıfı" nın ortak ve temel değerleri *olması gerektiği* ile, aynı "işçi sınıfı" içinde bu değerlerin ne oranda ortak ve temel haline geldiklerini *olgusal olarak saptamak*, Weber'in sık sık belirttiği gibi, "ayrıtürden (heterojen) problemler"dir.

Hakikate giden *tek* bir yol olmadığını, *hakikatin* "bizim" bilgi istencimize (irademize) göre yönelinebilecek bir şey olduğunu; bu yüzden çok çeşitli hakikat tasarımları (Wahrheitsvorstellungen) bulunduğunu söyleyen Weberci anlayış açısından, Marksist anlayışın, Jonas'ın söyleriyle "öbür olanaklı hakikatler yanında kendi hakikatine" yönelen bir anlayış olduğu söylenebilir. Ama Weber için bir "bilim", hakikate giden *tek* yolun kendisinde olduğunu söyleme hakkına sahip değildir. Bilim, kuramsal çerçeveler altında empirik yoldan denetlenmeye açık olasılıklı bilgiler sunabilen bir etkinliktir ve üstelik bu bilgiler ancak belirli görüş açıları altında geliştirebildiğinden, aynı bilimde aynı konuda birden fazla görüş açısı altında birbirleriyle rekabet eden bir kuramlar çokluğuyla karşılaşılır ve karşılaşılmalıdır. Bilimi "bilim

olmayan" dan ayıran en önemli yönlerden biri, bilimde hakikate *çokçu* (pluralist) bir tutumla yönelindiğidir. Bu noktadan görüldüğünde, Weberci ve Marksist anlayışlar, çokçu ve tekçi (monist) hakikat anlayışları bakımından, felsefe tarihi içindeki yüzlerce yıllık tekçilik-çokçuluk kutuplaşmasındaki *karşıt* yerlerini alırlar.

3. BİR DEĞERLENDİRME DENEMESİ

Weber, sosyolojinin temellendirilmesini iki temel problemin çözümüne bağlamıştır: 1. Kültür bilimlerinde nesnellik 2. bu bilimlerde empiri ile kuramın bağdaştırılması.

Kültür bilimlerinde nesnellik, bir yandan, değer yargılarından arınabilme sorununa bağlıdır ve hiçbir kültür bilimi değer yargılarından tümüyle arınabilmiş değildir; öbür yandan, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin sonsuz çokluğu karşısında nesnel bir bilgi üretebilmenin olanaksızlığı yüzünden tam olarak gerçekleştirilemez. Kültür bilimleri, konularına yönelebilmek için, değer ilişkisine bağlı bir seçimden hareket etmek zorundadırlar. Bu seçim de belirli bir görüş açısı, bir perspektif altında yapılabilir. Ancak bundan sonra, bu bilimler, konularına, bireyselleştirici veya genelleştirici ilgileri doğrultusunda, tarihsel ideal tipler veya toplumsal ideal tipler yardımıyla eğilebilirler. Bu kavramlar, kuruluşları gereği genel, ama bilgi içerikleri yönünden, nesneleri karşısında hep tikel kalırlar. Bu nedenle, kültür bilimlerinde nesnellik, *kısmî* ve *göreli* bir karaktere bağlıdır.

Sosyoloji, tüm bilimler gibi, *empirik* bir temele dayanmak istiyorsa, *tekil toplumsal eylem*den yola çıkmalıdır Ama bu temel, sosyolojiye kuşatıcı açıklamalar yapma olanağını veremez. Bu nedenle, sosyoloji nesnesine rasyonel kuruluşlu ideal tip kavramlarıyla yönelebilir. İdeal tip kavramları, nesnelerini aynen yansıtan şeyler değil, gerçekliğe yönelmek için başvurulan bilgi araçlarıdır. Sosyolojide bu kavramlar yardımıyla yapılacak açıklamalar da, hep *hipotetik* kalır. Sosyolojik bilgi en nihayet, zaman içersinde başkalarının doğrulamasına bırakılmış bir bilgidir.

Bilgi filozofu, bilim kuramcısı ve sosyolog olarak Weber, tüm büyük düşünürler gibi çağdaşımızdır. Katkıları eski, ama hâlâ geçerli bilginler gibi çağdaşımızdır" (53). Weber *insan* ve *toplum* hakkında

temel sorunlardan kalkan ve bu yüzden, kurmaya çalıştığı sosyolojisi, ancak bu temel sorunları konumlayışı bilindikten sonra anlaşılabilecek olan bir düşünürdür. Weber'in sosyolojisi, bilgi ve bilimin niteliği, olgu ve değer karşıtlığı, bilim ve politika ilişkisi gibi temel sorunlara durmadan dönüşler yapan, bu bakımdan durmadan kendisini de irdeleyen bir sosyolojidir. Weber'in sosyolojisinde çeşitli açılardan itirazı gerektirecek pek çok yön her zaman bulunabilir. Ama yapılacak itirazların, çözümlerden çok yeni sorular üretmesi olasılıdır.

Weber'in Batı toplumu hakkındaki düşünceleri, protestan ahlâkı ile kapitalizm arasında kurduğu bağ, çeşitli kültürleri ve dinleri karşılaştırırken vardığı sonuçlar üzerinde de tartışılabilir ve halen de bunlar üzerinde sürekli tartışılmaktadır. Ama, tüm bu çalışmaları ortaya koyarken, bu çalışmaların ardında hep kendi kendisiyle hesaplaşan bir bilgi filozofu ve bilim kuramcısı Weber vardır ki, yaptığı işin niteliği üzerinde sürekli düşünmüş olması, onu hep *çağdaş* kılacak yönlerden biridir. Weber'in bilgi ve bilim kuramı ile ilgili yazıları, bir kültür bilimcinin, öncelikle kendisi ve yaptığı bilimle hesaplaşması gereken durumlarda başvurabileceği önemli ve temel bir kaynaktır. Ama kültür bilimcinin bu başvuru ile kazanacağı şey, çeşitli çözüm önerilerinden çok, kendisi ve yaptığı bilim hakkında "daha açık bir bilinç" sağlayabilecek *sorular*dır.

Son onyıllarda kendisine yeni bir ilgi ile yönelinen Weber, yine bu onyıllarda bir "izm"in temsilcisi veya kurucusu gibi de gösterilebilmekte ve bir "Weberizm" den söz edilebilmektedir. Bu kitabın yazarının Weber'den aldığı kesin izlenimlerden birisi, Weber'in filozof, tarihçi ve sosyolog kimliğinin, kendisi çeşitli "izm" lerden etkilenmiş olsa bile, bir "izm" in kalıpları içersine sokulamayacağıdır. Weber'de herhangi bir hazır "reçete", herhangi bir hazır "şema", herhangi bir hazır "sistem" yoktur. Bu nedenle, "azgelişmiş" adı verilen ülkelerdeki kültür bilimcilerin "reçete", "şema", "sistem" ithal etmeye alışmış bir bölüğünce , Weber'in en azından "ilgi çekici" olmaması olasılığı büyüktür.Ama, bilim ve sosyoloji kuramcısı ve tarihçi Weber'in "azgelişmiş" adı verilen ülkelerdeki sosyoloji tartışmaları için *uyarıcı* olması gereken temel anlayışını burada bir kez daha vurgulamak isteğinden kendimizi alamıyoruz:

Toplumsal gerçeklik aynı zamanda tarihsel/kültürel gerçekliktir ve her tarihsel dönem ve her toplum, kendine özgü bir bireysel bütün,

başka tarihsel dönem veya başka toplumlarla karıştırılmaması gereken bir teklik (Individuum) olarak ele alınmalıdır. Sosyoloji, tüm tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik hakkında genel kurallılıklar, genel düzenlilikler (ve ancak bu anlamda: yasalar) bulma peşindedir. Ama sosyolojinin esas görevi, belirli bir toplumu, belirli bir tarihsel dönemi ve giderek belirli bir kültürü, kendi bir defalık bütünlüğü ve benzemezliği içinde, yalnızca o toplum, yalnızca o tarihsel dönem ve yalnızca o kültür için geliştirilmiş tarihsel ideal tip kavramları ile çalışan tarih bilimi ile bütünleşmektir Bir toplumun kendine özgü tarihsel durumunu açıklamak için geliştirilmiş bazı kavram ve kuramları, "şema" ve "sistem" leri bir başka toplum için aynen uygulamaya kalkışmak; "yanlış bir kavram realizmi"ne ve dolayısıyla yanlış bir sosyolojiye yol açar.

Özellikle Batı'da geliştirilmiş bir terimle "azgelişmiş" adı verilen ülkelerde, böyle bir sosyoloji anlayışının, çeşitli ideolojik/politik/ekonomik kıskaçlar altındaki bu ülkeler için, en azından diğer "sosyolojiler" e eşdeğer bir ilgiye lâyık olduğu tartışmasızdır. Kamplara ve nüfuz bölgelerine bölünmüş bir dünyada, "azgelişmiş" adı verilen ülkelerin, şu veya bu yönde bir "tarihsel seçim" yapmaları gerektiği konusundaki düşünceye belirli bir şüphe, ihtiyat ve çekimserlikle hak verilse bile, bu "tarihsel seçim" in bir *yanılgıya* dayanıp dayanmadığını saptamak konusunda, bu ülkelerin düşünürlerine ve kültür bilimcilerine bir *görev* düştüğü açıktır. Bu görev, ister bu "tarihsel seçim" in bir politik/stratejik zorunluluk haline geldiğine inanılsın, ister "tarihsel seçim" sözünün "azgelişmiş" adı verilen ülke halklarına yönelik bir propaganda sözü olduğu savunulsun; bu ülkelerin düşünür ve kültür bilimcilerinin, *öncelikle* içinde yaşadıkları toplumu, bu toplumun tarihsel tekliğini *anlamaya* çalışmalarıdır. Bunun yolu da, bu "azgelişmiş" ülkelerin, tarihlerini, Weber'in sözleriyle "yeniden kurma" larıdır. Bu işi de yine "azgelişmiş" adı verilen bu ülkelerin düşünürleri, kültür bilimcileri başarabilir.

Bu tümcelerin yanlış anlaşılmaya elverişli bir yönü de vardır. Burada bir dilek halinde ifade edilen şey, "azgelişmiş" ülkelerin düşünürlerini ve kültür bilimcilerini, şovenist duygularla bir "ulusal ideoloji" geliştirmeye çağrı olarak anlaşılmamalıdır.

Çünkü Weber'in belirttiği gibi, bilim, belki de hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemeyecek olsa bile, değer yargılarından arınma *sorum-*

luluğunu üstlenmiş ve bu anlamda kendini *özgür* kılabilmiş insanların lâyıkıyla başarabilecekleri bir iştir. Böyle bir insan tipi, bilimin kendisini de özgürleştirir. Bu şu demektir: Bilim, her zaman, belirli rasyonel ve empirik işlemlerle gerçekleştirilen bir etkinliktir. Ama bu etkinliğe yine her zaman, belirli görüş açıları ve perspektifler yön verir. Önemli olan, bu görüş açıları ve perspektiflerin evrensel olmadıklarını, aynı konu veya gerçeklik alanı hakkında, yine her zaman, başka görüş açıları ve perspektifler geliştirilebileceğidir. Belirli görüş açılarını ve perspektifleri evrensel saymak, bilimin kendisini özgürsüzlüğe mahkûm etmektir. İşte "azgelişmiş" ülkelerin düşünürleri ve kültür bilimcileri, mevcut görüş açıları ve perspektifleri ithal etmekten çok, kendi görüş açılarını ve perspektiflerini ortaya koyabildikleri oranda, hem kendi toplumlarının özgüllüğünü daha iyi kavrayabilirler, hem de aynı konudaki görüş açılarını ve perspektifleri çoğaltmakla, bilimi daha da özgürleştirirler.

Son söz olarak, başka Batılılarca geliştirilen ve "azgelişmiş" adı verilen ülkelerde yaygınlık kazanan "sosyolojiler" yanında, bu kitabın konusu olan bilim ve sosyoloji anlayışının yine bir "Batılı" tarafından geliştirilmiş olduğunu saptamak ise, tek sözcükle "anlamlı" dır.

ALTINCI BÖLÜM'ÜN NOTLARI

1) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart,* s. 188
2) Rickert, H., *Grenzen,* s.2
3) Max Weber und die Soziologie heute, s. 251
4) Aron, R., *Pareto, Weber, Durkheim,* (Çev.: Fevzi Yalım), s. 48
5) Jonas, F., *Geschichte der Soziologie,* cilt IV, s.42
6) Weber, M., WL., s.493
7) Weber, M., RS., Cilt I., s. 203
8) Weber, M., RS., Cilt I., s. 204
9) Weber, M., WL., s.155, WuG., s.282, 285
10) Weber, M., WL., s.118, 431
11) Dilthey, W., *Einleitung,* s. IX
12) Jonas, F., agy., s.40
13) Jonas, F., agy., s.41
14) Weber, M., WL., s.481
15) Jonas, F., agy., s.42
16) Weber, M., WL., s.252
17) Jonas, F., s. 49
18) Weber, M., WL., s.28, 116, 445
19) Weber, M., WL., s.184
20) Weber, M., WL., s.185
21) Weber, M., WL., s.206
22) Weber, M., WL., s.206
23) Weber, M., s.206
24) Weber, M., WL., s.156
25) Jonas, F., agy., s.52
26) Weber, M., WuG., s. 9
27) Weber, M., WuG., s. 9
28) Jonas, F., agy., Cilt III, s. 86
29) Jonas, F., agy., Cilt III, s. 88
30) Jonas, F., agy., Cilt IV s. 44
31) Aron R., *Pareto, Weber, Durkheim,* agy. , s. 69
32) Jonas, F., agy., Cilt III, 153-167
33) Marcuse, H., *der eindimentionale Mensch,* s. 20, 28
34) Rodl, F./Lessing, H. U. (Hrsg) *Materialen zur Phiolosophie*

Wilhelm Diltheys, s.12

35) Özlem D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 84-110

36) Özlem, D., agy., s. 40-45

37) Popper, K.R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt I, s. 3

38) Weber, M., WuG., s. 1

39) Weber, M., WuG., s. 1

40) Marcuse, H., agy., s. 147

41) Jonas, F., agy., cilt III, s. 89-96

42) Marcuse, H., agy., s. 149-155

43) Gouldner, A., *die westliche Soziologie in der Krise*, cilt I, s. 12

44) Jonas, F., agy., cilt IV, s. 34

45) *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie* (kurul tarafından yazılan kitabın "sosyoloji" maddesi) cilt II, s. 46

46) Marx, K., *Alman İdeolojisi* (çev. Selâhattin Hilâv), s. 46

47) Marx, K., agy., s. 52-55

48) Cassirer, E., *İnsan Üstüne Bir Deneme* (çev.: Necla Arat) s.42

49) Goldmann, L., *İnsan Bilimleri ve Felsefe* (çev.: Afşar Timuçin-Füsun Aynuksa) s. 37

50) Aron, R., *Pareto, Weber, Durkheim*, agy., s. 66

51) Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, s. 64

52) Aron, R., *Pareto, Weber, Durkheim*, agy., s. 68

53) Aron, R., agy., s. 69

BİBLİYOGRAFYA

Abramovski, G., *Das Geschichtsbild Max Webers*, Stuttgart, 1966

Aron, R., *Deutsche Soziologie der Gegenwart* (Alm.çev.: I. Fetscher) Stuttgart, 1969

Aron, R., *Pareto, Weber, Durkheim* (çev.:Fevzi Yalım) Ankara, 1973

Aron, R., *Sosyolojik Düşüncenin Evr ri* (çev.: Korkmaz Alemdar), İş Bankası Yayını, Ankara , 1986

Aster, E.v., *Geschichte der Philosophie*, Kröner Verlag, Leipzig, 1935

Aster, E.v., *Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri*, Felsefe Arkivi, Cilt III, sayı 2, İstanbul, 1955

Baumgarten, E., *Max Weber, Werk und Person*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1964

Baumgarten, E., *Einleitung in: Max Weber, Soziologe, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, 1956

Bendix, R., *Max Weber, Das Werk*, R.Piper u.Co. Verlag, München, 1964

Birand, K., *Dilthey ve Rickert'te Mânevi ilimlerin Temellendirilmesi*. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yayını 1954

Bottomore, T.B. *Toplumbilim* (çev. Ünsal Oskay), Doğan Yayınevi Ankara, 1977

Brinkmann, C., *Die Bedeutung Max Webers für die heutigen Sozialwissenschaften*, Schmollers Jahrbuch. Sonderausdruck, 1950, 2. Auflage

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev.: Doğan Özlem), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İzmir 1988

Cassirer, E., *İnsan Üstüüne Bir Deneme* (çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980

Comte, A., *Pozitivizm İlmihali* (çev.:Peyami Erman) İstanbul, 1952

Comte, A., *Pozitif Felsefe Dersleri (Giriş)*, (çev.: Ümit Meriç) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi "Sosyoloji Dergisi", sayı 19-20

Çağatay, T., *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara 1968

Dilthey, W., *Gesammelte Schriften; I. Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte,* Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, 1922

Dilthey, W., *Gesammelte Schriften, VII. Band: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927

Durkheim, E., *İçtimaiyat Usulünün Kaideleri* (çev.: Selmin Evrim), İstanbul, 1943; yeni çevirisi: *Sosyolojik Metodun Kuralları* (çev.: Enver Aytekin), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1986

Duverger, M., *Siyaset Sosyolojisi* (çev.: Şirin Tekeli), Varlık Yayınları, İstanbul, 1975

Duverger, M., *Sosyal Bilimlere Giriş,* (çev.: Ünsal Oskay) Bilgi Yayınevi, Ankara 1973

Ergun, D., *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı,* Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1973

Ergun, D., *Tarih ve Sosyoloji,* Yar Yayınları, İstanbul 1974

Fındıkoğlu, Z.F., *İçtimaiyat III. Kitap: Metodoloji Nazariyeleri,* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayını, İstanbul 1930, 3. baskı

Foss, M., *Abstraktion und Wirklichkeit,* Francke Verlag, Bern, 1959

Freyer, H., *İçtimai Nazariyeler Tarihi* (çeviren ve eklerini yazan: Tahir Çağatay) Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi yayını, Ankara 1968

Freyer, H., *Sosyolojiye Giriş* (çev.: Nermin Abadan) Ankara 1963

Goldmann, *L. İnsan Bilimleri ve Felsefe* (çev.: Afşar Timuçin ve Füsun Aynuksa), Kavram Yayınları, İstanbul 1977

Gouldner, A. W., *Die westliche Soziologie in der Krise* (Alm.çev.: E.v.Kardoff/M. Kohlhammer), Rowohlt Verlag, Hamburg, 1974

Gökberk, M., *Felsefe Tarihi,* Bilgi Yayınevi, Ankara , 1967, 2. baskı

Gökberk, M., *Pozitivizm ve Geist Felsefesi,* Felsefe Arkivi, Cilt IV, sayı 12, İstanbul, 1961

Heimsoeth, H., *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev.: Takiyettin Mengüşoğlu) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul, 1967, yeni baskısı: Remzi Kitabevi, İstanbul 1986

Heisenberg, W., *Physik und Philosophie,* Ullstein Verlag, Frankfurt/M., 1970

Henrich, D., *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, J.C&B. Mohr Verlag, Tübingen, 1952

Heustermann, W.E., *Tabiat, İnsan ve Tarih*, Felsefe Arkivi, Cilt IV, sayı 2, İstanbul 1959

Hintze, O., *Max Webers Soziologie*, Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, Band V, Köln, 1926

Honigsheim, P., *Max Weber als Soziologe*, Schmollers Jahbuch, 1926

Jaspers, K., *Max Weber Politiker-Forscher-Philosoph*, P.Piper J.Co. Verlag München, 1958

Jaspers, K., *Philosophische Aufsaetze*, Fischer Bücherei, Hamburg, 1967

Jonas, F., *Geschichte der Soziologie (4. Baende)*, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972, 2. baskı.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant Werkausgabe, Band IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Immanuel Kant Werkausgabe, Band V, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968; Türkçe çevirisi: *Pratik Aklın Eleştirisi (çev.: İoanna Kuçuradi)*, Hacettepe Üniversitesi yayını, Ankara 1982.

Kessler, G., *İçtimai Siyaset* (çev.: Orhan Tuna) İstanbul 1945

Kessler, G., *Hegel, Ranke ve Spengler'de Tarih Felsefesi* (çev.: Z.F.Fındıkoğlu), İş Mecmuası, sayı 1, İstanbul, 1937

Landshut, S., *Kritik der Soziologie: Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*, Berlin, 1929

Lenk, K./Rolf, H., *Klassiker des politischen Denkens II*, C. H. Beck Verlag München, 1974, 3. Auflage

Levy-Bruhl, L., *Auguste Comte Felsefe ve Sosyolojisi* (çev.: Z.F.Fındıkoğlu), İstanbul, 1970

Lipset, M.S., *Siyasi İnsan* (çev.: Mete Tunçay), Türk Siyasi İlimler Derneği yayını, Ankara, 1964

Löwenstein, H.P., *Deutsche Geschichte*, Haude u. Spenerecke Verlag, Berlin, 1962, 4. Auflage

Löwenstein, K., *Persönliche Erinnerungen an Max Weber*, in: Gedaechtnisschrift an Max Weber, Berlin 1928

Löwith, K., *Marx und Max Weber*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 67, 1832

Lütge, F., *Max Weber als Wirtschafts- und Gesellschaftshistoriker*, in: Gedeachtnisschrift an Max Weber, Berlin 1928

Mac Rae, D., *Weber* (çev.: Nur Vergin) Afa Yayınları, İstanbul 1985

Marcuse, H., *Der eindimentionale Mensch*, Luchterhand Verlag, Berlin, 1967

Marcuse, H., *Vernunft und Revolution*, Fischer Bücherei, Hamburg, 1962

Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, Siyasal Bilgiler Fakültesi yayını , Ankara 1969

Mardin, Ş., *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği yayını, Ankara 1976

. Mardin, Ş., *Toplumbilimlerde Teoriler Üzerinde Bir Not*, Siyasal Bilgiler Dergisi, Cilt XIX, no. 3-4, Ankara , 1964

Marx, K., *Alman İdeolojisi* (çev.: Selâhattin Hilâv), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1968

Mengüşoğlu, T., *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1969

Meurers, J., *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1976

Mühlmann, W.E., *Max Weber und die rationale Soziologie*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1966

Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İzmir 1984

Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986

Özlem, D., *Max Weber'in Bilim Anlayışı*, Felsefe Tartışmaları, 2. Kitap, İstanbul 1988

Popper, K.R., *Açık Toplum ve Düşmanları (2 cilt)*, (çevirenler: Mete Tunçay/Harun Rızatepe), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1967-68; ikinci baskı: Remzi Kitabevi, İstanbul 1989

Pfister,B., *Max Weber Persönlichkeit und Werk*, in: Gedaechtnisschrift an Max Weber, Berlin 1928

Rickert, H., *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1929, 3. Auflage

Rickert, H., *Naturwissenschaft und Kulturwissenchaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1915, 3. Auflage

San, C., *Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi,* Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi yayını, Ankara 1971

Sander, O., *Tarihte Yöntem,* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt 27, No. 1 , Ankara, 1964

Scheltings, A.v., *Max Webers Wissenschaftslehre,* Tübingen, 1934

Simmel, G., *Grundfragen der Soziologie,* Walter de Gruyter und Co. Verlag Berlin und Leipzig, 1920, 2. Auflage

Schumpeter, A.J., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie,* Bern, 1957; Türkçe çevirisi; *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (Çev: Tunay Akoğlu), Varlık yayınları, İstanbul, 1967

Sorokin, P.A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* (çev.: Mete Tunçay) Bilgi Yayınevi, Ankara 1972

Tenbruck, F., *Die Genesis der Methodologie Max Webers,* Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, NF-11, 1959

Sunar, İ., *Düşün ve Toplum,* Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul 1986

Topitsch, E., *Sozialphilosophie Zwischen Ideologie und Wissenschaft,* Neuwied, 1961

Tunalı, İ., *Markist Estetik,* Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1977

Tunalı, İ., *Felsefenin Işığında Modern Resim,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1982

Topçuoğlu, H., *Max Weber'e Göre Hukuki Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları,* Ernst Hirsch'e Armağan, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayını, Ankara 1964

Troeltsch, E., *Historismus und seine Probleme,* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1922

Uygur, N., *Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Bir Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, doktora tezi (yayımlanmamış) İstanbul 1952

Uygur, N., *Kültür Kuramı* Remzi, Kitabevi, İstanbul 1986

Uygur, N., *Dilthey Bir Sosyoloji Düşmanı Mıdır?,* Felsefe Arkivi, Cilt IV, s. 2, İstanbul 1959

Uygur, N., *Tarih Felsefesinin Yolu,* Felsefe Arkivi, Cilt III, sayı 3 İstanbul 1957

Ülken, H.Z., *İçtimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1941

Ülken, H.Z., *Sosyoloji*, İstanbul 1943

Ülken,H.Z., *Sosyolojinin Problemleri*, İstanbul 1953

Verhandlungen, *Max Weber und die Soziologie heute*, Verhandlungen des 15. Soziologentage in Heidelberg, Tübingen 1965

Voegelin, E., *Über Max Weber*, Deutsche Vierteljahrshefte für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte; Heft 2, 1925

Walther, A., *Max Weber als Soziologe*, Jahrbuch für Soziologie, Zweiter Band, Verlag G. Braun, Karlsruhe 1926

Weber, A., *Felsefe Tarihi* (çev.: H.Vehbi Eralp) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1958

Weber, Marianne, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tübingen 1926

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Sonderausdruck aus den "Gesammelten Aufsaetze zur Religionssoziologie," I. Band, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1934

Weber, Max, *Jugendbriefe 1876-1893* (hrsg. von Marianne Weber), J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1936

Weber, Max, *Methodologische Schriften*, Studienausgabe, besorgt von J. Winckelmann, Frankfurt /M., 1968

Weber, Max, *Politik als Beruf: Geistige Arbeit als Beruf*, Vier Vortraege vor dem Freistudentischen Band, zweiter Vortrag, 1964, 4. Auflage

Weber, Max, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie (3 Bande)* J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1963, 2. Auflage

Weber, Max, *Gesammelte Aufsaetze zur Soziologie und Sozialpolitik*, hrsg. von Marianne Weber, Tübingen 1924

Weber, Max, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, Verlag J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1951, 2. Auflage

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft (2 Baende) -Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung-*, Verlag J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1947, 3. Auflage

Wiese, L.v., *Soziologie: Geschichte und Hauptprobleme*, Walther de Gruyter u.Co. Verlag, Berlin 1950, 4. Auflage

Winckelmann, J., *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Berlin 1957

Winckelmann, J., *Max Webers Verstaendnis von Mensch und Gesellschaft*, Gedaechtnisschrift an Max Weber, Berlin 1970

Winckelmann, J., *Legitimitaet und Legalitaet in Max Webers Herrschaftssoziologie*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1952

Worringer, W., *Soyutlama ve Özdeşleyim* (çev.: İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1985

Yıldırım,C., *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982

Zimmermann, E., *Yeni Sosyoloji Dersleri* İstanbul üniversitesi İktisat Fakültesi yayını, İstanbul 1964

AD DİZİNİ

-A-

Abadan, N. 240
Abramowski, G. 239
Alemdar, K. 239
Arat, N. 237, 239
Aron, R. 15, 16, 20, 50, 53, 54, 55, 94, 95, 96, 97, 120, 130, 138, 139, 142, 144, 151, 173, 175, 206, 219, 230, 236, 237, 239
Arslan, A. 53
Aster, E.v. 53, 239
Aynuksa, F. 237, 240
Aytekin, E. 240

-B-

Bacon, F. 33
Baumgarten, E. 94, 95, 97, 206, 239
Bendix, R. 239
Birand, K. 239
Bottomore, T. 21, 239
Brinkmann, C. 239
Buğra, A. 12

-C-

Cangızbay, K. 12
Carnap, R. 222
Cassirer, E. 13, 32, 53, 95, 237, 239
Cohen, H. 13, 32
Comte, A. 12, 14, 17, 18, 23, 24, 42, 45, 46, 48, 51, 54, 69, 72, 77, 78, 122, 123, 124, 169, 181, 202, 204, 228, 239

-Ç-

Çağatay, T. 239, 240

-D-

Darwin, C. 164
Dilthey, W. 13, 14, 17, 19, 20, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 40, 44, 46, 47, 52, 53, 54, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 80, 81, 82, 94, 95, 101, 108, 124, 125, 143, 176, 198, 199, 204, 210, 212, 213, 222, 223, 236, 240
Droysen, J.G. 13, 28
Duhem, P. 222
Durkheim, E. 12, 14, 20 21, 23, 42, 45, 115, 204 205, 240
Duverger, M. 240

-E-

Einstein, A. 196
Ergun, D. 240
Erman, P. 239

-F-

Fechner, E. 31
Fetscher, I. 239
Fındıkoğlu, Z. F. 240
Fichte, F. G. 13
Foss, M. 240
Freyer, H. 53, 54, 240

-G-

Goethe, J. W. 41, 74, 95
Gouldmann, L. 229, 230, 237
Gouldner, A. 53, 201, 237, 240
Gökberk, M. 240
Gresham, T. 169

-H-

Hegel, G.W.F. 13, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 53

Heimsoeth, H. 240
Heisenberg, W. 240
Helmholtz, H. 31
Henrich, D. 241
Herakleitos 107
Herder, J. G. 13, 17, 27, 28, 74, 124, 125, 171, 222, 223
Herodot 41
Heustermann, W. E. 241
Hilâv, S. 237, 242
Hintze, O. 241
Honigsheim, P. 241
Hume, D. 24, 25, 181

-J-

Jaspers, K. 125, 141
Jonas, F. 20, 53, 54, 55, 61, 94, 95, 96, 97, 107, 137, 138, 175, 183, 193, 198, 204, 206, 217, 219, 236, 237, 241

-K-

Kandoff, E. 240
Kant, I. 13, 18, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 35, 53, 57, 67, 68, 77, 78, 79, 94, 95, 110, 120, 202, 203, 204, 214, 222, 228, 241
Kessler, G. 241
Kohlhammer, M. 240
Kuçuradi, İ. 241

-L-

Landshut, S. 241
Lange, A. 31, 32, 53
Lenk, K. 241
Lessing, H.V. 236
Levy-Bruhl, L. 241
Lilienfeld, P. 48

Lipset, S. 241
Locke, J. 24
Lotze, H. 31
Löwenstein, H.P. 241
Löwenstein, K. 241
Löwith, K. 241
Lütge, F. 242

-M-

Mac Rae, D. 242
Mannheim, K. 51
Marcuse, H. 21, 226, 236, 237, 242
Mardin, Ş. 242
Marx, K. 12, 23, 24, 75, 164, 171, 207, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 237, 242
Meinecke, F. 17
Mengüşoğlu, T. 242
Meriç, Ü. 239
Meurers, J. 242
Meyer, E. 45, 88, 218
Mill, J. S. 69
Mommsen, T. 13, 28
Mühlmann, W.E. 242

-N-

Natorp, P. 32
Neurath, O. 222
Newton, I. 196
Niebuhr, R. 28
Nietsche, F. 59, 212

-O,Ö-

Oppenheimer, F. 51
Oskay, Ü. 239

Özlem, D. 53, 95, 139, 198, 237, 239, 242

-P-

Pareto, W. 12, 20, 21, 23, 146
Parsons, T. 183, 193, 197, 219
Pfister, B. 242
Platon 39
Popper, K. R. 222, 223, 237, 242

-R-

Rachfall, M. 17
Ranke, L.v. 13, 17, 28
Renan, E. 14
Rickert, H. 13, 17, 18, 19, 20, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 57, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 90, 91, 94, 95, 102, 105, 106, 107, 108, 112, 120, 121, 122, 123, 124, 134, 143, 145, 146, 152, 168, 170, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 197, 198, 199, 202, 203, 205, 206, 213, 221 223, 225, 230 236, 242
Rızatepe, H. 242
Riehl, W.H. 23, 24
Rodl, F. 236
Rolf, H. 241
Rousseau, J.J. 25, 26

-S-

Sainte Beuve, 14
San, C. 20, 243
Sander, O. 243
Scheltings, A.v. 13, 20, 97, 151, 243
Schmoller, A. 107, 239
Schumpeter, A. 173, 243
Simmel, G. 50, 54, 217, 243

Schumpeter, A. 173, 243
Simmel, G. 50, 54, 217, 243
Sorokin, P. 243
Spann, A. 50
Spencer, H. 12, 23
Spinoza, B. 27, 28
Stammler, R. 177
Stein, L.v. 23, 24
Sunar, İ. 12, 243

-T-

Taine, H. 14
Tenbruck, F. 243
Timuçin, A. 237, 240
Topçuoğlu, H. 20, 243
Topitsch, E. 243
Toynbee, A. 15
Tönnies, F. 48, 79, 80, 165, 196, 224, 225
Troeltsch, E. 46, 79, 80, 165, 196, 224, 225
Troeltsch, E. 46, 196, 224, 243
Tunçay, M. 242, 243
Tunalı, İ. 243, 245

-U,Ü-

Uygur, N. 54, 243
Ülken, H.Z. 244

-V-

Vergin, N. 242
Voegelin, E. 244

-W-

Walther, A. 20, 97, 137, 142, 151, 174, 175, 186, 195, 198, 199, 206, 244

Weber, A. 51
Wiese, L. v. 50, 54, 244
Winckelmann, J. 244, 245
Windelband, W. 31
Wittgenstein, L. 61, 94, 222
Worringer, W. 245
Wundt, W. 31

-Y-

Yalım, F. 20, 239
Yıldırım, C. 245

-Z-

Zimmermann, E. 245

KAVRAM DİZİNİ

-A-

açıklama, açıklamacı, açıklayıcı 14, 15, 29, 38, 43, 79, 80, 81, 82, 85, 91, 97, 99, 118, 125, 126, 171, 183, 205, 206, 234
açıklayıcı anlama 82, 130, 131, 132, 135
açıklama-anlama 82, 130, 131, 132, 135
açıklama-anlama ilişkisi 82, 83, 85, 90, 125, 126, 127, 130
algılama nesnesi-anlama nesnesi 29, 35, 44, 98
Alman İdealizmi 13, 14, 26, 27, 221
Alman İdealizmi-pozitivizm karşıtlığı 15, 17, 27
Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul) 17, 18, 28, 47, 124
akılcılık (bkz: rasyonalizm)
Anglo-Amerikan felsefesi 13, 219, 220, 221, 222
anında anlama 100, 128, 130, 131, 132
anlam (bkz: kültürel anlam)
anlama (genel) 18, 28, 29, 30, 35, 40, 44, 45, 66, 72, 74, 81, 82, 85, 86, 87, 90, 97, 111, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 136, 155, 172, 185, 196, 207, 210, 212, 222, 224, 234
anlam bağlamı, 83, 86, 100, 101, 105, 119, 125, 132, 133, 145
anlamacı sosyoloji 86, 98, 101, 102, 103, 115, 132, 134, 149, 168, 172, 177, 192, 193
anlam-eylem ilişkisi 30, 44, 69, 73, 100, 111
anlama-nedensellik ilişkisi 125, 149, 196, 223, 224, 226
Aydınlanma (çağı, felsefesi) 24, 208, 211
ayrıtürdenlik (bkz: heterojenite) 36, 39, 42, 63, 81, 91, 113

-B-

bakış açısı (bkz: görüş açısı, perspektif), 38, 65, 76, 121, 135, 169
Batı (kültürü, akılcılığı) 58, 59, 64, 66, 67, 92, 208, 210, 212, 230, 234, 235
belirlenimcilik 83, 84, 182, 196, 223
bilgi (genel) 26, 31, 32, 33, 90, 146, 198
bilginin niteliği (kültür bilimlerinde) 12, 15, 18, 49, 195

bilgi hedefi 34, 38, 39, 41, 43, 65, 92, 106, 108, 110, 145, 146, 149, 169, 178, 179, 193
bilgi ilgisi 34, 38, 39, 41, 43, 65, 92, 106, 108, 110, 145, 146, 169, 178, 179
bilgi realizmi 32, 78
bilim-din ilişkisi 21, 211
bilim-ideoloji ilişkisi 61, 211, 228
bilim-kültür ilişkisi 58, 59, 228
bilimin birliği idesi (bilimde monizm, birleştirilmiş bilim) 42, 78
bilim-politika ilişkisi 16, 57, 61, 63, 64, 65, 211, 233
bilimsel bilgi 32, 33, 34, 68, 69, 106, 107, 110, 183, 203, 215
bilim-ahlâk ilişkisi 61, 62, 181, 211
bireyselleştirme 40, 41, 42, 46, 76, 79, 87
bireyselleştirici bilim 31, 34, 39, 40, 43, 45, 71, 73, 82, 84, 86, 87, 90, 91, 114, 121, 123, 146, 192, 193, 195, 197
bireysellik (kültür bilimlerinde) 14, 28, 30, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 71, 81, 90, 195, 196, 222

-C-

Comte sosyolojisi 14, 15, 24, 42, 45, 46, 47, 48, 69, 72, 77, 78, 80, 202, 228

-Ç-

çatışma 157, 158, 162, 163, 164, 231

-D-

değer 25, 27, 28, 29, 30, 35, 40, 43, 44, 45, 46, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 74, 75, 85, 98, 99, 106, 11, 128, 129, 150, 151, 152, 160, 207, 208, 211, 212, 214, 229, 230, 231
değer-eylem ilişkisi 30, 44, 69, 72, 81, 82
değer ilişkisi (değere ilişkinlik) 43, 44, 64, 66, 72, 74, 75, 80, 81, 232
değersel/akılcı eylem 149, 150, 151, 152, 154, 165
değer yargısı 44, 61, 62, 65, 72, 73, 74, 75, 181, 211, 212, 224, 229, 232, 234

denetleme (bkz: empirik denetleme, olgusal denetleme) 68, 79, 80
deneyim (bkz: empiri)
deneyimcilik (bkz: empirizm)
doğa-kültür ayırımı 13, 25, 150, 183
doğalcılık (bkz: naturalizm) 14, 19
doğa bilimleri 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 77, 80, 83, 87, 91, 102, 105, 107, 108, 109, 115, 222
doğabilimcilik 31, 32
dogmatik naturalizm 32, 78
doğa-tarih (kültür) karşıtlığı 34, 35
doğaya (dünyaya) egemen olma 37, 39, 58, 64
doğa bilimleri felsefesi 222
doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımı 13, 23, 26, 28, 34
doğrulama (bilimde) 43, 168, 188, 213, 216, 217
doğruluk (bkz: hakikat) 73, 105
duygusal eylem 150, 159, 154, 165
dünyagörüşü 47, 50, 75, 76, 129, 185, 202
düzen (toplumsal) 160, 161, 162, 163, 164

-E-

empiri (bkz: deneyim) 11, 25, 27, 33, 38, 67, 78, 79, 106, 107, 188, 202, 214
empirik gerçeklik 23, 29, 32, 33, 35, 36
Einfühlung (bkz: özdeşleyim) 125, 127, 130, 212
empirik denetleme (olgusal denetleme, denetleme) 38, 68, 110, 111, 114, 115, 121, 125, 135, 136, 144, 90, 191, 203, 204, 215, 216
empiri-kuram ilişkisi (kültür bilimlerinde) 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 67, 79, 97, 113, 215, 216, 217
empirizm (bkz: deneyimcilik) 24, 33, 69, 107, 110
eştürdenlik (bkz: homojenite) 36, 37, 38, 42, 57, 58, 70, 81, 105
evrenselcilik, evrenselci 106, 228, 229, 235
evrimcilik (tarihte ve toplumda) 78, 79, 169, 204
eylem (genel) 97, 98, 99, 102, 103, 110, 116, 128, 205
eylem tipolojisi 130, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 167, 198, 219, 220

-F-

formalizm (sosyolojide) 46, 49, 50, 51, 52, 112, 201, 217, 218, 219, 224
formel sosyoloji 17, 49, 50, 51, 52, 80, 114, 204, 217, 218, 219, 225

-G-

gelenek 99, 158, 159, 162, 163, 164
geleneksel eylem 102, 150, 153, 165
genelgeçer değerler 46, 47, 48, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 206, 230
genel kavram 14, 38, 39, 41, 43, 81, 91, 111
genelleştirme 14, 15, 39, 40, 42, 71, 73, 74, 81, 83, 90, 92, 147, 168, 171, 179, 187
genelleştirici bilim 34, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 51, 65, 71, 73, 77, 78, 80, 81, 82, 86, 90, 92, 97, 98, 102, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 121, 125, 133, 141, 168, 178, 185, 191
görelilik, görelilikçilik 67, 73, 143, 179, 212
görenek 158, 159, 162, 163, 164
görüş açısı (bkz: bakış açısı, perspektif) 87, 88, 106, 107, 108, 109, 111, 121, 169, 183, 184, 195, 235

-H-

hakikat (bkz: doğruluk, bilimsel hakikat) 43, 105, 106, 107, 109, 135, 170, 182, 217, 231, 232,
hermeneutik 13, 14, 19, 73, 210, 213, 222
hermeneutik bilim (bkz: kültür bilimi, tin bilimi) 11, 73, 210, 213, 222
hermeneutik-doğalcılık karşıtlığı 19, 23, 218, 223, 232
heterojenite (bkz: ayrıtürdenlik)
hipotez (kültür bilimlerinde) 119, 120, 126 141, 168, 169
homojenite (bkz: eştürdenlik)
hukuk 160, 161, 162, 163, 164
humanizm (bkz: insancılık) 24, 25

-İ-

içebakış 86, 102, 125
ideal tip kavramları 18, 81, 90, 91, 97, 98, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 130, 133, 135, 141, 144, 153, 155, 167, 175, 187, 206, 215, 216, 217, 218, 227, 235
ideal tipler kuramı 18, 52, 82, 90, 97, 119, 216
idealizm-pozitivizm karşıtlığı 18, 19, 21
idiografik bilim (bkz: kültür bilimi, tin bilimi, tarih bilimi) 11, 41
ilişki kalıbı (sosyolojide) 50, 133, 188, 189, 218
idealizm 18, 24, 67, 107, 205
irade (bkz: istenç)
irrasyonalite, irrasyonel 36, 37, 38, 39, 60, 65, 91, 112, 113, 121, 128, 131, 134, 151, 182, 184
işlevselcilik, işlevselci, işlevsel 117, 118, 171, 172, 175, 183, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 220, 221

-K-

karşılaştırma yöntemi (sosyolojide) 89, 135, 215, 216
kavram kurma 33, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 45, 81, 90, 91, 92, 97, 105, 110, 111, 112, 119, 154, 168, 215, 216
kavram realizmi 39, 115, 116, 135, 184, 205, 221, 229, 234
kollektif kavramlar 49, 115, 116, 117, 118, 190, 204, 205, 206, 207
kuram (sosyolojide) 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 183, 203, 215, 216
kuramsal ideal tipler 176, 177, 178, 179, 182, 185, 186, 188
kurulu düzen çözümlemeciliği 207, 220
kültür 26, 27, 28, 30, 34, 35, 40, 57, 66, 69, 102, 105, 182, 234
kültürel anlam (bkz: anlam) 43, 84, 101, 103, 105, 108, 111, 113, 124, 133, 143, 157, 204, 212, 218
kültür değerleri (bkz: değer)
kültür bilimi (bkz: tin bilimi, idiografik bilim) 11, 13, 15, 16, 23, 32, 33, 34, 39, 40, 42, 45, 47, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 83, 85, 90, 91, 105, 107, 109, 110, 114, 119, 120, 123, 124, 168, 186, 187, 203, 210, 213, 215, 217

kültür felsefesi 26, 47, 48, 49, 72, 79, 80, 113, 120, 201, 202, 204, 225
kültürel nitelik (bkz: kültürel anlam, anlam)

-M-

mantık-gerçeklik ilişkisi 33, 78
makrososyoloji 224, 225, 226, 228
mikrososyoloji 224, 225
Marksizm 13, 24, 75, 171, 207, 226, 227, 228
materyalizm 27, 31
motif (bkz: anlam, kültürel anlam) 28, 45, 64, 81, 82, 83, 84, 85, 99, 100, 102, 103, 104, 108, 110, 111, 119, 122, 126, 132, 133, 134, 141, 149, 152, 169, 183, 189, 208, 213, 224

-N-

naif empirizm 69, 78, 105, 107, 113
naif naturalizm 33, 182
naif realizm 32, 68, 69, 78, 181, 205, 229
naturalist dogmatizm 33, 221
nedensel anlama-nedensel açıklama 82, 83, 84, 124, 125, 130, 132, 134, 136, 192, 224
nesnellik (kültür bilimlerinde) 59, 62, 65, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 222, 232
nominalizm (adcılık) 110, 168, 187
nomotetik bilim (bkz: yasa bilimi) 41, 43
nomolojik bilme 101, 131, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 192, 193
normatif kavramlar 104, 115, 116, 117

-O-

olan-olması gereken 25, 61, 62, 63, 64, 65, 104, 129, 210, 214, 231
olasılıkçı nedensellik (bkz: nedensellik) 84, 142, 169, 184, 190, 191
olgu-değer ilişkisi 16, 61, 231, 233
olguculuk (bkz: pozitivizm) 14, 18, 27, 208

olgusal denetleme (bkz: empirik denetleme, denetleme)
olguculuk-tarihselcilik tartışması 208, 209

-Ö-

önbilimsel 180, 181, 183
özdeşleyim (bkz: Einfühlung) 125, 127, 130
özgür bilim 75, 76, 121, 215, 235
özgürlük 26, 28, 29, 44, 47, 57, 61, 62, 63, 64, 67, 73, 75, 76, 123, 214, 235
öznel anlam 75, 99, 100, 103, 104, 111, 115, 116, 125, 127, 131, 132, 133, 146, 158, 191, 192, 207, 231
öznel seçim (bkz: seçme, seçim, seçicilik) 67, 76, 77

-P-

perspektif (bkz: bakış açısı, görüş açısı) 38, 51, 67, 106, 169, 171, 183, 235
pozitivizm 13, 14, 15, 27, 29, 32, 33, 38, 41, 42, 48, 61, 66, 68, 69, 70, 72, 77, 78, 79, 80, 107, 115, 116, 120, 122, 123, 135, 143, 181, 182, 203, 204, 205, 220
pozitif yasa (bkz: yasa)
pozitivizm-tarihselcilik tartışması 13, 221, 222, 223, 224
psikoloji-sosyoloji ilişkisi 95, 96, 100, 101

-R-

rasyonalite (bkz: akılsallık, rasyonellik) 26, 36, 37, 38, 119, 123, 124, 213
rasyonelleştirme 38, 39, 57, 58, 59, 60, 91, 110, 121, 129, 150, 152, 154, 182, 188, 208, 209, 210, 211, 228
rasyonalizm (bkz: akılcılık) 58, 59, 110, 111, 119, 174, 219
rasyonel anlama 125, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135

-S-

salt tip (bkz: ideal tip)

seçme (bkz: seçme, seçicilik, öznel seçim) 37, 45, 65, 66, 68, 72, 74, 79, 84, 89, 108, 109, 123, 141, 214, 232
sezgi 86, 102, 125, 213
sistem, sistematik (sosyolojide) 17, 18, 97, 178, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197
sorumluluk ahlâkı 235, 236
sosyal bilim (bkz: kültür bilimi, tin bilimi, idiografik bilim)
sosyolojik bilgi eleştirisi 17, 18, 24, 27
soru sorma 106, 107, 108, 109
sosyoloji-tarih ilişkisi 18, 91, 92, 145, 146, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197
sosyolojik yöntem 132, 133, 134, 135, 136
süreklilik 27, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 42, 57, 58, 70, 71, 81, 82, 105, 133, 141, 156, 163
süreksizlik (tarih ve toplumda) 36, 37, 42, 71, 81, 91

-Ş-

şans (bkz: sosyolojide yasa) 109, 189, 190

-T-

tarih bilimi 28, 30, 31, 32, 34, 40, 41, 45, 46, 49, 67, 71, 73, 76, 84, 87, 90, 91, 93, 104, 122, 123, 143, 196, 198, 203
tarih felsefesi 17, 26, 47, 48, 49, 78, 80, 204
Tarihçi Okul (bkz: Alman Tarih Okulu)
tarihçi sosyoloji (tarihselci sosyoloji) 17, 49, 51, 52, 80, 204
tarihselci sosyoloji (bkz: tarihçi sosyoloji)
tarihsellik 14, 30, 78, 90, 141
tarihselcilik 13, 14, 19, 219, 222, 223, 224
tarihselcilik-tarihsicilik ayırımı 222, 223
tarih-sosyoloji ilişkisi (bkz: sosyoloji-tarih ilişkisi)
tarihselcilik-olguculuk karşıtlığı (bkz: pozitivizm-tarihselcilik karşıtlığı) tarihsel nedensellik 86, 87, 88, 89, 92, 142, 145, 180
tarihsellik-toplumsallık bağıntısı 90, 142, 145, 188, 194, 226, 227, 233

tarihsel ideal tipler 90, 91, 92, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 175, 186, 187, 194, 232
teamül 160, 161, 162, 163, 164
tekrar (doğada ve tarihte) 25, 27, 29, 30, 31, 35, 36, 70, 71, 92, 133, 141, 156,, 163
tekillik (bkz: bireysellik)
tin bilimi (bkz: kültür bilimi) 11, 24, 27, 28, 37, 124, 185
tin felsefesi (bkz: kültür felsefesi) 13, 33, 36
tinsel gerçeklik (tinsel dünya) 14, 27, 28, 90, 92
tin bilimi-doğa bilimi ayırımı 27, 28
tinselcilik, tinselci 13, 14, 15, 27
tinselcilik-olguculuk karşıtlığı (bkz: tarihselcilik-pozitivizm karşıtlığı) 19, 20
tip kavramları (bkz: ideal tipler) 18, 81, 91, 111, 112, 114, 133, 134, 144, 145, 146, 168, 185, 191, 201
toplumsal ilişki 18, 148, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 175
toplumsal eylem 18, 148, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 175
toplumsal eylem 18, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 111, 113, 114, 116, 118, 124, 133, 134, 148, 149, 151, 154, 155, 159, 169, 171,188, 189, 204, 205, 206, 207, 213, 215, 232
toplumsal oluşum 18, 113, 148, 154, 155, 164, 165, 166, 167, 168
toplumsal nedensellik 86, 90, 91, 92, 142, 145
toplumsal ideal tipler 90, 91, 92, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 175, 186, 189, 195, 232
toplum çözümlemesi 141, 142, 143, 145, 147, 148
topluluklaşma 164, 165, 167, 187
toplumlaşma 164, 165, 167, 187
topluluk 164, 165, 166, 187
toplum 164, 165, 166, 187
toplumsal yapı (bkz: yapı) 50, 51

-U-

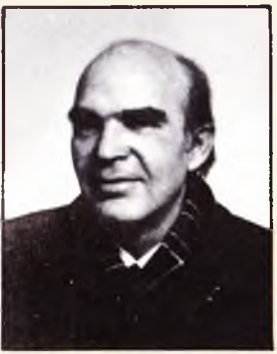
uyum (toplumsal) 157, 158, 162, 164

-V-

varoluşçu, varoluşsal 15, 17, 18, 57, 151, 208

-Y-

yapı (bkz: toplumsal yapı) 50, 51, 52, 221
yapısalcılık 51, 183, 193, 194, 219
yapısal/işlevselci sosyoloji 183, 219, 220
yasa, toplum yasası (kültür bilimlerinde) 14, 23, 46, 48, 49, 72, 77, 78, 87; 91, 121, 167, 168, 169, 184, 191, 234
yasa (doğa bilimlerinde) 25, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 38, 39, 69, 81, 84, 91, 115, 222
yasa bilimi (bkz: nomotetik bilim) 14, 27, 38, 69, 70, 71, 77, 87, 123
yasa-olgu ilişkisi 29, 30, 72
yaşam deneyimi (yaşanmışlık) 85, 86, 101, 124, 129, 131, 158, 179, 224
yeniden kurma (bilimde) 36, 88, 111, 141, 213, 234
Yeni Kantçılık 17, 18, 24, 31, 32, 33, 77, 110, 203, 204, 228
yorum, yorumlama 37, 45, 66, 68, 73, 99, 117, 118,121, 125, 126, 128, 136, 171, 172, 210, 224
yorumlayıcı açıklama 171, 172, 192
yorum bilgisi 73, 74
yorumlayıcı bilim 45, 117, 122, 136, 171, 172, 192, 193
yöntem (bkz: sosyolojide yöntem)



Doğan Özlem, 1944'de İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'ni ve İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Bir süre Almanya'da bulundu. Doktorasını aynı bölümde tamamladı. Öğrenimi ve doktora çalışması süresince, çeşitli işyerlerinde çalıştı. Halen Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Eldeki kitap, Max Weber'in bilim anlayışını ve bu anlayış doğrultusunda geliştirdiği özgün sosyoloji kuramını, bilim felsefesi açısından ele almakta ve bu bilim anlayışı ve sosyoloji kuramını, günümüzdeki tartışmalar ile ilgi içinde değerlendirmeye çalışmaktadır. Kitapta, Max Weber'in "özgür bilim" anlayışının, özellikle "azgelişmiş" adı verilen ülkelerde yaygınlık kazanan ve neredeyse resmîleştirilen bilim anlayışları ve "sosyolojiler" karşısındaki özel ve özgün niteliği üzerinde durulmaktadır.

ara